

# **John Searle e a ontologia do mundo social: subsídios para uma teoria acerca do objeto do conhecimento jurídico**

## **John Searle and the ontology of the social world: Groundwork for a theory on the object of legal science**

Marcelo Araujo<sup>1</sup>  
UERJ-CNPq/UFRJ

**Resumo:** A teoria de Searle sobre a ontologia dos objetos do mundo social permite explicarmos a existência de coisas como “leis” e “direitos” sem recorrermos à suposição de que existam leis ou direitos “naturais”. O objetivo deste artigo é apontar para algumas consequências da teoria de Searle para a filosofia do direito. Como pretendo mostrar, é possível caracterizarmos a teoria de Searle, quando aplicada à ontologia dos objetos do conhecimento jurídico, como uma versão do positivismo legal.

**Palavras-chave:** Searle, direito, positivismo legal, ontologia social, direitos humanos.

**Abstract:** Searle’s theory on the ontology of the social world affords reasons to explain the existence of such things as “laws” and “rights” without the assumption that there are any “natural” rights. In this article, I intend to point out some consequences Searle’s theory has in the field of philosophy of law. As I intend to show, it is possible to describe Searle’s theory as a version of legal positivism.

**Key words:** Searle, law, legal positivism, social ontology, human rights.

---

<sup>1</sup> UERJ-CNPq/UFRJ. Rua São Francisco Xavier, 524, 20550-013, Rio de Janeiro, RJ, Brasil./Rua Moncorvo Filho, 8, 20211-340, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: marcel@pobox.com

## Introdução

Embora tenha se destacado nas últimas décadas como um dos mais importantes filósofos da linguagem, John Searle, em seus trabalhos mais recentes, vem apresentando importantes contribuições na tentativa de esclarecer a natureza dos *objetos* do mundo social. Algumas das teses fundamentais de sua “ontologia social” já haviam sido discutidas em seus primeiros trabalhos, tais como, por exemplo, *Minds, Brains, and Science* (1984), e *Speech Acts* (1969), mas é em *The Construction of Social Reality* (1995) que Searle discute de modo mais sistemático sua teoria sobre a ontologia do mundo social (Searle, 1984, p. 71- 85, 1969, p. 50-53, 175-98). Pretendo discutir aqui os principais argumentos de Searle em favor dessa teoria. Minha intenção é destacar como o objeto do conhecimento jurídico pode ser caracterizado, a partir da teoria de Searle, como um construto social, e *apenas* como um construto social. Uma das consequências da teoria acerca dos objetos do mundo social, tal como ela é defendida por Searle, é a constatação de que, na verdade, não há no mundo objetos tais como direitos e leis *naturais*, mas apenas direitos e leis *positivas*. Isso não significa, no entanto, que não possamos dispor de nenhum tipo de parâmetro moral para avaliarmos a legitimidade – a qualidade moral – do direito, mas apenas que esse parâmetro, por sua vez, tem de ser caracterizado também em termos de construtos sociais.

## Filosofia da sociedade

Ao apresentar uma teoria sobre a ontologia do mundo social, Searle tem uma pretensão bastante ambiciosa, a saber: a de proporcionar os fundamentos de uma nova disciplina filosófica, a qual denomina “filosofia da sociedade” (Searle, 2001, p. 15). Segundo Searle, os fundadores das ciências sociais no século XIX, Max Weber, Émile Durkheim e Georg Simmel, não dispunham, em seu tempo, de “ferramentas conceituais” para responder de modo mais satisfatório as questões mais fundamentais das ciências sociais. Em particular, faltava-lhes ainda uma teoria sobre atos de fala e sobre o conceito de intencionalidade coletiva (Searle, 1995, p. xii).

O ponto de partida de Searle consiste em chamar atenção para a diferença entre dois tipos de objetos: objetos que são, por um lado, *observer independent* (O.I.), e objetos que são, por outro lado, *observer dependent* ou *observer relative* (O.R.). Os primeiros existem independentemente da existência de qualquer instituição humana, ao passo que os segundos existem apenas no contexto de certas instituições humanas. Exemplos de objetos do primeiro tipo são: montanhas, planetas, árvores, partículas atômicas, etc. É claro que precisamos de algumas instituições humanas para nos referir a tais objetos, pois sem a *linguagem* não poderíamos descrever os movimentos planetários, nem a estrutura da matéria, nem falarmos sobre montanhas. Entretanto, essas coisas continuam existindo, independentemente do modo como nos referimos a elas. Podemos, por assim dizer, “recortar” o mundo de diferentes maneiras, dando nomes arbitrários a diferentes “recortes” do mundo, mas daí não se segue que não exista um mundo ontologicamente independentemente do modo como nos referimos a ele, ou a diferentes partes dele. Nesse sentido, Searle se compromete claramente com uma concepção *realista* acerca da natureza do mundo físico. Por outro lado, há também no mundo uma diversidade de objetos cuja existência depende da existência de instituições humanas. Exemplos de objetos do segundo tipo são: leis, direitos, o casamento, dinheiro, universidades, Estados, contratos, cartões de crédito, decretos, estatutos, etc. De modo geral, a existência de objetos que são O.R. depende da existência de objetos que são O.I.

Uma nota de 10 reais, por exemplo, só existe enquanto dinheiro no contexto de certas instituições humanas. Trata-se, portanto, de um objeto O.R. Por outro lado, sua existência depende também de uma espécie de suporte material, como um pedaço de papel, ou uma pequena chapa de metal, ou mesmo partículas magnetizadas sobre um cartão de plástico. Esse suporte material, evidentemente, é O.I. Para Searle, a distinção entre O.I. e O.R. é importante, pois a distinção entre as ciências naturais e as ciências sociais diz respeito aos tipos de objetos que elas examinam. Os objetos de que se ocupam as primeiras são, de modo geral, O.I., ao passo que os objetos de que se ocupam as ciências sociais são O.R. (Searle, 1999, p. 116. Ver também Searle, 1984, p. 79, 84). Do fato de existirem objetos que são O.R. não se segue, porém, que eles não existam de modo objetivo, ou que não possamos ter um conhecimento objetivo acerca desse tipo de objeto (Searle, 1995, p. 9-13. Ver também Searle, 2001, p. 17, 1984, p. 78).

Searle distingue dois diferentes sentidos do termo “objetivo” e, por extensão, também dois sentidos do termo “subjetivo”: um sentido *epistemológico*, e um sentido *ontológico*. Em seu sentido epistemológico, o termo “objetivo” qualifica proposições, ou frases declarativas. Isso significa dizer que, em seu sentido epistemológico, os termos “objetivo” e “subjetivo” são usados para qualificarmos o nosso discurso sobre a realidade, e não a própria realidade. Consideremos as seguintes proposições:

- (a) “Monet viveu em Paris” = *epistemologicamente objetivo*
- (b) “Monet foi um pintor magnífico” = *epistemologicamente subjetivo*

A verdade da primeira proposição não depende de nenhum tipo de atitude ou sentimento de quem a profere. A verdade da segunda proposição, por outro lado, depende de sentimentos, atitudes e, de modo geral, de certas expectativas pessoais que a pessoa que profere a frase tem com relação a um pintor. Por outro lado, em seu sentido ontológico, os termos “objetivo” e “subjetivo” designam uma propriedade de entidades ou coisas, por oposição a proposições ou frases declarativas. Nesse caso, objetividade e subjetividade dizem respeito ao modo de existência dos objetos. Searle se refere a sentenças epistemologicamente objetivas como dizendo respeito a “propriedades intrínsecas” da realidade. Como ele afirma: “Características intrínsecas da realidade são aquelas que existem independentemente de quaisquer estados mentais, exceto os próprios estados mentais, que são também características intrínsecas da realidade” (Searle, 1995, p. 12).<sup>2</sup> Consideremos os seguintes exemplos:

- (c) “Monte Everest” = *ontologicamente objetivo*
- (d) “Minha dor nas costas” = *ontologicamente subjetivo*

A existência do Monte Everest não depende do fato de ele ser observado ou escalado por pessoas, muito embora seja arbitrária a referência a uma determinada porção de nosso planeta por meio da expressão “Monte Everest”. Mas a minha dor nas costas existe apenas na medida em que eu também existo. Há uma relação importante entre esses dois tipos de objetividade, e de subjetividade. Como afirma Searle: “[...] podemos fazer afirmações epistemologicamente subjetivas sobre entidades que são ontologicamente objetivas, e similarmente, podemos fazer afirmações epistemologicamente subjetivas sobre entidades que são ontologicamente subjetivas” (Searle, 1995, p. 8). Podemos, assim, fazer as seguintes combinações:

<sup>2</sup> Todas as citações foram por mim traduzidas a partir do original em inglês.

	ontologicamente objetivo	ontologicamente subjetivo
epistemologicamente objetivo	[a] “O <i>sol</i> é maior que a <i>Terra</i> .”	[b] “O paciente tem muita <i>dor</i> .”
epistemologicamente subjetivo	[c] “O <i>sol</i> é lindo pela manhã.”	[d] “A <i>dor do paciente</i> é mais importante que a <i>minha dor</i> .”

A sentença [a] é epistemologicamente objetiva, pois a sua verdade ou falsidade não depende dos sentimentos, atitudes, etc. de quem a profere. Além disso, ela trata de dois objetos (o sol e a Terra) que existem de modo ontologicamente objetivo. A sentença [b] é epistemologicamente objetiva: ela não diz respeito a sentimentos pessoais ou atitudes subjetivas de quem a profere, mas ao fato de uma pessoa ter muita dor. A sentença [c] é epistemologicamente subjetiva, pois exprime um sentimento pessoal de quem a profere, mas ela trata de um objeto cuja existência não depende da existência de quem a profere; a existência do objeto em questão (o sol) é ontologicamente objetiva. A sentença [d] é epistemologicamente subjetiva, pois exprime uma posição pessoal que aquele que a profere tem relativamente a dois objetos cuja existência é ontologicamente subjetiva (a dor do paciente, e à sua própria dor). Tanto as ciências naturais quanto as ciências sociais erguem pretensão de objetividade epistemológica. A tese de Searle, no entanto, é que o estatuto ontológico de seus respectivos objetos difere bastante um do outro. Enquanto o objeto das ciências naturais é ontologicamente objetivo, o objeto das ciências sociais – incluindo o direito – é ontologicamente subjetivo. Vejamos melhor esse ponto.

## Objetos socialmente constituídos

A teoria de Searle sobre a ontologia do mundo social se articula em torno de três conceitos básicos: (i) atribuição de funções; (ii) intencionalidade coletiva; e (iii) regras de constituição. Vejamos como Searle elucida cada um desses conceitos.

### (i) Atribuição de funções

Seres humanos têm a capacidade de atribuir funções a objetos que, por si só (ou por natureza) não teriam função alguma. Na verdade, a tese de Searle é que não existem funções naturais (Searle, 2001, p. 23. Ver também Searle, 1995, p. 14). Mesmo objetos com relação aos quais poderíamos ter, em princípio, a impressão de encontrarmos uma espécie de “função natural”, na verdade somente adquirem uma função na medida em que temos certas expectativas com relação a eles. O coração, nesse sentido, constitui um exemplo paradigmático, pois parece inegável que sua “função natural” seja a de bombear o sangue através de uma diversidade de veias e artérias. Por essa razão, assumimos mesmo que certas funções são “descobertas” pela ciência, e não que elas sejam simplesmente atribuídas pelos cientistas a certos objetos. No entanto, como Searle procura mostrar, funções não podem ser simplesmente “descobertas”; elas são atribuídas a certos objetos ou organismos em virtude de certas expectativas que temos com relação a eles. Como Searle afirma:

Mas nós descobrimos essas funções [na biologia] apenas sob o pano de fundo da pressuposição de certas normas. Temos de assumir que a vida e a sobrevivência têm um valor, e é a partir da pressuposição da norma, a partir da premissa segundo a qual a vida, a sobrevivência e a reprodução são valiosas que podemos dizer tais coisas como que a função do coração é bombear sangue (Searle, 2001, p. 23).

É bem verdade que o que descrevemos em termos “funcionais” poderia também ser descrito em termos “causais”. No entanto, há uma diferença importante entre frases como (i) “O coração *causa* o bombeamento do sangue” e (ii) “A *função* do coração é bombear o sangue.” O tipo de relação em questão expressa pela primeira frase (uma relação de causalidade) não é O.R. Como Searle afirma: “Causalidade é independente do observador; o que a função adiciona à causalidade é a normatividade ou teleologia. Mais precisamente, a atribuição de função a relações causais situa as relações causais em uma teleologia pressuposta” (Searle, 1999, p. 122. Ver também Searle, 1995, p. 15). É apenas em contextos em que o conceito de função é introduzido que podemos avaliar normativamente uma determinada atividade. Enquanto simplesmente assumimos que o coração *causa* a circulação do sangue, não podemos ainda nos decidir sobre se um determinado coração é *bom* ou não; ou se o coração de um paciente é *melhor* do que o de outro paciente; ou ainda, se uma certa substância química é *boa* ou não para o coração. Uma avaliação normativa somente é possível se assumirmos que o coração não apenas causa o bombeamento, mas que sua função seja a de bombear o sangue. Como Searle afirma em *The Construction of Social Reality*: “[...] uma vez que se tenha introduzido a noção de função, introduz-se a normatividade” (Searle, 2001, p. 24). O mesmo ponto é enfatizado em outros textos de Searle:

A atribuição funcional introduz a normatividade. Podemos, por exemplo, falar sobre corações melhores ou piores, doenças do coração, etc. A normatividade é a consequência do fato de a atribuição funcional situar fatos causais em uma teleologia (Searle, 1999, p. 122).

Assim como atribuímos uma função para o coração, podemos também atribuir uma diversidade de funções para pedras, para cachorros, para árvores, para o ar, etc. Mas isso, evidentemente, dependerá das expectativas que temos com relação a cada um desses objetos. É importante notarmos ainda que, em alguns contextos, a expressão “atribuição de função” pode não ser muito adequada. Não é que “atribuamos”, por exemplo, a um martelo a função de cravar pregos na parede, pois um martelo somente existe enquanto martelo na medida em que ele puder ser usado para tais fins. Isso ocorre porque construímos alguns objetos para exercerem de fato tais e tais funções, diferentemente de objetos dos quais nos apropriamos para exercerem essas funções, i.e., diferentemente, por exemplo, de uma pedra que poderíamos empregar, no lugar de um martelo, para afixar pregos na parede (Searle, 1995, p. 14). Nesse segundo caso, atribuímos à pedra a função de pregar pregos na parede, ao passo que, no primeiro caso, criamos um objeto específico para desempenhar essa função. No primeiro caso, a existência do objeto, enquanto objeto de um determinado tipo, não pode ser desvinculada da função que ele desempenha. Vejamos agora o segundo conceito-chave para a compreensão da teoria de Searle acerca dos objetos do mundo social, a saber: o conceito de intencionalidade coletiva.

### **(ii) Intencionalidade coletiva**

Searle define o conceito de intencionalidade nos seguintes termos: “[...] ‘intencionalidade’, para repetir, é o termo geral para todas as várias formas pelas quais a mente pode ser direcionada a, ou ser sobre, ou de, objetos e estado de coisas no mundo” (Searle, 1999, p. 85). O conceito de intencionalidade é discutido por Searle de modo bastante sistemático em sua obra de 1983, *Intentionality*. Mas, em trabalhos posteriores, Searle defende uma tese mais controversa acerca do fenômeno da intencionalidade, pois assume que existe não apenas intencionalidade individual, mas também “intencionalidade coletiva”. O fenômeno da intencionalidade coletiva é

ilustrado por Searle através do exemplo de uma orquestra tocando uma determinada composição. Durante o tempo em que a orquestra toca, ocorre o fenômeno da intencionalidade coletiva, pois os músicos não estão simplesmente tocando individualmente com o fim de chegar à execução coletiva de uma composição. Não é também por obra do acaso que, tocando uns independentemente dos outros, os músicos executam uma sinfonia. O comportamento de cada músico, tomado individualmente, só pode ser explicado a partir de um fenômeno mais básico, que seria o fato de eles estarem participando de um empreendimento cooperativo. Searle distingue “comportamento genuinamente cooperativo” de “comportamento que apenas calha de ser coordenado com o comportamento de outras pessoas” (Searle, 2001, p. 24). A tese de Searle é que a intencionalidade coletiva não pode ser reduzida à intencionalidade individual. Com outras palavras, a tentativa de se explicar *we-intentionality* (“nós-intencionalidade”) em termos de *I-intentionality* (“eu-intencionalidade”) envolve um problema que ele denomina o problema das “crenças mútuas”. A dificuldade que o recurso à ideia de “crenças mútuas” envolve poderia ser ilustrada através do exemplo de um empreendimento cooperativo simples como o de duas pessoas – A e B – empurrando conjuntamente um carro. Isso que A e B estão fazendo poderia ser explicado, em princípio, do seguinte modo: A acredita que B tem a intenção de empurrar o carro; B acredita que A tem a intenção de empurrar o carro; A acredita que B acredita que A tem a intenção de empurrar o carro; B acredita que A acredita que B tem a intenção de empurrar o carro. Searle, no entanto, rejeita esse tipo de explicação. Sua tese é que, nessas circunstâncias, a *we-intentionality* é um fenômeno mais básico do que a *I-intentionality*. Como ele afirma:

A forma irredutível da intencionalidade em minha cabeça, quando estamos fazendo algo coletivamente, é “nós-intencionamos”. E eu não tenho de reduzir isso a um “eu-intenciono” e um conjunto de crenças mútuas. Pelo contrário, eu tenho o “eu-intenciono” que tenho precisamente porque tenho um “nós-intencionamos” (Searle, 2001, p. 26).<sup>3</sup>

A mesma tese é defendida em outros textos: “Quando quer que vejamos pessoas cooperando, temos intencionalidade coletiva [...] Quero dizer, isso é o fundamento de todas as atividades sociais” (Searle, 1999, p. 120). E, em *The Construction of Social Reality*, Searle afirma o seguinte com relação a esse ponto:

O elemento crucial na intencionalidade coletiva é um senso de se estar fazendo (querendo, acreditando, etc.) alguma coisa em conjunto, e a intencionalidade individual que cada pessoa tem é derivada a partir da intencionalidade coletiva que elas compartilham (Searle, 1995, p. 24-25).

A maior parte dos conflitos humanos, por paradoxal que possa parecer, envolve, de algum modo, um certo nível de cooperação, i.e., de intencionalidade coletiva (Searle, 1999, p. 120). Duas pessoas brigando, ou dois países em guerra, por exemplo, são tipos de atividades nas quais os participantes se engajam em termos de “nós-intencionalidade”: *nós* estamos brigando, *nós* estamos em guerra, etc. Qualquer “fato social” envolve, segundo Searle, intencionalidade coletiva. Contudo, é importante notarmos agora que o conceito de “fatos sociais” não deve ser confundido com o conceito de “fatos institucionais”. Trata-se de uma importante distinção, pois é apenas no contexto de *instituições* que podemos falar em *objetos* do mundo social. A mera existência de relações sociais, por si, ainda não garante a existência de objetos sociais:

<sup>3</sup> Ver também Searle (1995, p. 23ss.) e Fotion (2000, p. 182).



Por estipulação usarei daqui em diante a expressão 'fato social' para me referir a qualquer fato envolvendo intencionalidade coletiva. Assim, por exemplo, o ato de duas pessoas saírem para caminhar juntas é um fato social. Uma subclasse especial dos fatos sociais são fatos institucionais, fatos envolvendo instituições humanas. Assim, por exemplo, o fato de essa folha de papel ser uma nota de 20 dólares é um fato institucional (Searle, 1995, p. 26).

Existem vários tipos de animais que são capazes de cooperarem entre si de tal maneira que a cooperação mútua, entre eles, envolve um determinado grau de intencionalidade coletiva. A produção de fatos sociais, nesse sentido, não é exclusividade de seres humanos. No entanto, apenas seres humanos são capazes de criar *instituições* sociais. O conceito de "fatos institucionais" já é examinado por Searle em uma de suas primeiras obras, *Speech Acts*, onde ele faz uma distinção entre "fatos brutos" e "fatos institucionais" (Searle, 1969, p. 50-53). Fatos brutos são ontologicamente objetivos. A existência de fatos brutos, assim, não está subordinada a um sistema de regras institucionalizadas. Fatos institucionais, por outro lado, são constituídos através do que Searle denomina "regras de constituição" (Searle, 1969, p. 52). Essas regras têm a seguinte forma geral: "X conta como Y no contexto C". Searle elucida o significado dessa regra nos seguintes termos: "[...] tal-e-tal conta como tendo o status disso-ou-daquilo [...] Assim, no contexto do jogo de xadrez, tal-e-tal movimento por parte de uma certa peça com essa forma conta como um movimento do cavalo" (Searle, 1999, p. 124. Ver também Searle, 1969, 33ss.). O conceito de regras de constituição é fundamental para a compreensão do modo de existência dos objetos do mundo social. Vejamos melhor esse ponto.

### **(iii) Regras de constituição**

Regras de constituição são diferentes das regras que regulam a conduta das pessoas. Regras de trânsito, por exemplo, servem para regular a conduta das pessoas no trânsito, mas elas não criam o trânsito, compreendido como um fluxo de automóveis sobre uma determinada via. Como afirma Nick Fotion: "Enquanto regras reguladoras nos dão alguma coisa nova a partir do que já existe, regras de constituição parecem nos dar algo novo a partir do nada" (Fotion, 2000, p. 188). As regras de trânsito tornam o fluxo de automóveis mais eficaz, tendo em vista o fim compartilhado de nos deslocarmos em nossos veículos do modo mais seguro e mais rápido possível. As regras de trânsito, assim, não são anteriores ao próprio trânsito. As regras do jogo de xadrez, por outro lado, são bem diferentes: elas são regras de constituição. Nesse caso, as regras não servem para regular uma atividade que já existiria anteriormente à criação das próprias regras. Com efeito, as regras criam (ou constituem) a própria atividade em questão. Como Searle afirma:

[...] a própria possibilidade de jogarmos xadrez depende da existência das regras do xadrez, pois jogar xadrez consiste em agir de acordo com pelo menos um certo subconjunto de regras do xadrez. [...] Regras de constituição também regulam, mas elas fazem mais do que regular; elas constituem a própria atividade que elas regulam no modo que eu sugeri. A distinção entre fatos brutos e fatos institucionais, eu sustentei e continuo sustentando aqui, somente pode ser explicada integralmente em termos de regras de constituição, pois fatos institucionais somente existem no contexto de sistemas de tais regras (Searle, 1999, p. 123).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ver também Searle (1995, p. 28) e Fotion (2000, p. 185).

Dessa forma, “regras de constituição”, “atribuição de função” e “intencionalidade coletiva” constituem os principais conceitos em torno dos quais se articula a teoria social de Searle. Vejamos agora, mais precisamente, de que modo Searle procura mostrar como esses três conceitos se inter-relacionam em sua explicação acerca da existência dos objetos do mundo social, i.e., objetos tais como leis, decretos, dinheiro, casamentos, etc.

## Instituições sociais

Inicialmente, Searle examina o modo como indivíduos atribuem funções a diversos objetos do mundo natural. Um indivíduo pode, por exemplo, utilizar um pedaço de tronco como alavanca. É desnecessário dizer que um pedaço de tronco somente existe como alavanca se houver alguém que o use para esse fim. O que ocorre nesse contexto é uma atribuição de função. O passo seguinte consiste em pensarmos não apenas em um indivíduo, mas alguns indivíduos utilizando em conjunto um mesmo pedaço de tronco como alavanca. Este empreendimento cooperativo somente é possível através da “intencionalidade coletiva” (Searle, 2001, p. 29). Como Searle afirma: “E se um indivíduo pode atribuir função usando intencionalidade individual, não é difícil imaginar que vários indivíduos possam atribuir funções coletivamente” (Searle, 1999, p. 124). É importante notarmos que, até aqui, não há razão ainda para falarmos em *instituições* sociais, muito embora a cooperação com vistas à utilização coletiva de um tronco como uma alavanca possa ser considerada um fenômeno social.

Em seguida, Searle considera um outro caso de atribuição de função e intencionalidade coletiva. O exemplo ao qual ele se refere é o de um muro, construído para proteger alguns indivíduos das incursões de um outro grupo de indivíduos. A proteção é proporcionada pelas propriedades físicas *A* (altura) e *L* (largura) do muro. É importante notarmos que as propriedades *A* e *L*, por si só, não são suficientes para descrevermos o objeto em questão como sendo um muro, pois um outro objeto que contenha as propriedades *A* e *L* “contará” como um muro somente em contextos em que indivíduos o utilizem para separar uma determinada região em duas partes distintas. Suponhamos agora, como sugere Searle, que, gradualmente, o muro se decomponha a ponto de restar dele apenas uma marca linear no chão, onde antes se via um muro. A marca no chão, evidentemente, não possui as propriedades *A* e *L*, i.e., as propriedades que, antes, impediam que um grupo de indivíduos interferisse na vida de um outro grupo de indivíduos. No entanto – e esse passo agora é decisivo para o argumento de Searle – os indivíduos podem, em algumas circunstâncias, continuar se *comportando* como se a linha sobre o chão estivesse no lugar do muro. Com outras palavras, eles podem *aceitar* ou *reconhecer* a linha no chão como uma *fronteira* separando duas áreas diferentes. A marca no chão exerce a mesma função que o muro, sem, no entanto, possuir as propriedades físicas *A* e *L* do muro. Como Searle afirma: “[...] nós imaginamos que o muro continua desempenhando sua função, mas não mais em virtude de sua estrutura física. Ele desempenha sua função em virtude do fato de que ele tem um certo status reconhecido” (Searle, 2001, p. 30. Ver também Searle, 1999, p. 125). O que está em questão nesse contexto é a aplicação de uma regra de constituição: *X* (uma linha no chão) “conta como” *Y* (uma fronteira) em *C* (no contexto dos dois grupos em questão). Como Searle afirma:

Esta linha de pedras, que é tudo que restou do muro, agora conta como uma fronteira. Ela tem um status deontico, ela agora conta como uma forma de poder, que ela exerce não em virtude de sua estrutura física, mas em virtude de atribuição de função (Searle, 2001, p. 30).



Searle denomina *status function* esse tipo de função que existe unicamente porque “reconhecemos” ou “aceitamos” que um determinado objeto (uma linha no chão) tenha o *status* de um outro objeto (um muro). Esse conceito, fundamental em sua ontologia da realidade social, é definido de modo mais preciso nos seguintes termos: “Uma *status function* é uma função que uma entidade desempenha não em função de sua estrutura física apenas, mas em virtude da imposição ou reconhecimento da entidade em questão como tendo um certo *status*” (Searle, 1999, p. 125; Araujo, 2009a). A existência de *status function* é fundamental para a existência de instituições sociais: “Onde instituições humanas estão em jogo, a função, resumindo, é uma *status function*” (Searle, 1999, p. 126). Essa distinção entre objetos que têm, de fato, propriedades do tipo *A* e *L* e objetos que são reconhecidos *como* se tivessem tais propriedades é também fundamental para o modo como Searle distingue as ciências naturais das ciências sociais: “As ciências sociais são, de modo geral, sobre os vários aspectos da intencionalidade” (Searle, 1984, p. 82).

## Dois aspectos de instituições sociais

Searle procura então chamar atenção para dois aspectos inter-relacionados da realidade institucional. O primeiro deles é a intercambialidade dos termos da regra de constituição; o segundo diz respeito à interconexão entre os fatos do mundo institucional.

### (i) Intercambialidade de *X* e *Y*

Já vimos que a forma básica da regra de constituição é: “*X* conta como *Y* em *C*”. No entanto, o que conta como *Y* em um dado contexto *C*<sub>1</sub>, pode contar como *X* em um contexto *C*<sub>2</sub>. Consideremos, por exemplo, o seguinte esquema:

<i>X</i>	<i>conta como</i>	<i>Y</i>	<i>Em C</i>
uma sequência de sons	→	<i>proposição</i> <sub>1</sub>	em língua portuguesa
<i>proposição</i> <sub>1</sub>	→	<i>promessa</i> <sub>1</sub>	em almoço de negócios
<i>promessa</i> <sub>1</sub>	→	<i>suborno</i>	em países que proíbem legalmente <i>promessa</i> <sub>1</sub>

Uma determinada sequência de sons conta como a proposição “Joaquim, vou lhe dar uma garrafa de uísque” no contexto da língua portuguesa. No contexto de uma outra língua, a mesma sequência de sons não contaria como uma *proposição*.<sup>5</sup> Essa mesma proposição, quando proferida, por exemplo, em um almoço de negócios, passa a contar como uma *promessa*. E essa promessa, quando feita, por exemplo, com o objetivo de obter ilegalmente algum tipo de benefício, conta como um caso de *suborno*. É interessante notar ainda que essa sobreposição de atribuições de

<sup>5</sup> É bem verdade que, mesmo sem saber, por exemplo, chinês, eu poderia inferir que uma sequência de sons, quando emitida por um chinês, é *uma* proposição da língua chinesa. Eu reconheceria, portanto, um objeto *X* (uma sequência de sons) como *Y* (uma proposição). Mas, nesse caso, eu não sou capaz de *compreender* a proposição, o que me impede, portanto, de excluir a possibilidade de o chinês, na verdade, estar emitindo uma sequência aleatória de sons sem sentido.

funções, nesse exemplo relativamente simples, ocorre em um contexto em que já se apresentam outras atribuições de funções. Certos tipos de substâncias contam como *alimentos* para determinados seres vivos. E certos alimentos, consumidos em determinados locais e em determinados horários do dia, contam como *almoço*; e um almoço, quando realizado em companhia de outras pessoas, tendo em vista determinados fins, conta como um *almoço de negócios* ou *reunião*. Como Searle afirma:

[...] a estrutura “X conta como Y em C” pode ser *iterada* [*iterated*]. Podemos acumular uma *status function* sobre outra. O termo X em um nível pode ter sido um termo Y em nível anterior, e podemos continuar transformando repetidamente os termos Y em termos X que contam, por sua vez, como um outro Y sobre cada um deles. Além disso, em sociedades complexas, o termo C (contexto) é tipicamente um termo Y de um estágio anterior (Searle, 1999, p. 129).

Objetos do mundo social tais como promessas, crimes, almoços de negócios, etc. não existem independentemente da existência de certos “fatos brutos” (proteínas, sais minerais, ruídos passíveis de serem percebidos e interpretados por seres humanos, etc.), mas eles podem, ainda assim, ser conhecidos de modo epistemologicamente objetivo. Segundo Searle, sua teoria acerca da realidade do mundo social elucida também de que modo coisas como direitos e obrigações passam a existir. No exemplo sugerido acima – sobre a constituição de uma fronteira entre dois grupos –, alguns indivíduos poderiam passar a reconhecer a existência de uma fronteira, demarcada através de uma linha de pedras onde antes existia um muro, *como se fosse* ainda o mesmo muro dividindo as duas regiões. Nesse caso, já está presente de modo bastante claro a vigência de certas ideias normativas. Com efeito, a fronteira representa para os dois grupos uma norma que, mesmo que não seja formulada de modo explícito, exprime algumas coisas que eles podem, e algumas coisas que eles não podem fazer. Na tentativa de garantir que a fronteira demarcando as duas regiões não seja ultrapassada por membros de um ou outro grupo, os dois grupos podem, em vez de reedificar o antigo muro, criar uma nova instituição, a saber: eles podem criar *leis* que proíbem que a fronteira seja cruzada, e *punições* (pena de morte, por exemplo) para aqueles que a atravessam. Nesse novo contexto, um “fato bruto” – a interrupção da vida de uma pessoa – passa a contar como uma punição. Searle chega mesmo a sustentar que toda realidade institucional envolve, de um modo ou outro, a utilização de poder (Searle, 1999, p. 133. Ver também Searle, 1995, p. 94-99).

#### (ii) *Interconexão entre fatos institucionais*

Os fatos do mundo institucional não existem isoladamente uns dos outros, nem isoladamente de fatos brutos (Searle, 1999, p. 130). O ponto para o qual Searle chama atenção aqui é que fatos brutos não constituem apenas uma espécie de suporte para a emergência de fatos institucionais. Como ele afirma: “Estamos falando sobre uma estrutura cujo ponto central não consiste apenas em conferir poder a outras estruturas institucionais, mas em controlar a realidade bruta” (Searle, 2001, p. 33-34). Por essa razão, não faria sentido assumirmos que fatos institucionais possam existir de modo isolado de fatos brutos.

## A questão da normatividade

Como podemos ver, o objetivo de Searle é oferecer uma análise adequada da ontologia do mundo social. Fazem parte do mundo social coisas como: direitos, obrigações, leis, contratos, promessas, punições, etc. Esses tipos de objetos foram tradicionalmente investigados no contexto da filosofia política, da ética e da filosofia

do direito. Mais especificamente no âmbito da filosofia do direito, o jusnaturalismo (ou doutrina do direito natural) foi tradicionalmente concebido como um tipo de teoria que assumiu que haveria alguns “fatos brutos” que teriam um caráter normativo, a saber: leis e direitos *naturais*. No entanto, a suposição de que, na verdade, não existem objetos como leis e direitos *naturais*, mas apenas leis e direitos *positivos* (leis e direitos criados em contextos sociais específicos) contribuiu para que o objeto da ciência do direito passasse a ser compreendido como um exame acerca das circunstâncias institucionais que tornam possível a existência de leis e direitos, deixando em aberto a questão sobre o modo como leis e direitos poderiam ser moralmente avaliados. Esse modo de compreensão do objeto próprio da ciência do direito, como se sabe, é bastante característico do que se convencionou denominar de “positivismo legal”. Para o positivismo legal, assim, a questão sobre o que torna possível a existência do direito deveria ser conceitualmente separada da questão sobre as condições que tornam o direito legítimo. Mas – poderíamos nos perguntar – por que, a partir de uma determinada época na tradição do pensamento jurídico, pareceu importante dissociar uma questão da outra?

A questão sobre o estatuto ontológico do direito foi dissociada da questão acerca da moralidade do direito porque o parâmetro para a avaliação moral do direito positivo foi, durante muito tempo, tradicionalmente compreendido em termos de leis e direitos *naturais*. Seria por apelo à ideia de direitos e leis naturais que o direito positivo deveria ser moralmente avaliado. Mas como o conceito de direitos e de leis *naturais* envolve uma série de dificuldades epistemológicas e metafísicas, pareceu relevante, então, dissociar a pergunta sobre o que é o direito da pergunta sobre o que torna legítimo o direito. Para alguns representantes clássicos do positivismo legal, a existência do direito deveria ser explicada unicamente como um fato social criado seja através de um “comando” (John Austin); seja através de uma *Grundnorm* ou “norma fundamental” (Hans Kelsen); seja através de uma “regra de reconhecimento” (H.L.A. Hart) (ver por exemplo Araujo, 2007, 2009b). Nesse sentido, Searle poderia também ser visto como um representante do positivismo legal, mesmo reconhecendo que sua teoria acerca da ontologia do mundo social não seja uma teoria jurídica. Sua teoria é mais ampla do que uma teoria jurídica porque sua intenção não é se limitar a explicar o modo de existência do direito, mas de todos os objetos do mundo social, incluindo, evidentemente, o próprio direito. Por outro lado, justamente por ser uma teoria mais ampla, a teoria de Searle nos permite também estabelecer quais são as condições que tornam legítimo o direito positivo, pois essas condições, por sua vez, são igualmente explicadas em termos de instituições sociais.

Searle poderia ser visto como um positivista legal no que concerne à sua aceitação irrestrita da tese segundo a qual *não* existem leis e direitos naturais. Leis e direitos são sempre *positivos*, i.e., são criações humanas. Por outro lado, para Searle, a mesma teoria que explica a existência do direito positivo explica também a existência dos parâmetros morais por meio dos quais poderíamos avaliar o direito positivo. A moralidade, com efeito, é para Searle uma instituição social, da mesma forma que o direito é também uma instituição social. A tese de Searle, assim, é que mesmo o conceito de “direitos humanos” – o principal parâmetro moral de que dispomos para a avaliação do direito positivo – deve ser compreendido em termos de “*status function*”, e não em termos de entidades do mundo natural. Como ele afirma:

Talvez a forma mais impressionante de *status-function* seja a criação de direitos *humanos*. Anteriormente ao Iluminismo na Europa, o conceito de direitos tinha aplicação apenas em uma estrutura institucional específica – direito de propriedade, direito marital, *droit de seigneur*, etc. Mas de alguma forma a ideia segundo a qual seria possível termos uma *status-function* unicamente em virtude do fato de sermos um

ser humano veio a ser coletivamente aceita [...]. Ultimamente tem havido até mesmo um movimento de reconhecimento do direito dos animais. Tanto direitos humanos quanto direito dos animais são casos de imposição de *status-function* através de intencionalidade coletiva (Searle, 1995, p. 93).

A reconstrução que Searle sugere acerca do conceito de direitos humanos poderia parecer inadequada, pois o conceito de direitos humanos parece justamente sugerir que esses seriam direitos que seres humanos teriam, não por força dessa ou daquela instituição social, mas pelo simples fato de serem *humanos*. Como afirma, por exemplo, Derrick Darby, em referência à teoria de Searle: “De fato, a ideia central subjacente à doutrina dos direitos humanos é que eles são tipos de direitos que se têm meramente pelo fato de sermos humanos. Suspeito que muitos especialistas em ética veriam direitos humanos como fatos brutos, e não como fatos institucionais” (Darby, 1996, p. 719). No entanto, o que significa dizermos que direitos humanos são “fatos brutos”? Faz realmente sentido dizermos que direitos humanos existem da mesma forma que planetas, átomos, árvores, etc. existem? Que tipo de faculdade cognitiva estaria em questão em nosso conhecimento dos denominados direitos humanos, se admitirmos que eles são “fatos brutos”? A meu ver, o que podemos realmente dizer é que “aceitamos” que os denominados direitos humanos são tão importantes para o modo como estabelecemos certos limites ao exercício da autoridade política, que é importante *acreditarmos*, no âmbito de nossas práticas políticas e sociais, que eles existem *como se fossem* objetos naturais, *como se tivessem* o mesmo estatuto de “fatos brutos”. No entanto, disso não se segue, evidentemente, que direitos humanos existam, de fato, como “fatos brutos”. Direitos humanos são, na verdade, construtos sociais. Independentemente da existência de instituições humanas, a rigor, não faz sentido falarmos da existência de tais entidades – entidades que existiriam unicamente pelo fato de existirem seres humanos. Com relação a esse ponto, Fotion procura mostrar, tendo em vista a teoria de Searle, que se os Estados fossem abolidos, perderíamos evidentemente nossos direitos como cidadãos. Mas se, ainda assim, insistíssemos na reivindicação de direitos mais fundamentais do que os direitos que temos como cidadãos, tais como direitos humanos, deveríamos reinterpretar tais reivindicações em termos de aspirações a direitos. Como Fotion afirma:

Os direitos das esposas na cerimônia de casamento vão lado a lado com a instituição do casamento. Se a instituição do casamento fosse abolida, seus direitos também seriam abolidos. Os direitos dos cidadãos desapareceriam, de modo similar, se uma revolução abolisse o governo e as outras instituições na sociedade que mantiveram os cidadãos juntos até o momento. Em um cenário caótico como esse, os cidadãos se transformariam em um simples aglomerado de pessoas, ou talvez mesmo em uma turba [*rabble*]. Nesse ponto, poder-se-ia perguntar se, segundo a teoria de Searle, ainda restaria às pessoas *algum* direito. Mesmo se perdessem todos os seus direitos enquanto cidadãos, teriam perdido também seus direitos enquanto humanos? Certamente não, se fosse o caso de sustentarmos uma visão clássica de direito em termos de direitos naturais. [...]

Mas Searle não é um realista em ética, do mesmo modo que ele é um realista em sua teoria sobre o mundo físico. [...] Falando de modo rigoroso, então, se pessoas dissessem que nossos direitos estariam sendo violados durante esse período de caos, elas estariam proferindo sentenças com condições infelizes de satisfação. Simplesmente não seria verdade que seus direitos estariam sendo violados. Segundo a teoria de Searle sobre construção social, se elas continuassem a dizer “nossos direitos estão sendo violados”, elas estariam talvez apenas dizendo algo como “queremos nossos direitos de volta” (Fotion, 2000, p. 209-210).

Essa interpretação do modo como deveríamos explicar a existência de “direitos humanos”, sem, porém, nos comprometermos com as dificuldades epistemológicas e metafísicas que a teoria do direito natural envolve, torna a posição de Searle bastante similar à posição defendida por Bentham em *Anarchical Fallacies*, no final do século XVIII. Em um hipotético “estado de natureza”, segundo Bentham, não teríamos direitos naturais; o que, de fato, teríamos, seria o *interesse* em criarmos uma instituição – o governo – no contexto da qual passaríamos a ter tais direitos. Direitos naturais, por outro lado, insiste Bentham são: *rhetorical nonsense*, – *nonsense upon stilts* (Bentham, 1987, p. 53). Tanto Bentham quanto Searle procuram redescrever ideias normativas tais como direitos, leis, contratos, etc. em termos de instituições humanas, e não como entidades do mundo natural.

## Referências

- ARAUJO, M. de. 2009a. Hugo Grotius, contractualism, and the concept of private property: an institutionalist interpretation. *History of Philosophy Quarterly*, 26(4):353-371.
- ARAUJO, M. de. 2009b. Contratualismo e disposições morais: uma crítica à tese da inseparabilidade do direito e da moral e à tese sobre a existência de leis naturais. *Veritas*, 54(1):161-184.
- ARAUJO, M. de. 2007. Utilitarismo teológico e positivismo legal no pensamento de John Austin. In: M.C. CARVALHO (ed.), *O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, p. 39-72.
- BENTHAM, J. 1987. *Anarchical Fallacies*. In: J. WALDRON (ed.), *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of the Man*. London, Methuen, p. 46-76.
- DARBY, D. 1996. The construction of social reality (book review). *Mind*, 105(420):716-719.
- FOTION, N. 2000. Philosophy of society and other matters. In: N. FOTION, *John Searle*. Teddington, Acumen, p. 175-230.
- SEARLE, J. 2001. Social ontology and the philosophy of society. In: E. LAGERSPETZ, H. IKAHEIMO; J. KOTKAVIRTA, *On the Nature of Social and Institutional Reality*. Jyväskylä, SoPhi, p. 15-38.
- SEARLE, J. 1999. The structure of the social universe: how the mind creates an objective social reality. In: J. SEARLE, *Mind, Language and Society: Doing Philosophy in the Real World*. London, Weidenfeld & Nicolson, p. 111-134.
- SEARLE, J. 1995. *The Construction of Social Reality*. London, Penguin, 241 p.
- SEARLE, J. 1984. Prospects for the social sciences In: J. SEARLE, *Minds, Brains, and Science*. London, Penguin, p. 71-85.
- SEARLE, J. 1983. *Intentionality*. Cambridge, Cambridge University Press, 241 p.
- SEARLE, J. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 203 p.

Submetido em: 14/04/2010

Aceito em: 18/05/2010