

COLEÇÃO CIÊNCIA ATUAL  
Coordenação editorial: LENY CORDEIRO

*Complexidade* – Roger Lewin  
*Buracos negros, universos-bebês e outros ensaios* – Stephen Hawking  
*Dobras no tempo* – George Smoot e Keay Davidson  
*O bico do tentilhão* – Jonathan Weiner  
*Sonhos de uma teoria final* – Steven Weinberg  
*O quark e o jaguar* – Murray Gell-Mann  
*Nano* – Ed Regis  
*Signos da vida* – Robert Pollack  
*A perigosa idéia de Darwin* – Daniel C. Dennett  
*A beleza da fera* – Natalie Angier  
*Somos diferentes?* – James Trefil

\* \* \*

SÉRIE MESTRES DA CIÊNCIA

*Os três últimos minutos* – Paul Davies  
*A origem da espécie humana* – Richard Leakey  
*A origem do universo* – John D. Barrow  
*O rio que saía do Éden* – Richard Dawkins  
*O reino periódico* – P. W. Atkins  
*Os números da natureza* – Ian Stewart  
*Tipos de mentes* – Daniel C. Dennett  
*Como o cérebro pensa* – William H. Calvin  
*Laboratório terra* – Stephen H. Schneider  
*O brilho do peixe-pônei* – George C. Williams  
*Por que o sexo é divertido?* – Jared Diamond

\* \* \*

SÉRIE MESTRES DO PENSAMENTO

*Depois de Deus* – Don Cupitt  
*Mentes extraordinárias* – Howard Gardner  
*A descoberta do fluxo* – Mihaly Csikszentmihalyi  
*A beleza das máquinas* – David Gelernter  
*Mente, linguagem e sociedade* – John R. Searle

John R. Searle

MENTE, LINGUAGEM E  
SOCIEDADE

Filosofia no mundo real

Tradução de  
F. RANGEL

SBD-FFLCH-USP



223932

*Pereira*

Rio de Janeiro – 2000

444  
S439mD  
2.3

Título original  
MIND, LANGUAGE AND SOCIETY  
Philosophy in the real world

Copyright © 1998 by John R. Searle  
e Orion Publishing Group Ltd.

“O nome e a marca *The MasterMinds*  
foram publicados com a autorização  
de seu proprietário, Brockman, Inc.”

Direitos mundiais para a língua portuguesa  
reservados com exclusividade à  
EDITORA ROCCO LTDA.  
Rua Rodrigo Silva, 26 – 5º andar  
20011-040 – Rio de Janeiro – RJ  
Tel.: 507-2000 – Fax: 507-2244  
e-mail: rocco@rocco.com.br  
www.rocco.com.br

Printed in Brazil / Impresso no Brasil

revisão técnica  
DANILO MARCONDES  
(Professor do Depto. de Filosofia da PUC-RJ)

preparação de originais  
SANDRA PAIVA

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

S447m Searle, John R.  
Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real /  
John R. Searle; tradução, F. Rangel; revisão técnica, Danilo Mar-  
condes. – Rio de Janeiro: Rocco, 2000.  
– (Ciência Atual)

Tradução de: Mind, language and society: philosophy in the  
real world  
Inclui bibliografia  
ISBN 85-325-1059-0

1. Filosofia. 2. Linguagem e línguas – Filosofia. 3. Filoso-  
fia da mente. I. Título. II. Série.

00-0449 CDD – 101  
CDU – 101

Para Dagmar

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL



21000049753

variam de acordo com a cultura. Por exemplo, na minha cultura comemos porcos e vacas, mas não minhocas e gafanhotos, e comemos em certas horas do dia e não em outras. As culturas variam nesses aspectos, e chamo esses aspectos de Pano de Fundo de “práticas culturais locais”. É claro que não há uma linha divisória nítida entre o Pano de Fundo profundo e as práticas culturais locais.

O ponto que desejo enfatizar para nossa presente investigação é que a intencionalidade não funciona como uma capacidade mental separada. Os estados funcionais só funcionam da maneira como o fazem se partirmos de um conjunto de capacidades de Pano de Fundo que não são apenas outros estados intencionais. O Pano de Fundo é, em um sentido importante, pré-intencional. De modo que minha intenção de comprar livros e almoçar possa determinar minhas ações – ou seja, determinar suas condições de satisfação –, preciso ter uma porção de capacidades que não fazem parte dessa intenção nem parte do conjunto de meus outros estados intencionais. Pensar na intencionalidade desse modo, como uma série de processos de pensamento que só funcionam da maneira como o fazem se considerados em relação a um Pano de Fundo de capacidades inconscientes, abre uma série de campos investigativos que vão além do alcance deste livro, mas que ainda assim merecem ser mencionados. Por exemplo, geralmente pensamos na racionalidade como uma questão de seguir intencionalmente regras de racionalidade. Penso, pelo contrário, que nossa capacidade para o pensamento e o comportamento racionais é em sua maior parte uma capacidade de Pano de Fundo. Além disso, geralmente pensamos na neurose como uma questão de crenças e desejos irracionais, e muitas vezes reprimidos. Muitas neuroses são desse tipo, mas algumas são neuroses de Pano de Fundo. Por exemplo, o paciente é rígido demais ao lidar consigo mesmo e com outras pessoas. Não apenas ele tem crenças e desejos irracionais, mas tem uma posição em relação a suas experiências que faz com que seja impossível para ele lidar com elas de uma maneira flexível, transigente e criativa.

## A estrutura do universo social: como a mente cria uma realidade social objetiva

Meu objetivo neste livro é explicar a estrutura geral das partes do universo – da mente, da linguagem e da sociedade – mais intrigantes filosoficamente, e então explicar como elas se encaixam. Ao fazer isso, parto de uma série de pressupostos. Sabemos muito mais sobre como o mundo funciona do que nossos avós, e podemos confiar nesse conhecimento – um conhecimento que vem da física, da química, da biologia e das outras ciências especiais. Apoiados nos grandes avanços do passado, podemos ter uma visão melhor. Neste livro, eu simplesmente me baseio nos resultados da física, química, biologia e, especialmente, neurobiologia. Até agora, tentei fornecer um relato da mente que estivesse de acordo com o fato de que a mente é essencialmente um fenômeno biológico, e que portanto seus dois aspectos inter-relacionados mais importantes, a consciência e a intencionalidade, também são biológicos. Neste capítulo, uso meu relato da mente para explicar a natureza da realidade social e institucional. Começamos estabelecendo o problema filosófico.

### Realidade social e institucional

Pense, por exemplo, no pedaço de papel que tenho em minha carteira. Se eu tirar minha carteira do bolso para examiná-lo, vejo que suas propriedades físicas são bastante desinteressantes. Quimicamente falando, ele é constituído de fibras de celulose tingidas com certos pigmentos. No entanto, a despeito de sua composição física e química trivial, todos nós o consideramos de alguma importância. A razão para isso é que se trata de dinheiro. Se perguntamos: “Que fatos a seu respeito fazem dele dinheiro?”, descobrimos que a química e a física são insuficientes para res-

ponder à pergunta. Se eu tentasse produzir algo parecido com esse pedaço de papel, mesmo que o duplicasse exatamente até a última molécula, não seria dinheiro. Pelo contrário, seria falsificado, e eu estaria sujeito a uma pena de prisão e a um processo. Portanto, mais uma vez, que fatos a seu respeito fazem dele dinheiro? O esboço de uma resposta pode ser que um tipo de fenômeno só é dinheiro se pensarmos nele como dinheiro. Ser considerado dinheiro é uma condição necessária mas não suficiente. Para que algo seja dinheiro, é necessário mais do que um conjunto de atitudes, mesmo que as atitudes sejam em parte constitutivas, e essencialmente constitutivas, do fato de um tipo de fenômeno ser dinheiro. Tenho de dizer "tipo" porque determinadas condições simbólicas podem ser falsas. Pode-se pensar que determinada nota é dinheiro quando na verdade ela é falsificada. O ponto essencial permanece o mesmo: um tipo de coisa só é dinheiro a longo prazo se for aceito como dinheiro. E o que se aplica ao dinheiro aplica-se à realidade social e institucional em geral. Assim, dinheiro, linguagem, propriedade, casamento, governo, universidades, festas, advogados, presidentes dos Estados Unidos são todos, em parte – mas não inteiramente –, assim descritos porque os consideramos dessa maneira. Um objeto se encaixa em uma dessas descrições, em parte, porque pensamos que o faz, ou o aceitamos e reconhecemos como tal. Além disso, o fato de considerarmos que esses fenômenos se encaixam em determinada descrição acarreta consequências importantes: devido ao fato de eu e outras pessoas pensarmos que o pedaço de papel em meu bolso é dinheiro, tenho certos poderes que de outra maneira não teria. E o que é verdade para o dinheiro é verdade para a realidade institucional em geral. Os fatos de eu ser um cidadão, ou um criminoso condenado, ou o anfitrião de uma festa ou o proprietário de um carro me conferem determinados poderes – incluindo poderes negativos, como responsabilidades e penalidades, e poderes positivos, como direitos e habilitações. Esses fenômenos deveriam nos intrigar, como filósofos, e a questão que desejo abordar neste capítulo é: como tais fenômenos sociais e institucionais se encaixam na ontologia geral descrita nos capítulos precedentes? Qual a ontologia do social e do institucional? Como pode haver uma realidade objetiva que é o que é apenas porque pensamos que é o que é? Quando entro em uma loja e apresento esses pedaços de papel ao vendedor, ele não diz:

“Bem talvez *você* pense que é dinheiro, mas por que nos importáramos com o que *você* pensa?”

Nosso principal problema neste capítulo é explicar como pode existir uma realidade social epistemologicamente objetiva em parte constituída por um conjunto de atitudes ontologicamente subjetivas. Apenas para delimitar o problema de maneira um pouco mais específica, há diversos aspectos intrigantes decorrentes dessa combinação de subjetivo e objetivo que gostaríamos de ser capazes de explicar. Mencionarei três deles.

Em primeiro lugar, há uma forma peculiar de circularidade na explicação que forneci até agora, e precisamos nos certificar de que essa circularidade não é perversa, que não é capaz de destruir qualquer análise possível. A circularidade é a seguinte: se algo só é dinheiro ou propriedade ou casamento porque se acredita que seja dinheiro ou propriedade ou casamento, então, devemos perguntar, qual é exatamente o conteúdo da crença em cada um desses casos? Se devemos acreditar que o pedaço de papel em meu bolso é dinheiro para que seja dinheiro, então parece que o conteúdo da crença de que é dinheiro não pode ser simplesmente que é dinheiro, pois o fato de ser dinheiro exige que se acredite que é dinheiro. Mas então teríamos de refazer a pergunta, e a resposta, mais uma vez, seria: parte do conteúdo da crença é acreditar que se acredita que se acredita que aquilo é dinheiro. Essa necessidade de repetir a questão gera circularidade ou uma regressão sem fim na definição do dinheiro, e parece que nunca conseguiremos estabelecer qual o conteúdo da crença quando se acredita que algo é dinheiro. Assim, nunca seremos capazes de explicar o dinheiro sem circularidade ou regressão infinita. Para evitar essa regressão, precisamos explicar o conceito de dinheiro da maneira como ocorre na crença de que algo é dinheiro, sem usar o conceito de dinheiro.

Um segundo aspecto intrigante decorre das observações que já fiz. Como a realidade institucional pode funcionar de maneira causal? Se dinheiro só é dinheiro porque se acredita que é dinheiro, e a mesma coisa ocorre com os outros exemplos que dei, então como o dinheiro pode agir causalmente? Como pode acontecer que, em um mundo constituído inteiramente por elementos químicos e físicos, haja uma eficácia causal para a realidade institucional do dinheiro, dos governos, das universidades, da propriedade privada, dos casamentos e assim por diante? Como ficou

claro nos capítulos anteriores, nos estudos filosóficos começamos por abordar os problemas de forma ingênua. Temos de nos permitir ficar estarecidos diante de fatos que qualquer pessoa consideraria normais. O fato estarecedor diante do qual estamos agora é que a realidade institucional da propriedade, do dinheiro, do casamento e do governo funciona causalmente em nossas vidas. Mas como pode funcionar? As instituições não têm força, massa ou atração gravitacional. Qual é o equivalente da lei  $F = MA$  no que diz respeito à realidade institucional?

Um terceiro aspecto, que se relaciona aos outros dois, é: qual é exatamente o papel da linguagem na realidade institucional? Eu disse que algo é dinheiro, propriedade ou casamento apenas se as pessoas pensarem que é dinheiro, propriedade ou casamento, mas como poderiam ter um pensamento assim se não tivessem uma linguagem? Além disso, a linguagem não é precisamente o tipo de realidade institucional que estamos tentando explicar? Uma maneira de expor esse terceiro enigma é notar que, na realidade institucional, a linguagem não é usada meramente para *descrever* os fatos mas, de modo estranho, ela é em parte *constitutiva* dos fatos. Quando, por exemplo, está escrito em uma nota de vinte dólares: “Esta nota é moeda legal para todas as dívidas públicas e privadas”, o tesouro americano não está *descrevendo* um fato, mas sim *criando* parcialmente um fato. O proferimento é como se fosse performativo, muito embora lhe falte um verbo performativo. Proferimentos performativos são aqueles nos quais o fato de dizer alguma coisa faz com que isso seja verdade. O verbo principal da frase, o verbo performativo, nomeia o ato executado na declaração da frase. Por exemplo, se eu disser, nas circunstâncias apropriadas, “Prometo vir visitar você” ou “Eu me demito”, dizer essas coisas é prometer ou demitir-se. Nesses casos, eu crio o fato de que o proferimento é uma promessa ou uma demissão pelo simples fato de dizer que é. Proferimentos performativos são muito comuns na criação de fatos institucionais. A criação de moeda legal pelo tesouro quando este declara que a moeda que fabrica é legal é performativa na medida em que cria o fato que descreve. De fato, um aspecto desse terceiro enigma que precisamos explicar é o papel dos proferimentos performativos na criação de fatos institucionais.

Expus esses enigmas de maneira bastante genérica, e até mesmo ingênua, porque desejo que o leitor se familiarize com eles antes de começarmos a desenvolver o aparato necessário para sua solução.

## Dependência dos observadores e os blocos constitutivos da realidade social

Parece-me que, de modo a explicar a realidade social e institucional, precisamos esclarecer uma distinção fundamental e introduzir três novos elementos no aparato explicativo que usamos até agora. Trata-se de uma distinção que introduzi no Capítulo 4, entre os aspectos do mundo que existem, independentemente de nossas atitudes e intencionalidade em geral, e os aspectos que existem apenas em relação à nossa intencionalidade. Chamo isso de distinção entre aspectos do mundo dependentes dos observadores e independentes dos observadores. Os três elementos são a intencionalidade coletiva, a atribuição de funções e uma certa forma de regras que chamo de “regras constitutivas”.

*A distinção entre a dependência dos observadores e a independência dos observadores* – Alguns aspectos do mundo existem de forma inteiramente independente de nós, seres humanos, e de nossas atitudes e atividades; outros dependem de nós. Imaginem, por exemplo, um objeto que tenha aspectos desses dois tipos, aquilo sobre o qual estou sentado agora. Esse objeto tem determinada massa e determinada configuração molecular, que existem de forma independente de nós. A massa e a estrutura molecular são aspectos do mundo independentes dos observadores. Mas esse objeto também tem o aspecto de ser uma cadeira. O fato de ser uma cadeira é resultado de ele ter sido projetado, fabricado, vendido, comprado e usado como uma cadeira. Tais aspectos, como ser uma cadeira, são relativos aos observadores ou dependentes dos observadores, sendo “observador” uma redução de “fabricante, usuário, projetista e proprietário de intencionalidade em geral”. Aspectos como massa, força, atração gravitacional e voltagem são independentes dos observadores; aspectos como ser dinheiro, propriedade, uma faca, uma cadeira, um jogo de futebol ou um belo dia para um piquenique são dependentes dos observadores ou relativos aos observadores. Geralmente, as ciências naturais lidam com aspectos independentes dos observadores, como força, massa e fotossíntese; as ciências sociais lidam com aspectos relativos aos observadores, como eleições, problemas de balança de pagamento e organizações sociais.

Reparem que a própria intencionalidade que cria fenômenos relativos aos observadores não é relativa aos observadores. O fato

de esse objeto ser uma cadeira depende, entre outras coisas, de nossas atitudes, mas essas próprias atitudes não são relativas aos observadores. Quando criamos fenômenos relativos aos observadores por meio do exercício de nossa intencionalidade, essa intencionalidade não depende de nenhuma outra intencionalidade. Uma vez que temos uma atitude, não importa que qualquer outra pessoa pense que temos essa atitude.

A distinção entre aspectos da realidade independentes dos observadores e relativos aos observadores já foi pressuposta no Capítulo 3 por nossa distinção entre intencionalidade intrínseca e derivada. A intencionalidade intrínseca exemplificada por meu atual estado de fome, embora seja ontologicamente subjetiva, é independente dos observadores. Não depende das atitudes de ninguém em relação a mim ou a ela. A intencionalidade derivada exemplificada pelo fato de a frase em francês "*J'ai faim*" significar "Estou com fome" é dependente dos observadores. A frase só tem essa intencionalidade derivada (ou seja, significado) porque as pessoas que falam francês a usam com esse significado.

Penso que a distinção entre aspectos relativos aos observadores e independentes dos observadores é muito mais importante do que as distinções, em nossa cultura filosófica, entre mente e corpo ou fato e valor. Em certo sentido, este livro é sobre essa distinção e suas conseqüências. Neste capítulo, por exemplo, o que nos preocupa é o fato de um conjunto de fenômenos institucionais relativos aos observadores poder ter uma existência epistemologicamente objetiva, embora sua ontologia seja dependente dos observadores, e contenha, portanto, um elemento ontologicamente subjetivo.

Abordarei agora os três elementos que usaremos para fornecer uma explicação da realidade.

*Intencionalidade coletiva* – No capítulo anterior, discutimos a intencionalidade como se toda a intencionalidade fosse da forma "eu tenho a intenção" ou "eu acredito" ou "eu espero", e assim por diante. Mas há um tipo interessante de intencionalidade que é da forma "nós temos a intenção", "nós acreditamos", "nós esperamos" e assim por diante. É claro que, se tenho uma "intenção nós", também devo ter uma "intenção eu", porque se estou intencionalmente fazendo alguma coisa como parte de nós estarmos fazendo alguma coisa, então devo ter a intenção de fazer a minha parte. E, de modo a ter a intenção de fazer a minha parte, devo ter

a intenção de fazer algo que faça parte do nosso fazer algo. Assim, por exemplo, se *nós* estamos empurrando um carro para que ele pegue, tenho de ter a intenção de que *eu* farei a minha parte. Mas, mesmo assim, parece-me que há uma classe irreduzível de intencionalidade que é a intencionalidade coletiva, ou "intencionalidade do nós". Como pode ser isso? Em nossa tradição filosófica, sempre foi tentador pensar na intencionalidade coletiva como redutível à intencionalidade individual. Pensamos que a intencionalidade do nós deve ser sempre redutível, e até mesmo eliminável, em favor da "intencionalidade do eu". A razão dessa tentação é que, se você pensar que a intencionalidade coletiva é irreduzível, parece estar sendo forçado a postular algum tipo de entidade mental coletiva, algum Espírito Universal Hegeliano que tudo abrange, algum "nós" que flutua misteriosamente sobre nós, indivíduos, e do qual nós, como indivíduos, somos apenas expressões. Mas já que toda a intencionalidade que tenho está na minha cabeça, e toda a intencionalidade que você tem está na sua cabeça, nosso enigma é: como pode existir algo como a intencionalidade irreduzível, *coletiva*?

A maioria dos filósofos pensa que esse enigma não pode ser respondido da forma como acabo de formulá-lo, e procuram reduzir a intencionalidade coletiva, ou intencionalidade do nós, à intencionalidade individual, ou intencionalidade do eu. Eles tentam reduzir "nós temos a intenção", "nós acreditamos" e "nós esperamos" a "eu tenho a intenção", "eu acredito" e "eu espero". Supõem que, quando duas pessoas compartilham uma intenção coletiva, como quando tentam fazer alguma coisa juntas, cada qual tem uma intenção da forma "eu tenho a intenção", mais uma crença a respeito da intenção do outro. Assim, se faço parte de uma coletividade, minha intencionalidade é "tenho a intenção de fazer tal coisa" e "acredito que você também tenha essa intenção". Além disso, tenho de acreditar que você acredita que eu acredito que você tem essa intenção, e isso por sua vez gera uma regressão não perversa da forma "eu acredito que você acredita que eu acredito que você acredita que eu acredito", e assim por diante; por sua vez, você acredita que eu acredito que você acredita que eu acredito que você acredita, e assim por diante. Essa seqüência de crenças sobre crenças reiteradas de duas ou mais pessoas é chamada de "crença mútua".<sup>1</sup> Os adeptos do ponto de vista segundo o qual a intencionalidade coletiva pode ser reduzida à intencionalidade individual,

incluindo-se a crença mútua como uma forma de intencionalidade individual, pensam que a regressão infinita não é perversa. Sempre temos o potencial de pensar conscientemente em uma crença ainda mais superior sobre outra crença mas, na prática, limites de tempo e energia porão um fim à escalada de crenças reiteradas.

Penso que toda essa abordagem, que tenta reduzir a intencionalidade coletiva à intencionalidade individual e à crença mútua, é confusa. Não penso que minha cabeça seja grande o suficiente para acomodar tantas crenças, e tenho uma solução muito mais simples. Consideremos que a intencionalidade coletiva em minha cabeça é um primitivo. Ela tem a forma “nós temos a intenção”, embora esteja na minha cabeça individual. E, na verdade, se estou conseguindo cooperar com você, então o que está na sua cabeça também será da forma “nós temos a intenção”. Isso terá conseqüências para o que *eu* acredito e o que *eu* tenho a intenção de fazer, porque minha intencionalidade individual deriva da minha intencionalidade coletiva. Mas, de modo a explicar o fato de toda a intencionalidade estar na cabeça de agentes individuais, não temos de supor que toda a intencionalidade é da forma “eu tenho a intenção”, “eu acredito”, “eu espero”. Agentes individuais podem ter, em suas cabeças individuais, uma intencionalidade da forma “nós temos a intenção”, “nós esperamos” e outras. Para resumir esse ponto: a exigência de que toda a intencionalidade esteja na cabeça de agentes individuais, uma exigência algumas vezes chamada de “individualismo metodológico”, não exige que toda a intencionalidade seja expressa na primeira pessoa do singular. Não há nada que nos impeça de ter em nossas cabeças individuais, por exemplo, intencionalidades da forma “nós acreditamos”, “nós temos a intenção” e outras.

Afirmar tudo isso em termos muito abstratos e teóricos, mas quero lembrar-lhe de que, na vida real, a intencionalidade coletiva é comum, prática e, na verdade, essencial para nossa própria existência. Olhe para qualquer jogo de futebol, comício político, concerto, sala de aula de universidade, missa ou conversa e verá a intencionalidade coletiva em ação. Compare uma orquestra tocando uma sinfonia com os membros individuais tocando suas partes em separado. Mesmo que, por acaso, todos os membros individuais estivessem ensaiando suas partes de maneira sincronizada, para que o ensaio soasse como a sinfonia, ainda há uma diferença crucial entre a intencionalidade do comportamento coletivo coo-

perativo e a intencionalidade do comportamento individual. O que vale para a orquestra vale para um time de futebol, para uma multidão em um comício político, para duas pessoas dançando e para uma equipe de operários construindo uma casa. Sempre que tivermos pessoas cooperando, teremos intencionalidade coletiva. Sempre que tivermos pessoas compartilhando seus pensamentos, sentimentos e outros temos intencionalidade coletiva; e, de fato, o que quero dizer é que esta é a base de todas as atividades sociais.

Até mesmo o conflito humano, na maioria de suas formas, exige cooperação. Pense em uma luta de boxe, um jogo de futebol, um julgamento ou mesmo dois filósofos envolvidos em uma discussão. Para que esses tipos de conflitos continuem, deve haver um nível superior de cooperação. Se um homem chega por trás de outro em um beco escuro e bate na sua cabeça, não é preciso nenhuma intencionalidade coletiva. No entanto, para uma luta de boxe, uma luta livre, um duelo ou mesmo uma troca de insultos em uma festa, algum nível de cooperação é exigido. De modo a estar brigando em um nível, precisamos estar cooperando para brigar em outro nível.

Definirei *fato social*, de maneira arbitrária, como qualquer fato que envolva dois ou mais agentes que possuem intencionalidade coletiva. Então, por exemplo, animais caçando juntos, pássaros cooperando na construção de um ninho e provavelmente os chamados insetos sociais, como formigas e abelhas, manifestam intencionalidade coletiva e, portanto, geram fatos sociais.

Os seres humanos têm uma extraordinária capacidade que lhes permite ir além dos meros fatos sociais até os *fatos institucionais*. Os seres humanos estão envolvidos em mais do que a simples cooperação física; eles também conversam, têm propriedades, se casam, formam governos e assim por diante. Neste capítulo, explico esses fenômenos institucionais que se estendem além dos fatos sociais.

*A atribuição de funções* – O segundo bloco necessário para a construção da realidade institucional, além da intencionalidade coletiva, é a atribuição de funções. A capacidade que têm os seres humanos e alguns animais superiores de usar determinados objetos como ferramentas é um fato extraordinário a seu respeito. Trata-se de um aspecto da capacidade mais genérica de atribuir funções a objetos, nos casos em que a função não é intrínseca ao

objeto mas deve ser atribuída por algum agente ou agentes externos. Imaginem um macaco usando um galho para alcançar uma banana. Pensem nos povos primitivos usando um tronco como banco ou uma pedra para cavar. Todos esses são casos de agentes atribuindo uma função, ou impondo uma função, a algum objeto natural. Os agentes exploram os aspectos naturais do objeto para atingir seu objetivo.

Nesse ponto, já tendo observado a existência das funções atribuídas, quero propor uma tese ousada sobre a noção de funções: todas as funções são relativas aos observadores no sentido que acabo de explicar. Elas só existem em relação a observadores ou agentes que atribuem a função. Esse fato, para nós, é disfarçado pelo fato de que muitas vezes descobrimos funções na natureza. Descobrimos, por exemplo, que a função do coração é bombear sangue. Mas, lembrem-se, só conseguimos fazer essa descoberta no contexto de uma teleologia pressuposta. É só porque partimos do pressuposto de que a vida e a sobrevivência devem ser valorizadas que podemos dizer que a *função* do coração é bombear sangue, querendo dizer que, na ecologia geral do organismo, bombear sangue serve para assegurar a vida e a sobrevivência.

Pensem, por exemplo, na diferença entre, por um lado, dizer de maneira muito simples que o coração bombeia sangue e que o bombeamento do sangue tem uma série de outras relações causais e, por outro, dizer que bombear sangue é a *função* do coração. A atribuição funcional introduz normatividade. Por exemplo, hoje podemos falar em corações melhores e piores, em doenças do coração e assim por diante. A normatividade é uma consequência do fato de a atribuição funcional situar os fatos causais em uma teleologia. A atribuição de funções pressupõe a noção de propósito, ou finalidade, ou objetivo, e assim a atribuição dá origem a mais do que meras relações causais. Esses propósitos, finalidades e objetivos só existem em relação a agentes humanos e animais. É só porque valorizamos a vida e a sobrevivência e compreendemos a contribuição do coração para a vida e a sobrevivência que podemos dizer que a *função* do coração é bombear sangue. Se valorizássemos acima de tudo a morte e a extinção, então corações seriam disfuncionais e a função da doença seria apressar a extinção. Podemos resumir esse ponto dizendo que todas as funções são relativas aos observadores. Funções nunca são independentes dos observadores. A causalidade é independente dos

observadores; aquilo que a função acrescenta à causalidade é normatividade ou teleologia. Mais precisamente, a atribuição de funções a relações causais situa as relações causais em uma teleologia pressuposta.

*Regras constitutivas* – Falei até aqui como se tivéssemos uma noção satisfatória de realidade institucional, além da realidade bruta, mas precisamos expor algumas pressuposições dessa afirmação. Há alguns anos, fiz uma distinção entre fatos brutos, como o fato de o Sol estar a 149 milhões de quilômetros da Terra, e fatos institucionais, como o fato de eu ser um cidadão dos Estados Unidos. De modo a explicar a distinção entre fatos brutos e fatos institucionais, recorri a uma distinção entre dois tipos diferentes de regras. Algumas regras regulam formas de comportamento que já existem. Pensem, por exemplo, na seguinte regra: “Dirija do lado direito da estrada.” Pode-se dirigir de qualquer lado da estrada mas, uma vez que dirigimos, é útil ter alguma maneira de regular isso, e portanto temos regras do tipo “Faça isso ou aquilo”. E em geral temos regras para regular atividades que existem independentemente das regras. Tais regras são regulativas. Elas regulam formas de comportamento que existiam anteriormente. Mas nem todas as regras são desse tipo. Algumas regras não apenas regulam mas também constituem, ou tornam possível, a forma de atividade que regulam. O exemplo clássico são as regras de xadrez. As pessoas não estavam simplesmente empurrando pedaços de madeira em cima de um tabuleiro até que alguém finalmente disse: “Para evitar que fiquemos esbarrando um no outro, precisamos de algumas regras.” As regras do xadrez não são como as regras de trânsito. Pelo contrário, a própria possibilidade de jogar xadrez depende da existência das regras de xadrez, porque jogar xadrez é agir de acordo com pelo menos um determinado conjunto considerável de regras de xadrez. Chamo tais regras de “regras constitutivas”, porque agir de acordo com as regras constitui a atividade regulada por elas. Regras constitutivas também regulam, mas fazem mais do que regular; elas constituem a própria atividade que regulam da maneira que sugeri. A distinção entre fatos brutos e fatos institucionais, como argumentei e continuarei a argumentar aqui, só pode ser totalmente explicada em termos de regras constitutivas, porque os fatos institucionais só existem em sistemas de tais regras.



As regras constitutivas têm sempre a mesma forma lógica, mesmo nos casos em que a forma lógica não é óbvia quando observamos a gramática das frases que expressam a regra. Elas têm sempre uma forma lógica: tal coisa vale por ter tal *status*. Gosto de enunciar isso da maneira “X equivale a Y”, ou, de maneira mais geral, “X equivale a Y em (no contexto) C”. Assim, no contexto de um jogo de xadrez, determinado movimento de uma peça com determinado formato equivale a um movimento do cavalo. Determinada posição no tabuleiro equivale a um xeque-mate. No futebol americano, cruzar a linha do gol do adversário de posse da bola durante um jogo equivale a um *touchdown*. Um *touchdown* equivale a seis pontos. Obter mais pontos do que o adversário equivale a uma vitória.

#### Um modelo simples de construção da realidade institucional

Neste capítulo, faço uma afirmação muito forte: toda a realidade institucional pode ser explicada utilizando-se exatamente essas três noções: intencionalidade coletiva, atribuição de funções e regras constitutivas. De maneira a demonstrar essa afirmação, quero começar com um experimento mental simples, um tipo de parábola de como criaturas como nós podem ter desenvolvido estruturas institucionais. Imaginem um grupo de criaturas primitivas mais ou menos como nós. É fácil imaginar que, individualmente, eles atribuem funções a objetos naturais. Por exemplo, um indivíduo pode usar esse toco de árvore como cadeira e aquele galho como alavanca. E, se um indivíduo pode atribuir funções usando a intencionalidade individual, não é difícil imaginar que muitos indivíduos podem atribuir funções coletivamente. Um grupo pode usar esse toco de árvore como banco e aquele galho grande como alavanca, para serem usados por todos eles. Agora imaginem que, agindo em grupo, eles construam uma barreira, um muro em volta do lugar onde vivem. Não quero chamar o lugar onde vivem de “vilarejo”, tampouco de “comunidade”, porque esses termos podem parecer institucionais demais. Mas esses indivíduos, suponhamos, têm abrigos – talvez cavernas –, e presumimos que eles constroem um muro em volta da área de seus abrigos. O muro serve para manter os intrusos afastados e para manter protegidos os membros do grupo.

O muro tem uma função atribuída em virtude de suas características físicas. Suponhamos que o muro é alto demais para poder ser escalado, e que os habitantes do abrigo podem facilmente impedir tais escaladas. Reparem que o muro, conforme foi descrito até agora, tem duas das características que mencionamos anteriormente como essenciais para a realidade institucional. Ele tem a atribuição de função e a intencionalidade coletiva. Uma função – a função de agir como uma barreira – foi atribuída ao muro pelos habitantes, coletivamente. Estamos supondo que o muro foi construído por eles num esforço cooperativo, de maneira a poder cumprir sua função. Então, a esses aspectos desejo acrescentar um terceiro. Quero variar ligeiramente a história de maneira que, espero, soe inocente mesmo que dela dependa um enorme conjunto de fatores. Suponhamos que o muro apodreça gradualmente. Ele se deteriora lentamente até que tudo o que resta é uma linha de pedras. Mas suponhamos que os habitantes continuem a tratar a linha de pedras como se ela pudesse desempenhar a função do muro. Suponhamos que, naturalmente, eles tratem a linha de pedras como se compreendessem que ela não deve ser cruzada. É claro que não devemos supor que eles possuem conceitos tão grandiosos como “dever” ou “obrigação”, mas presumamos que entendam que simplesmente não se deve cruzar essa linha de pedras.

Agora, como eu disse, quero que essa história pareça inocente, mas acredito que uma mudança muito importante aconteceu em razão desse acréscimo. Essa mudança é um movimento decisivo para a criação da realidade institucional. É nada menos do que o movimento decisivo para a criação daquilo que consideramos distintivo nas sociedades humanas, por oposição às sociedades animais. Eis a razão. Inicialmente, o muro desempenhou a função que lhe fora atribuída em virtude de sua estrutura física. Mas o que aconteceu na história, quando eu a modifiquei, foi que o muro agora desempenha sua função não em virtude de sua estrutura física, mas em virtude da aceitação ou reconhecimento coletivo, pelos indivíduos agindo coletivamente, de que o muro tem um determinado *status* e esse *status* vem acompanhado de determinada função. Desejo introduzir um termo para descrever os resultados dessa transição. Chamo essas funções de “funções de *status*”.

Acredito que essa mudança, a mudança da física para a aceitação coletiva de uma função de *status*, forma a estrutura conceitual básica subjacente à realidade institucional humana. Geral-

mente, o que acontece com as estruturas institucionais é que a estrutura não pode desempenhar sua função unicamente em virtude de suas características físicas, mas exige a aceitação coletiva. Em resumo, no que diz respeito às instituições humanas, as funções são funções de *status*.

### O exemplo do dinheiro

Talvez o caso mais evidente desse fenômeno seja o dinheiro. O dinheiro não pode desempenhar suas funções em virtude apenas da física. Não importa quantas funções tentemos atribuir à física, a física do dinheiro por si só – ao contrário da física de uma faca ou de uma banheira – não possibilita o desempenho da função. Para funções que não são funções de *status*, como as de uma banheira ou de uma faca, a física é essencial para o desempenho da função. A estrutura física permite que eu use minha banheira como banheira, e não como faca, e permite que eu use minha faca como faca, mas não como banheira. No entanto, com as funções de *status*, há uma ruptura entre, por um lado, a física do sistema e, por outro, o *status* e as funções que acompanham esse *status*.

Podemos ilustrar esses pontos refletindo sobre alguns aspectos da evolução do papel-moeda na Europa Ocidental. É comum os livros didáticos de economia dizerem que há três tipos de dinheiro. O primeiro tipo é o “dinheiro-mercadoria”, que é o uso de uma mercadoria considerada valiosa como tipo de dinheiro. Um sistema de dinheiro-mercadoria é essencialmente um sistema de permuta. O segundo tipo de dinheiro é o “dinheiro de contrato”. Tal dinheiro consiste em contratos que pagam o portador com alguma coisa de valor, quando este assim o solicita. O terceiro tipo de dinheiro é o “dinheiro *fiat*”. O dinheiro *fiat* só é dinheiro em virtude do fato de que algum agente poderoso, algum *fiat*, declarou que era dinheiro. O enigma é: o que esses três têm em comum que faz com que todos sejam dinheiro, e como funciona cada um?

Na evolução da moeda, o primeiro estágio era ter mercadorias de valor, geralmente ouro e prata, que podiam ser usadas em trocas ou como uma reserva de valor. O ouro e a prata não são valiosos intrinsecamente. A posse de “valor” é uma função imposta mas, nesse caso, a função é imposta em virtude dos aspectos físicos do objeto em questão. E, de fato, na época das

primeiras moedas de ouro e de prata, o valor da moeda era exatamente igual à quantidade de ouro e prata que ela continha. Os governos algumas vezes trapaceavam, mas em princípio era essa a idéia. Se a moeda fosse derretida, não perdia nada de seu valor. A impressão na moeda era apenas uma maneira de identificar seu valor indicando a quantidade de ouro ou prata que continha.

No entanto, sair por aí carregando ouro e prata é uma maneira bastante ineficaz de fazer negócio, e também bastante perigosa. Assim, na Europa da Idade Média, aqueles que possuíam ouro e prata consideravam mais seguro guardar o ouro e a prata com um “banqueiro”. O banqueiro lhes dava pedaços de papel ou outros tipos de documentos nos quais estava escrito que tais documentos podiam ser convertidos em ouro ou prata quando solicitado. Temos, portanto, uma mudança de dinheiro-mercadoria para dinheiro de contrato. Um pedaço de papel que substitui ouro é, hoje em dia, um contrato ao portador. Em algum momento, algum gênio descobriu que se podia aumentar a quantidade de dinheiro na economia emitindo mais contratos do que a quantidade real de ouro ou prata que se tinha e, contanto que todo mundo não corresse para o banqueiro ao mesmo tempo pedindo seu ouro ou sua prata, o sistema continuaria a funcionar tão bem como antes da mudança do dinheiro-mercadoria para o dinheiro de contrato. Os pedaços de papel, como se diz, valem ouro ou, no caso, também prata.

Finalmente, e essa evolução levou muito tempo, algum outro gênio descobriu que se podia esquecer o ouro e a prata e ficar apenas com os pedaços de papel. Essa é nossa atual situação, nas nações economicamente avançadas. Muitas pessoas ingênuas têm a ilusão de que a moeda americana é “garantida pelo ouro do Fort Knox”, mas a noção de garantia é ilusória. O que se tem, por exemplo, quando se tem uma nota de vinte dólares, é um pedaço de papel que funciona em razão de uma função de *status* que lhe foi imposta. A nota não tem valor de mercadoria, e não tem valor de contrato; é um caso puro de função de *status*.

Durante muito tempo, o Tesouro permitiu que se continuasse a ter a ilusão de que o pedaço de papel ainda era um contrato. Assim, por exemplo, está escrito na nota de vinte dólares do Banco Central que o Tesouro pagará ao portador, quando solicitado, a soma de vinte dólares. No entanto, se alguém fizesse questão do pagamento, a única coisa que obteria seria uma moeda equiva-

lente, como outra nota de vinte dólares do Banco Central. Hoje em dia, o Tesouro dos Estados Unidos abandonou essa hipocrisia, mas o fingimento ainda existe na Inglaterra, onde a nota de vinte libras contém uma promessa do diretor do Banco da Inglaterra para pagar ao portador a soma de vinte libras, quando solicitado.

O principal ponto que desejo demonstrar com essa discussão da evolução da moeda é que a mudança do dinheiro-mercadoria para o dinheiro *fiat* é uma mudança da atribuição de uma função em virtude da estrutura física para um caso puro de função de *status*. A atribuição de função de *status* tem a forma “X equivale a Y em C”. Determinados pedaços de papel, emitidos pela Casa da Moeda, com a autorização do Tesouro, simplesmente *equivalem a* dinheiro, ou seja, a “moeda legal para todas as dívidas públicas e privadas” nos Estados Unidos.

Como a realidade institucional pode ser tão poderosa

Até agora, descrevi um mecanismo bastante simples pelo qual impus funções de *status* a entidades, em virtude da intencionalidade coletiva, seguindo a fórmula geral “X equivale a Y em C”. Esse mecanismo parecerá muito simples e frágil para a criação de estruturas institucionais como governos, exércitos, universidades, bancos e outras, e ainda mais frágil se considerarmos instituições humanas gerais como a propriedade privada, o casamento e o poder político. Como um mecanismo tão simples pode gerar um aparato tão vasto? Penso que a forma genérica da resposta a essa pergunta pode ser enunciada de modo bastante simples. Ela envolve dois mecanismos. Em primeiro lugar, a estrutura “X equivale a Y em C” pode ser *reiterada*. Pode-se colocar uma função de *status* sobre a outra. O X em um nível pode ter sido o Y em um nível anterior, e pode-se transformar repetidamente elementos Y em elementos X que se transformam em outro Y e assim por diante. Além disso, nas sociedades complexas, o termo C (contexto) é normalmente um termo Y de um estágio anterior. Deixe-me dar alguns exemplos de como isso funciona.

Eu emito sons com a minha boca. Até aqui, este é um fato bruto: não há nada institucional sobre sons desse tipo. No entanto, como eu falo inglês e me dirijo a outras pessoas que também falam inglês, esses sons *equivalem* ao enunciado de uma frase em

inglês; eles são um aspecto da fórmula “X equivale a Y em C”. No entanto, ao enunciar essa frase em inglês, o termo Y do nível anterior funciona agora como elemento X no nível seguinte. O enunciado dessa frase em inglês com essas intenções e nesse contexto equivale, por exemplo, a fazer uma promessa. Mas esse termo Y, a promessa, é o termo X no nível seguinte. Fazer esse tipo de promessa nesse tipo de circunstâncias equivale a estabelecer um contrato. Reparem no que eu fiz. Tomei o termo bruto X – emiti os sons – e coloquei-o sobre outros termos Y aplicando repetidamente a fórmula. Y<sub>1</sub> se transforma em X<sub>2</sub>, que vale por Y<sub>2</sub>, que se torna X<sub>3</sub>, e assim por diante, até que chegemos ao ponto no qual estabeleci um contrato. Além disso, podemos supor que esse tipo de contrato, nesse tipo de circunstâncias, equivale a um casamento. E então, casar-se, por sua vez, equivale a qualificar-se para todo tipo de benefícios, obrigações, direitos, deveres e assim por diante. Esse é um mecanismo para se usar o aparato que cria estruturas sociais complexas. Simplesmente se repete, ou se reitera, o mecanismo muitas e muitas vezes. Além disso, em muitos casos, o termo C – o contexto – é por si só o produto de alguma imposição ou função de *status* anterior. Portanto, por exemplo, no estado da Califórnia uma pessoa só pode se casar se estiver diante de um funcionário habilitado. Mas ser um funcionário habilitado, embora seja um contexto C na aplicação das regras do casamento, é por si só o resultado da imposição de uma função de *status*. O termo C em um nível é um termo Y em outro. Algum indivíduo X foi, na circunstância C, certificado como o funcionário habilitado Y. Para resumir este ponto, um mecanismo para produzir estruturas complexas a partir de um mecanismo muito simples é a aplicação repetida do mecanismo.

Um segundo aspecto crucial do funcionamento das estruturas institucionais na vida real é que os fatos institucionais não existem isoladamente, mas em complexas inter-relações uns com os outros. Então, por exemplo, eu não tenho dinheiro apenas. Tenho *dinheiro* ganho como *empregado do estado da Califórnia*, e o tenho em minha *conta bancária*, que uso para pagar meus *impostos estaduais e federais*, bem como as *contas de companhias elétricas e de gás* e meu *cartão de crédito*. Reparem que, na frase anterior, todas as expressões em itálico são termos institucionais. Eles fazem referência a formas de realidade institucional ordenadas, variadas, interconectadas. Assim, somos capazes de usar

esse mecanismo simples para criar uma estrutura social extraordinariamente rica, por meio de operações encadeadas do mecanismo e de reiteraões complexas do mecanismo, colocando-as umas sobre as outras.

Mas tudo isso ainda pode parecer muito frágil. Como é possível podermos fazer tanto com tão pouco? A resposta a esta pergunta, mais uma vez, é muito complexa em seus detalhes, mas simples na forma geral. A resposta é que não temos classes de fatos brutos e institucionais separadas e mutuamente exclusivas. Toda a razão, ou grande parte da razão, para termos fatos institucionais é que assim temos um controle institucional dos fatos brutos. Assim, em uma troca recente que fiz, é verdade que apenas dei às outras pessoas pedaços de papel ou mostrei-lhes um pedaço de plástico, e eles apenas fizeram ruídos para mim com suas bocas e me deram outros pedaços de papel, mas o resultado é que, uma vez trocados os ruídos e os pedaços de papel, fui capaz de entrar em um avião e voar uma longa distância – uma mudança radical de minha localidade geográfica. De maneira similar, como resultado dessas funções de *status*, vivo em uma casa na qual de outra maneira não viveria. De maneira mais geral, em razão da atribuição de funções de *status*, pessoas são postas na cadeia, ou executadas ou vão para a guerra. Portanto, seria um mal-entendido supor que existem classes de fatos brutos e institucionais separadas, isoladas. Pelo contrário, temos interpenetrações complexas de fatos brutos e institucionais. De fato, a finalidade típica da estrutura institucional é criar e controlar fatos brutos. A realidade institucional é uma questão de poderes negativos e positivos – incluindo direitos, títulos, honra e autoridade, bem como obrigações, deveres, desonra e penalidades.

### Soluções para o problema e os enigmas

Com tudo isso em mente, vamos tentar resolver o principal problema e os três enigmas que mencionei no início do capítulo.

O problema principal era: como pode haver uma realidade social e institucional objetiva que seja a realidade que é apenas porque pensamos que é assim? A resposta é que a atribuição coletiva de funções de *status*, e acima de tudo seu reconhecimento e aceitação continuados durante longos períodos, pode criar e man-

ter uma realidade de governos, dinheiro, nações-estados, línguas, propriedades privadas, universidades, partidos políticos e milhares de outras instituições similares que podem parecer epistemologicamente tão objetivas quanto a geologia, como se fossem partes tão permanentes de nossa paisagem quanto as formações rochosas. No entanto, com a retirada da aceitação coletiva, tais instituições podem repentinamente vir abaixo, como testemunha o fantástico colapso do império soviético em questão de meses, a contar do *annus mirabilis* de 1989.

Passemos agora a nossos três enigmas.

Em primeiro lugar, e quanto à auto-referencialidade? Se o fato de se acreditar que o dinheiro é dinheiro faz parte da definição do dinheiro, o resultado não é que existe um paradoxo auto-referencial? Acredito que o paradoxo não é sério e que seja facilmente eliminável. É verdade que achamos natural dizer que parte do fato de algo ser dinheiro é ser julgado dinheiro. Mas a palavra *dinheiro* não funciona essencialmente na definição do dinheiro. Se algo é considerado e utilizado como meio de troca, estoque de valor, instrumento para o pagamento de dívidas e moeda válida em geral, então é dinheiro. Não precisamos da palavra *dinheiro* para afirmar esses fatos. A palavra *dinheiro* é apenas um substituto para um complexo conjunto de atividades intencionais, e é a capacidade de desempenhar um papel nessas atividades que constitui a essência do dinheiro. De maneira a pensar que algo é dinheiro, as pessoas não precisam usar a palavra *dinheiro* propriamente dita; podem pensar que a entidade em questão é um meio de troca, um estoque de valor, um mecanismo para pagar dívidas ou serviços prestados e assim por diante.

Nosso segundo enigma era: como esse mecanismo criado socialmente pode funcionar causalmente? Será que ele pode ter, de fato, algum efeito causal? A resposta já foi sugerida pelas observações que fiz anteriormente – a saber, que a aceitação coletiva é por si só um mecanismo para a criação de poder. Assim, tomando como exemplo um caso óbvio, se aceitamos coletivamente que alguém é presidente dos Estados Unidos, então, como tal, ele tem uma enorme quantidade de poder. Pode vetar projetos de lei do Congresso, está no comando das forças armadas americanas e pode executar muitos outros atos ligados ao exercício do poder. De fato, toda a realidade institucional trata, de uma maneira ou de outra, do poder: há poderes positivos, como os poderes da presidência, e há

poderes negativos, como o dever dos cidadãos de pagar impostos. Há poderes condicionais, como o direito do bateador de beisebol de avançar até a primeira base com a condição de ter rebatido quatro bolas, e há substitutos honoríficos de poder, como quando alguém recebe um título honorífico de uma universidade.

Nosso terceiro enigma era: qual o papel da linguagem na criação da realidade institucional? Um uso óbvio, mas mesmo assim intrigante, da linguagem na construção da realidade institucional é que, muitas vezes, podemos criar fatos institucionais com um proferimento performativo. Podemos contratar alguém dizendo: "Você está contratado." Podemos declarar guerra dizendo: "A guerra está declarada" e assim por diante, para um grande número de casos. De que maneira isso é possível? A resposta é que muitas vezes, em nossas regras constitutivas, o termo X é por si só um ato de fala. Assim, quando digo: "Por este instrumento, deixo meu carro como herança para meu sobrinho", num contexto apropriado, estou realmente deixando meu carro como herança para meu sobrinho. Dizer, no contexto adequado C, "A guerra está declarada", é declarar guerra. É criar o fato institucional de que existe um estado de guerra entre dois países. Então, um dos papéis da linguagem é facilmente explicado, que é o uso dos proferimentos performativos na criação de fatos institucionais. O que se quer mostrar, em geral, é que, quando um termo X é um ato de fala, a realização desse ato de fala é performativa na medida em que cria o fato institucional representado pelo termo Y.

Mas isso ainda não responde à pergunta mais profunda: por que razão sentimos, em geral, que a linguagem desempenha um papel diferente na realidade institucional do que aquele que desempenha na realidade física bruta? Como, na realidade institucional, podemos usar a linguagem não apenas para descrever, mas em parte para criar os próprios fatos descritos? A resposta que vou sugerir depende do fato de o aspecto simbólico da linguagem ser essencial para a constituição da realidade institucional de uma maneira que não é essencial para a realidade bruta, porque o movimento pelo qual concordamos em considerar que um termo X tem o *status* de Y já é um movimento simbólico. Discutiremos essa questão com mais detalhes no próximo capítulo.

Em nosso esforço para explicar a situação, eis até onde chegamos: há uma realidade que existe de forma totalmente independente de nós, uma maneira como as coisas são independentes dos

observadores, e nossas afirmações sobre essa realidade são verdadeiras ou falsas dependendo da exatidão com que representam a maneira como as coisas são.

Essa realidade consiste em partículas físicas em campos de força. As partículas são normalmente organizadas em sistemas maiores. Um desses sistemas é nosso pequeno sistema solar, incluindo nosso planeta natal como subsistema. Em nosso planeta, certos sistemas compostos principalmente de moléculas baseadas em carbono são sistemas vivos, que pertencem a espécies que se desenvolveram durante longos períodos. Alguns desses sistemas vivos são animais, alguns animais têm sistemas nervosos e alguns sistemas nervosos podem causar e sustentar a consciência. Animais conscientes, normalmente, têm intencionalidade.

Já que uma espécie é capaz de consciência e intencionalidade, a intencionalidade coletiva não é um grande passo. Meu palpite é que todas as espécies animais conscientes e intencionais têm alguma forma de intencionalidade coletiva, mas não conheço etologia e biologia animal o suficiente para que isso seja mais do que um palpite. Com a intencionalidade coletiva, uma espécie tem automaticamente fatos sociais e realidade social.

A consciência e a intencionalidade são partes reais do mundo real, independentes dos observadores, mas conferem aos animais a capacidade de criar fenômenos dependentes dos observadores. Entre esses fenômenos relativos aos observadores estão as funções. Muitas espécies têm a capacidade de atribuir funções a objetos. Uma capacidade aparentemente exclusiva dos seres humanos é a habilidade de atribuir funções de *status* e, assim, criar fatos institucionais. Funções de *status* exigem linguagem, ou pelo menos uma capacidade de simbolização semelhante à linguagem.