

## REALIDADES SOCIAIS, COGNIÇÃO E LINGUAGEM<sup>1</sup>

LUIZ HENRIQUE DE ARAÚJO DUTRA

---

**Abstract.** This paper deals with the nature or the ontological status of social entities. Traditional critiques to Durkheimian sociology, for instance, raise the question about the reification of the social. The autonomy of social realities and their irreducibility to psychical and physical realities is the focus of my discussion. If human beings were suppressed, social realities would cease to exist, but this doesn't imply that social events depend solely upon psychic variables. I try to argue for the thesis of the autonomy of the social and its downward determination upon the behavior of human individuals. In order to do this I introduce the notions of linguistic space and cultural space, which are in themselves abstract realities and enable us to analyze the social origin of our concepts and values. I argue that cultural objects are real perspectively, i.e. they exist just from the human point of view, but they are objective realities nonetheless, since they aren't eliminable, or reducible, and in addition they have normative power over the behavior of individuals.

**Keywords:** Perspectival realism; social realities; emergence; downward causation.

---

O reconhecimento de fatos sociais que possam ser estudados por si mesmos é a base da sociologia e das demais ciências culturais, usualmente denominadas *ciências humanas* ou *sociais*. Todavia, os grandes fundadores das ciências sociais no século XIX — Marx, Weber e Durkheim — aqueles que lançaram as bases dos estudos empíricos que transformaram essas disciplinas em ciências profissionais, apesar de procurarem se distanciar das doutrinas especulativas de filósofos como Platão, Kant, Hegel e outros, deixaram seu domínio de pesquisa ameaçado por críticas à própria especificidade de seus objetos de estudo, à própria realidade desses últimos. As ciências humanas são por vezes suspeitas de dar explicações com base em falsas causas, de inventar realidades implausíveis e, enfim, de reificar o social.

Vamos nos ocupar aqui desse problema a partir das críticas tradicionais feitas em particular à sociologia de orientação durkheimiana. Em primeiro lugar, o problema que se coloca é o de como surgem e em que consistem as supostas realidades sociais, aquelas às quais dizem respeito os acontecimentos que as ciências culturais pretendem estudar por si mesmos, constituindo um domínio de fatos tanto quanto os fatos relativos à natureza. Segundo, já que se suprimidos os seres humanos e suas ações, todas essas supostas realidades sociais deixariam de existir, qual seria exatamente a relação entre elas e o domínio das realidades mentais que encontramos em cada ser humano?

Essas duas questões possuem caráter ao mesmo tempo ontológico e epistemológico. Já que, reconhecidamente, as realidades sociais dependem da ação das pessoas, em que medida elas podem não ser inteiramente determinadas por essa ação e, se é possível, como elas podem, por sua vez, determinar as ações das pessoas que, em primeiro lugar, as produzem? Colocada assim, essa problemática pode ser resumida como aquela da demanda de uma explicação para a autonomia das realidades sociais, e envolve, em contrapartida, a questão da autonomia da ação humana em relação a tais realidades sociais. A ideia de autonomia das realidades sociais e de sua determinação sobre as ações humanas ameaça a concepção comum de liberdade de escolha e de ação. Os que estão dispostos hoje a negar essa liberdade ou a restringi-la apontam em geral realidades ou psíquicas, ou neurofisiológicas, ou biológicas, mas não sociais.

Os fundadores das ciências sociais, acima mencionados, estavam convencidos da autonomia do social em relação a nossas ações individuais. Eles não apenas tomaram isso como fato, como um tipo de realidade social em si, mas procuraram explicar cada um a seu modo a relação das realidades sociais com nossas ações enquanto indivíduos. Este é também o caso da tradição fundada nas ideias de Durkheim que, a nosso ver, como vamos argumentar, traz certa vantagem em relação às abordagens baseadas nas ideias dos outros dois fundadores das ciências sociais e dos filósofos que se ocuparam da mesma problemática. Entretanto, sabidamente, o próprio Durkheim também não deixou claro de que forma podemos conectar o social com o individual de maneira a demonstrarmos a autonomia das realidades sociais e sua determinação sobre a ação individual, em especial eliminando o perigo de transformar os seres humanos em autômatos ou meros instrumentos de algum misterioso *propósito social*. Daí as críticas que sua perspectiva continua recebendo.

O foco de nossa atenção será a linguagem verbal como um tipo de realidade social capaz de fazer adequadamente a conexão entre o social e o individual. E reconhecemos que, a esse respeito, o pensamento durkheimiano deve ser socorrido por uma doutrina que tenha tratado mais detalhadamente do papel da linguagem na mediação entre a cultura e o indivíduo humano. E esse é a nosso ver o caso do pensamento psicolinguístico de Vygotsky. No plano ontológico, por sua vez, o recurso que nos parece adequado é aquele ao realismo perspectivista das realidades sociais. A linguagem verbal conecta o social com o individual produzindo conceitos e valores e ligando-os uns aos outros, de maneira a dar forma à fala e à ação humanas ao mesmo tempo.

## 1

Frequentemente, os romancistas expressam melhor que os filósofos, os psicólogos ou os cientistas sociais suas concepções da natureza humana e da sociedade. Para

ilustrar as questões já levantadas e com as quais pretendemos lidar, vamos citar um autor que possuía um entendimento profundo da sociedade humana e dos homens, mesmo não sendo sociólogo, ou psicólogo, ou filósofo profissional. Vamos citar o *Guerra e paz* de Tolstoy, que ilustra muito bem o problema da relação entre nossas ações individuais e os rumos que, através delas, as realidades sociais tomam; ele diz:

Os reis são escravos da história.

A história, ou seja, a vida inconsciente e coletiva da humanidade, utiliza cada momento da vida de um rei como um instrumento para seus propósitos.

Embora parecesse, contudo, a Napoleão em 1812 mais do que nunca que dependia dele *derramar ou não o sangue de seus povos* (como o [tzar] Alexandre disse em sua última carta a Napoleão), esse último nunca esteve mais sujeito que então àquelas leis inevitáveis que (agindo por meio de seu próprio livre arbítrio, tal como lhe parecia, com respeito a si próprio) o forçaram a fazer em prol da causa comum, da história, aquilo que tinha de ser feito. (Tolstoy 2008, vol.3, parte 1, cap.5.)

Os comentários de Tolstoy sobre a história e os papéis nela desempenhados pelos homens, de um lado, e as diversas concepções da causação dos eventos históricos, de outro, expressam algumas das ideias mais interessantes de seu livro. Embora, de fato, as concepções de Tolstoy sejam de interesse para os estudiosos de seu pensamento e sua obra, não pretendemos contribuir para esses estudos, e o citamos apenas para chamar a atenção para o fato bem comum de que muitos de nós ficam às vezes confusos quando tentam descobrir as verdadeiras e exatas relações entre a sociedade e os indivíduos dos quais a sociedade é feita e de cujas ações ela depende.

Quando uma pessoa age, suas ações possuem consequências que estão costumadamente fora de seu controle. Parece que suas ações e as consequências delas se tornam realidades autônomas, independentes das intenções do agente. O que mais nos deixa confusos, contudo, não é que as consequências de nossas ações escapem frequentemente a nosso controle, mas que essas próprias ações, quando vistas no contexto de tais consequências, parecem também estar fora de nosso controle. Assim, em vez de sermos mestres da história e dos fatos sociais, como Tolstoy diz a respeito de Napoleão e do czar Alexandre da Rússia na passagem acima citada, os seres humanos parecem ser apenas meios para um fim que é independente de sua vontade, mesmo que eles acreditem estar agindo de acordo com seu livre arbítrio.

Em outra passagem Tolstoy apresenta de forma resumida sua concepção da natureza humana; ele diz o seguinte:

Há dois lados da vida de cada homem: sua vida pessoal, que é tanto mais livre quanto mais abstratos forem seus interesses, e sua vida de elemento, vida coletiva, na qual o homem fatalmente realiza as leis prescritas para ele. (Tolstoy 2008, vol.3, parte 2, cap.1.)

Tolstoy enfatiza ainda o fato de que a causalção em geral — mas, é claro, em particular no caso dos fatos sociais — é sempre múltipla e dá lugar a descrições alternativas. Às vezes, tais descrições são aparentemente incompatíveis. Outras, contudo, parece não haver qualquer explicação possível. Os fatos parecem ter lugar simplesmente por *acaso*. Também vale a pena citar Tolstoy a esse respeito; ele diz:

Os fatos dizem o que é óbvio, que Napoleão não previu o perigo de marchar sobre Moscou, nem Alexandre e os comandantes russos pensaram então em atrair Napoleão, mas ambos pensaram o oposto. Napoleão ser arrastado para as profundezas do país não ocorreu de acordo com o plano de ninguém (ninguém nem mesmo acreditava nessa possibilidade), mas ocorreu como resultado da mais completa inter-relação de intrigas, objetivos e desejos das pessoas que tomavam parte na guerra, pessoas que não perceberam o que deveria acontecer, e que seria a única salvação da Rússia. Tudo isso ocorre por acaso. (Tolstoy 2008, vol.3, parte 2, cap.1.)

Contudo, nem as diferentes explicações causais alternativas são realmente incompatíveis umas com as outras, nem os homens são meros brinquedos da história. Ocorre apenas que, para explicar um fato social, os propósitos dos indivíduos não são suficientes, assim como, para explicar qualquer evento, não importando quantas causas distintas (compatíveis ou não) sejam apontadas, essas causas nunca serão suficientes, mesmo que elas sejam igualmente aceitáveis.

Muitos filósofos importantes também tentaram resolver esse problema, entre eles Kant, Hegel e Marx, para mencionarmos apenas alguns dos mais conhecidos. Mas, a nosso ver, o que torna a solução de Durkheim interessante é que, ao contrário das concepções dos mencionados filósofos, sua concepção é filosoficamente mais plausível em face de nossas ideias atuais sobre a natureza e a sociedade. A concepção de Durkheim nos parece ser mais aceitável para a mente filosófica de hoje porque não recorre a quaisquer forças misteriosas agindo sobre a sociedade e os homens, tal como um tipo de objetivo da Natureza, ou do Espírito ou da própria História, como sugerem os mencionados filósofos.

Por um lado, desejamos preservar a responsabilidade moral e, logo, (um tipo de) livre arbítrio, mesmo que seja socialmente contextualizado. Por outro, também estamos dispostos a aceitar que as instituições sociais e os fatos sociais possuam dinâmica própria, e que determinam a ação humana. Apenas não sabemos exatamente como conciliar esses dois poderes aparentemente opostos em nossas vidas — ou, como diz Tolstoy, nossas vidas *pessoal* e *coletiva*.

De acordo com a concepção a ser aqui sustentada, o realismo social perspectivista oferece a forma adequada de resolver o problema aqui em tela, aquele de como reconciliar a emergência de realidades sociais (e sua determinação descendente e controle sobre o comportamento humano) com as realidades psicológicas nos indivíduos que constituem a sociedade e o controle que os seres humanos exercem sobre

alguns fatos, particularmente muitos de seus próprios atos propositais.

A emergência, por sua vez, também acarreta problemas complicados, por exemplo, sobre a estrutura dos sistemas complexos emergentes, os mecanismos causais ascendentes responsáveis pela existência de sistemas emergentes e a causação descendente dos sistemas emergentes sobre suas partes constituintes. Esses problemas também têm sido levantados nas discussões sobre os fundamentos da psicologia, e não só da sociologia. Quanto à psicologia, a questão é como os fenômenos mentais ou psicológicos estão relacionados com o nível inferior neurofisiológico, isto é, como a mente emerge do cérebro e das interações entre os neurônios. Quanto à sociologia, como já mencionamos, a questão similar é a de como os fenômenos sociais ou institucionais estão relacionados com o nível psicológico, isto é, como a sociedade emerge de grupos de indivíduos humanos e das interações entre esses indivíduos.

Os proponentes das versões mais plausíveis da emergência argumentam que mesmo que — metafisicamente falando — tudo o que há no mundo seja matéria (e energia, digamos), os fenômenos psicológicos são irreduzíveis ao nível neurofisiológico. De maneira análoga, ainda que as sociedades sejam feitas de indivíduos humanos, os fenômenos sociais seriam irreduzíveis ao nível psicológico (Bedau; Humphreys 2008; Morgan 1927). As versões mais fortes da emergência sustentam, todavia, que há causação descendente, respectivamente, do psicológico sobre o neurofisiológico (Sperry 1969), e do social sobre o psicológico (Durkheim 1895; 1982).

Durkheim é acusado desde seus dias por alguns dos críticos de sua doutrina de hipostasiar o social. E essa acusação deve ser respondida. A solução emergentista que propomos para a questão, no plano ontológico, está baseada em concepções da estrutura da realidade que, embora diferentes, convergem. Vamos discutir as questões acima levantadas em consonância com a concepção de Karl Popper (1995) do Mundo 3, com o realismo social de Roy Bhaskar (1998; 2009) e com o realismo perspectivista de Ronald Giere (2006), mesmo que não nos restrinjamos a suas concepções. O que elas têm em comum é a ideia de que, embora sejam criadas por nós, as realidades sociais ou culturais são autônomas, isto é, elas são independentes dos propósitos das pessoas. Nosso propósito também não é apresentar um estudo detalhado das ideias desses autores, mas, como mencionado, apenas retomar seus pontos de vista para enfrentarmos o problema da relação entre as realidades sociais e a subjetividade de forma ontologicamente plausível.

No sentido *metafísico* e tradicional da palavra ‘realidade’ e seus cognatos, concordamos que tudo o que há no mundo seja apenas matéria (e energia, digamos), como sustentam os reducionistas materialistas. Contudo, em um sentido *ontológico* alternativo, as entidades sociais (e psicológicas) são tão reais quanto as entidades físicas (ou materiais). Para ver as coisas desse modo, antes de tudo, é necessário distinguirmos então entre as concepções *metafísicas* (no sentido tradicional) e as concepções *ontológicas* ou *conceituais*. A esse respeito, seguimos Quine (1980) e seu

critério de compromisso ontológico, complementando-o com a ideia de que, uma vez que a ação humana entre em cena, as entidades sociais emergem da interação dos seres humanos e são reais apenas de sua perspectiva, mas elas são reais de qualquer forma e não menos que as realidades físicas e psíquicas (Dutra 2013b).

Para reconhecer a realidade perspectivista das entidades sociais, uma pessoa deve, todavia, compartilhar com seus semelhantes um tipo de linguagem simbólica. O nó da questão é que, uma vez reconhecidas pelos membros de um grupo social, as realidades sociais ou institucionais adquirem poder normativo (e, logo, causal descendente) sobre as ações humanas. Acreditamos que essa concepção está no próprio cerne da teoria social de Durkheim, e que ela revela sua postura emergentista, como afirmam alguns intérpretes atuais de seu pensamento social (Sawyer 2005). Desse modo, o realismo perspectivista nos permite resolver a aparente contradição que os críticos de Durkheim apontaram em sua sociologia e filosofia social, a saber, que mesmo que as sociedades sejam constituídas de seres humanos individuais (de um ponto de vista *metafísico*, digamos), as entidades sociais são reais (de um ponto de vista *ontológico*), uma vez que são autônomas e possuem poder causal descendente sobre a ação humana, ainda que elas sejam reais somente do ponto de vista humano.

## 2

Em que sentido exatamente as realidades sociais podem possuir então poder *causal* sobre o comportamento humano? Essa é, afinal, a questão que tem de ser respondida de forma clara e inequívoca. Podemos dizer que, uma vez que as normas sociais determinam e alteram o comportamento humano, essas normas são (espécies de) *produtores* e *modificadores* de comportamentos humanos. Mas, uma vez que, aparentemente, isso não pode ser interpretado em termos de causas eficientes, lembrando a distinção aristotélica entre os quatro sentidos nos quais algo é uma causa de alguma outra coisa, as normas sociais devem ser compreendidas de maneira alternativa. Para entender esse ponto, é necessário examinarmos a concepção emergente dos sistemas sociais como sistemas complexos e hierárquicos, as relações entre suas partes e o tipo de relação que há entre os sistemas inteiros e suas partes (Simon 1996). Uma análise nesses termos tem *caráter* funcionalista, e interpreta os sistemas como realidades em que a finalidade e a forma de organização é que são os aspectos essenciais. Logo, essa análise recupera as noções aristotélicas de causa final e formal (Dutra 2013b).

Dessa forma, como sustentam muitos emergentistas, a análise funcional dos sistemas sociais não substitui ou dispensa as explicações dadas com base em outros fatores causais, o que ecoa de certa maneira a forma como Kant tomava a relação entre o domínio do determinismo físico dos fenômenos naturais com o domínio da ação humana. Uma diferença fundamental, contudo, é que, como sabemos, Kant pressupunha a liberdade, enquanto que as análises funcionais do tipo acima mencio-

nado pressupõem apenas propriedades emergentes de um sistema social que não são propriedades de suas partes. E, desse modo, essa análise funcional procura mostrar como a emergência do sistema decorre do funcionamento de suas partes, mas, por outro lado, como as propriedades emergentes do sistema como um todo podem dirigir o funcionamento das partes. O que ocorre no organismo de um ser vivo ocorre então, desse ponto de vista, numa organização social.

Além disso, a concepção que defendemos também vai na direção da concepção de Vygotsky (1986) de aquisição da linguagem e do papel desempenhado por ela nas interações humanas. Vygotsky também adotou uma postura emergentista. A linguagem é a instituição humana capaz de fazer com que as realidades sociais ajam sobre o indivíduo humano. Ela é o meio pelo qual a sociedade age sobre suas partes. A concepção de Vygotsky da linguagem humana converge com aquela de Durkheim (1951; 1953) e sua relação com os valores. Em ambos os casos, enquanto uma realidade social, a linguagem precede nossas mentes e as modela, inclusive com respeito a conceitos e valores. Uma vez que podemos entender bem como a linguagem funciona enquanto um veículo de conceitos e valores de um ponto de vista empírico, não há qualquer mistério quanto a como as realidades sociais agem sobre a mente de uma pessoa e suas ações quando ela interage com seus semelhantes. Essa solução provém de uma concepção externista e ambientalista da linguagem, que delinearemos em maior detalhe adiante.

Colocadas dessa forma, as questões levantadas por Durkheim se dirigem hoje também para o domínio da ciência cognitiva. A ciência cognitiva padrão (ou hoje considerada tradicional) encara as realidades sociais como produto de estruturas mentais. Se a linguagem, por exemplo, for entendida como o resultado manifesto (na fala) de estruturas cognitivas encobertas, parte daquilo que as pessoas fazem publicamente — o que elas dizem — será algo explicado por meio da postulação de realidades cognitivas internas, isto é, de estados e processos mentais internos (no sentido tradicional de ‘mental’ e de ‘mente’), realidades internas previamente dadas no tempo e causalmente responsáveis por alguns estados do ambiente social no qual vivemos. Uma vez generalizada, essa concepção explica todas as realidades sociais como o resultado de estruturas cognitivas internas. As realidades sociais se devem a realidades psicológicas dentro de nossas cabeças. A sociedade é apenas o que as pessoas fazem e o que elas fazem é unicamente o que está em suas cabeças antes de tudo.

Contudo, de um ponto de vista funcional alternativo, se a linguagem e outros fenômenos humanos forem compreendidos como realidades externas a nossas cabeças, como formas de vida compartilhadas pelas pessoas, então poderemos explicar como as realidades sociais e institucionais agem sobre as pessoas por meio da linguagem. Tais explicações não recorrem a quaisquer poderes causais sociais misteriosos, e quando damos tais explicações, não reificamos ou hipostasiamos o social. Apenas descobrimos e descrevemos outras dimensões da cognição e da mente humana, di-

mensões acessíveis por meio de uma análise funcional das organizações sociais, das instituições humanas.

A esse respeito, podemos recorrer a novas tendências na ciência cognitiva, tendências que estão baseadas em uma abordagem ambientalista, tal como o conceito de Edwin Hutchins (1995; 1996) de cognição distribuída e o conceito de mente estendida, de Andy Clark (1998; 2008). De acordo com Hutchins, uma vez que a cognição seja compreendida como um processo distribuído envolvendo seres humanos e determinados dispositivos, parte da cognição humana se torna observável, mesmo que alguma outra parte ainda possa ser considerada como algo dentro de nossas cabeças. Além disso, de acordo com Clark, os dispositivos ambientais que utilizamos para descarregar a informação e processá-la são parte da nossas mentes estendidas. Eles são tão essenciais e indispensáveis à cognição quanto nosso aparato biológico ou neurofisiológico.

Desse ponto de vista, um diálogo entre duas pessoas é um evento de cognição distribuída. A linguagem que duas pessoas falam não está localizada dentro de suas cabeças, mas em sua maior parte distribuída pela classe dos indivíduos que compartilham essa linguagem. Uma língua natural como o português, por exemplo, é o resultado de abstrairmos a partir de uma multiplicidade de habilidades verbais distribuídas que estão espalhadas sobre um tipo de *espaço linguístico*, quer dizer, de muitos e diferentes atos de fala envolvendo os falantes da língua portuguesa. A classe das realizações individuais da parte dos falantes de uma língua natural é o espaço linguístico ambiental que contém a porção observável dessa língua. Essa é a noção que gostaríamos de apresentar para podermos explicar como uma linguagem compartilhada é o meio pelo qual outras instituições também são compartilhadas pelas pessoas que pertencem a determinada cultura. Essa noção provém dos conceitos de cognição distribuída e de mente estendida, e converge com as ideias de Durkheim e de Vygotsky às quais nos referimos antes.

Assim como as pessoas pertencentes a determinada cultura compartilham uma língua, elas também compartilham outras formas de vida, tal como conceitos e valores. Compreendidos como realidades distribuídas entre as pessoas pertencentes a determinada cultura, os conceitos e os valores não são realidade cognitivas dentro das cabeças dessas pessoas. Os conceitos e valores, enquanto realidades cognitivas distribuídas, também estão espalhados por um tipo de *espaço cultural*. Os conceitos e valores distribuídos, contudo, assim como seus equivalentes em nossas cabeças, necessitam de um veículo para irem de um ponto a outros desse espaço cultural. A linguagem é tal veículo cognitivo. Assim, é inevitável dizermos que as palavras são os portadores de conceitos, tal como tantos filósofos têm argumentado desde a virada linguística no início do século XX. Ora, é o momento de termos então uma virada ambiental no entendimento das realidades cognitivas, inclusive das formas de linguagem, dos conceitos e dos valores.



Além disso, assim como a relação entre dois falantes e as ideias *em suas cabeças* se deve a seus atos de fala compartilhados, a relação entre um valor e um conceito se deve a uma palavra compartilhada. Os valores e os conceitos são realidades abstratas, mas eles são abstratos de maneiras diferentes. Dizer, por exemplo, que a beleza é um valor para algumas pessoas é dizer que essas pessoas são capazes de colocar em palavras algumas propriedades de supostas coisas belas. Por exemplo, é dizer que os coqueiros em uma praia ao nascer ou ao pôr do sol é uma visão bela. Assim, para essas pessoas, essa visão é agradável e desejável; e, logo, ela é também boa; ela se torna um valor individual e é uma exemplificação de valores mais abstratos — da beleza e do bem.

Uma cena bonita resulta para determinadas pessoas dos conceitos compartilhados e colocados em palavras, tal como quando um de nós diz: “A praia de Itapuã em Salvador é bela ao pôr do sol”. É assim que, do ponto de vista de Vygotsky, aprendemos novos conceitos de nossos semelhantes humanos. E é como, do ponto de vista de Durkheim, os valores são adquiridos e compartilhados por aqueles que possuem a mesma cultura. De nosso ponto de vista, é a linguagem compartilhada, enquanto uma realidade cognitiva distribuída, que preenche o vazio entre nossas cabeças individuais. É também o que preenche o vazio entre os valores, normas e conceitos, de um lado, e a ação humana, do outro. Se uma pessoa deve agir de acordo com certo valor, uma norma deve ser expressa para ela em palavras. É dessa maneira que aprendemos dos mais velhos que ser honesto é não apenas desejável, mas bom, que *devemos* ser honestos; e é dessa maneira que aprendemos uns dos outros que é desejável ver a praia de Itapuã ao pôr do sol, que isso é belo e bom, embora não possamos dizer que *devemos* ver a praia de Itapuã nessa ocasião, mas apenas que isso vale a pena.

Uma vez que os valores estejam consolidados em normas, regras, máximas etc., tal como em “Serás honesto”, e as pessoas possam dizer isso umas às outras, os valores enquanto realidades institucionais controlam o comportamento humano. Mesmo que alguém possa decidir não seguir determinada regra ou máxima, essa pessoa ainda está sob o controle social de instituições humanas. Pois decidir seguir uma regra ou não é também uma possibilidade dentro de determinada cultura. Para decidir não seguir uma máxima como “Serás honesto”, uma pessoa deve reconhecer a máxima e entender o que são a honestidade e a desonestidade. Tal reconhecimento e tal entendimento são possíveis apenas se a pessoa compartilhar determinada linguagem e determinada visão de mundo com seus semelhantes.

A possibilidade de não seguir regras e máximas se deve à sociedade tanto quanto a própria possibilidade de segui-las. Podemos imaginar que sociedades diferentes da nossa possam restringir mais ou menos a possibilidade de ação do que a nossa faz. Mas é mais interessante tentarmos imaginar como seria uma sociedade na qual a restrição chegasse a ponto de não podermos ser honestos (nem desonestos). De fato, é

possível que determinado grupo humano se organize sem o conceito de honestidade e as normas e máximas correspondentes. Assim, em tal sociedade, seria impossível ser ou honesto, ou desonesto. (Muitos de nossos políticos iriam possivelmente apreciar muito tal sociedade.) E as pessoas nessa sociedade não seriam capazes de imaginar como seria ser honesto (nem desonesto), assim como não podemos saber como é ser um morcego, para lembrarmos uma famosa formulação na filosofia da mente. (Nosso consolo talvez deva ser que um morcego também não sabe como é ser um indivíduo humano e compartilhar com outros formas verbais de linguagem.)

Desse ponto de vista, as normas, máximas e valores não são para nós uma segunda natureza, mas nossa própria *primeira natureza humana*, digamos. A humanidade nos vem primeiro como algo cultural, como um espaço cultural compartilhado. Nós nos movemos dentro desse espaço por meio da linguagem. É assim que aprendemos a ser agentes; é assim que agimos como seres humanos. É por isso que as instituições precedem ontologicamente os seres humanos, embora as instituições sejam feitas pelos seres humanos e sejam reais apenas do ponto de vista humano, como sustenta o realismo perspectivista (Dutra 2013b).

Contudo, não podemos dizer que as instituições são *realmente* feitas de seres humanos, pois elas são realidades abstratas, embora sejam reconhecidas apenas pelos seres humanos, isto é, sejam existentes apenas para nós (Dutra 2013a, cap.8 e 10). Metafisicamente falando, as instituições não são feitas de algum outro estofado misterioso, assim como as mentes não são feitas de algum outro estofado diferente da matéria propriamente. Conceitual ou ontologicamente, contudo, assim como nossas mentes não são simplesmente nossos cérebros, as instituições e todas as outras realidades culturais ou sociais não são simplesmente agregados de ações dos indivíduos humanos. As realidades sociais são realidades mais abstratas que os indivíduos humanos e suas ações.

A sociedade é um tipo de sistema complexo e hierárquico, tal como Herbert Simon (1996) explica esse conceito. Um sistema complexo no sentido de Simon do termo é o sistema que possui propriedades que suas partes não podem possuir. Essas propriedades são emergentes. E mesmo que tal sistema resulte do funcionamento de suas partes, ele é mais que a soma de suas partes. É o próprio Simon que indica as instituições sociais como exemplificações de sistemas hierárquicos.

A linguagem que faz a ponte entre o social e o individual e entre o conceitual e o valorativo deve ser então o foco principal da discussão. Nesse caso, entram em cena duas questões mais específicas, que dizem respeito à dimensão cognitiva da linguagem verbal humana e à própria origem ou embasamento concreto (biológico) desse tipo de linguagem que encontramos apenas em nossa espécie. Para isso é útil fazermos uma breve revisão da ciência cognitiva padrão (ou tradicional) e das formas alternativas de cognitivismo que mencionamos acima.

## 3

Como sabemos, a ciência cognitiva começou a ser praticada há algumas décadas com duas motivações principais. Primeiro, em reação ao behaviorismo reinante nos anos 1950-60s, havia o interesse em explorar o *mundo dentro da pele*, para utilizarmos a expressão de Skinner, mais particularmente o cérebro humano, não do ponto de vista da neurofisiologia, o que Skinner (1965; 1976) e os behavioristas também admitiam e viam mesmo como algo complementar à análise do comportamento manifesto, mas de um ponto de vista estritamente mentalista.

Esse primeiro interesse da ciência cognitiva então nascente se voltava para possíveis estruturas propriamente cognitivas, tal como o mentalismo tradicional tinha postulado. Entretanto, pretendia-se um rigor científico que não estava ao alcance das formas de mentalismo até ali conhecidas, e que parecia então viável graças à lógica moderna e à linguística teórica, entre outras disciplinas, inclusive a ciência da computação, da qual provinha a célebre distinção entre *hardware* e *software*, que passou a ter papel heurístico, como modelo que nos guiaria para encontrarmos a *programação mental*, digamos, realizada no suporte biológico de nossos cérebros.

A segunda motivação da ciência cognitiva provinha justamente daí, isto é, da analogia entre o cérebro humano e os computadores digitais. Empréstado o título de uma das obras que se tornou referência já clássica sobre o assunto, o livro de Howard Gardner (1985), podemos dizer que essa *nova ciência* da mente foi, afinal, concebida em pecado — o pecado do internismo que herdou do mentalismo tradicional. Campeões do internismo cognitivista, como Noam Chomsky (2000; 2009) e Jerry Fodor (1975), por exemplo, passaram a defender o caráter inato e evolutivo de nossa *programação mental*, possivelmente lavrada em uma suposta linguagem exclusivamente interna, cuja gramática nos cabia conhecer para entendermos a mente humana e nosso conhecimento do mundo exterior.

Assim, a primeira ciência cognitiva resultou da confluência de diversas *ciências cognitivas parciais* e pioneiras, entre elas as já mencionadas, além da antropologia, da psicologia cognitiva e da própria filosofia, como ilustra bem o livro de Gardner (1985) que citamos. Um vasto universo mental se descortinou, prometendo revelar seus segredos — segredos esses que tinham ficado ocultos até então porque não tínhamos percebido ainda como associar as perspectivas aparentemente conflitantes de Descartes (1649) e de Hobbes (1651), isto é, não tínhamos percebido que o estudo da linguagem humana seria o meio adequado para o entendimento de nosso universo interno, da mente e da cognição humana. Se Hobbes é uma espécie de avô da inteligência artificial, como se diz hoje, Descartes é sem dúvida o avô da ciência cognitiva, dessa *ciência da natureza humana*.

Um novo entendimento do papel da linguagem nas questões humanas é, com certeza, o primeiro dos fundamentos mais centrais e estratégicos da ciência cogni-

tiva, mais exatamente uma concepção abstrata da sintaxe e da semântica. Nenhum de nós, falantes da *mesma língua* natural, fala exatamente a mesma língua que os outros. Cada um de nós fala seu próprio idioleto, cada grupo de falantes da suposta mesma língua natural fala um dialeto, e assim por diante. Contudo, sem a pressuposição de que nossas diferentes realizações comunicativas são instanciações da mesma língua, não há como nos entendermos. Mas o falante comum não precisa fazer de forma consciente e deliberada nenhuma pressuposição desse tipo para se comunicar com seus pares, para entendê-los e se fazer entender por eles. Para os falantes da mesma língua, falar é como respirar o mesmo ar, embora não sejam as mesmas moléculas que entram nos pulmões de cada um.

Tomados dois falantes da mesma língua, pode então parecer estranho dizer que eles não falam a *mesma língua*, pois afinal, se eles se entendem, devem falar a mesma língua. Essa é nossa *pressuposição fundamental*, inconsciente ou tácita que seja. Mas, de fato, do ponto de vista das realizações empíricas individuais (o *espaço linguístico* que mencionamos antes), não há duas falas iguais, duas falas que possam ser tomadas como instanciações da mesma língua, estritamente falando, da mesma sintaxe e da mesma semântica, isto é, do uso das mesmas regras de formação e manipulação de signos verbais e do entendimento de suas supostas significações, nos mínimos detalhes. A pragmática impera aí em uma variedade desconcertante. E, contudo, embora não precisemos fazer explicitamente a pressuposição de falarmos a mesma língua, parece que é o que presumimos o tempo todo tacitamente — sem o que nem tentaríamos nos comunicar uns com os outros. Há, portanto, um elemento cognitivo que nos habilita a nos movermos no mencionado espaço linguístico.

A idealização que fazemos das mesmas regras gramaticais e das mesmas significações parece então não ser pura invenção de linguistas e filósofos, mas a própria base factual (e cognitiva) de toda comunicação humana e, por conseguinte, de toda outra cognição. Assim sendo, o que o cientista cognitivo parece estar fazendo é apenas nos revelar essas estruturas abstratas que garantem o sucesso de nossas interações comunicativas. Em outras palavras, não há como não pressupormos que de um modo abstrato — ainda que por ora isso possa parecer ainda um tanto misterioso — a mesma língua esteja presente em cada um de nós, falantes da mesma comunidade comunicativa, embora cada um de nós exiba um fragmento irrelevante, sintática e semanticamente falando, de toda a riqueza de uma língua natural quando compreendida como uma estrutura gramatical abstrata capaz de representar o mundo. O que a gramática e a linguística fazem, afinal, é nos apresentar um ou mais modelos do mesmo espaço linguístico factual no qual realizamos a linguagem verbal.

Se da linguagem passarmos à cognição em geral, o trabalho básico estará praticamente feito. Entender a natureza humana é então entender a mente humana, e entender essa última é entender essas estruturas abstratas que nos guiam dentro do mundo, estruturas que, por assim dizer, coordenam ou dirigem nossos *movimen-*

tos, nossas interações, em todos os sentidos: a cognição e a ação. O mundo social, o mundo para nós, resulta então de uma projeção bem sucedida que a própria natureza faz de nosso interior cognitivo para o exterior ambiental, como já tínhamos comentado.

Esse projeto é grandioso e belo e, assim como seus similares do passado, também grandiosos e belos, é igualmente um fracasso. Não é que as ideias de pensadores como Chomsky e Fodor, por exemplo, dentre tantos cognitivistas de diversos matices, não sejam plausíveis; não é que essas ideias não possuam poder explicativo. Suas teorias possuem tal virtude, mas às custas de um mistério que não se desfaz, que não parece poder se desfazer enquanto apenas tateamos esse nosso suposto (e maravilhoso) universo interior. Mais exatamente, o mistério reside na noção de que somos, afinal, uma espécie de *autômatos*, de seres pré-programados se não por algum deus ou demiurgo consciente e benévolo, então pela mãe natureza, a mesma mãe natureza que até agora nos conservou no planeta que habitamos. O mistério é o mesmo que está envolvido na noção de objetivo da Natureza, ou do Espírito, ou da História, que mencionamos antes — o mesmo mistério do paralelismo entre o determinismo físico e a liberdade moral de que falava Kant.

Não é também que seja absurdo presumir que possuímos representações internas. Não deixa de ser uma boa explicação dizermos que possuímos opiniões ou crenças, por exemplo, e que elas nos guiam na ação (Dutra 2010). Nem também é tão absurdo pensarmos que tais representações internas ou conteúdos mentais sejam parte de nosso aparato biológico e inato. Todas as espécies animais estariam extintas se seus representantes não nascessem com determinadas capacidades cognitivas que garantam sua sobrevivência no ambiente natural no qual estão. E nem é, em princípio, absurdo pensarmos que possa haver dentre tais capacidades inatas determinados conteúdos ou representações de coisas do próprio ambiente em questão. Pode parecer mais razoável para a mente científica de hoje repetir as críticas de Locke (1690) aos inatistas cartesianos, e supor que nossas capacidades cognitivas se limitem a algo formal e não material, e que pensar o contrário seria presumir determinada *harmonia preestabelecida entre o curso de nossas ideias e os acontecimentos naturais*. Mas lembremos que, depois de Locke, na mesma tradição empirista britânica, Hume (1777) se expressou exatamente assim ao constatar a forma como adquirimos nossas crenças causais em virtude do princípio do Hábito. Hume não via como poderíamos romper o elo entre a mente humana e a natureza, embora ele não visse muito exatamente como explicar mais em detalhe essa relação.

Nosso sonho de escapar à natureza decorre em parte do chauvinismo humano que está fundamentado em nossa forma verbal de linguagem, que aumenta enormemente nossa capacidade de aprender da experiência e elaborar sobre o que dela decorre, inclusive a experiência dos outros, daqueles com os quais podemos nos comunicar verbalmente. As outras espécies animais, aparentemente, não possuem esse

recurso. Uma mulher que é mãe pela primeira vez pode aprender de outras mães como cuidar de seu bebê, mas uma gata que dá cria pela primeira vez não tem como aprender de outras gatas, e cuida de seus filhotes de uma forma incrivelmente adequada, que nos faz levantar a questão sobre como ela *sabe* o que tem de fazer. Dizermos que isso é parte de seus *instintos* nada explica, pois a noção de instinto é nosso recurso substitutivo comum para todos aqueles casos de conhecimentos que não vemos como poderiam ser adquiridos e que, ao mesmo tempo, não queremos admitir como inatos.

No caso humano, teríamos de admitir então que pelo menos a capacidade específica para a linguagem verbal é inata. E então, como enfatiza Chomsky, quando vemos uma criança de um dia para o outro se tornar fluente em sua língua materna, não temos como não perguntar a respeito dela algo semelhante ao que perguntamos sobre a gata que teve gatinhos, e quereremos saber como essa criança *sabe* o que tem de dizer em circunstâncias diferentes daquelas poucas que ela pôde ter experimentado até então e considerando sua pouca e fragmentada exposição aos adequados estímulos verbais oferecidos pelos falantes já fluentes na língua. Ela pouco passou pelo espaço linguístico para poder dele, por si mesma, ter aprendido o suficiente, para poder ter construído modelos mentais que lhe permitam nele se mover em segurança — com proficiência.

Assim sendo, essa primeira ciência cognitiva internista cujos fundamentos estamos tentando delinear até aqui parece ter certa razão, que é em geral aquela de apontar as impressionantes regularidades da fala humana e da cognição que contribuem na produção do espaço linguístico. Mas ela talvez não se dê conta de que tais regularidades podem provir não exclusivamente — e nem tão certamente — de conteúdos cognitivos inatos, mas de certa *plasticidade* que não é uma propriedade exclusiva da mente humana, mas, mais propriamente, da relação mente-mundo, isto é, nesse caso, do próprio espaço linguístico.

É claro que a mente e o mundo, se tomarmos apenas esses dois polos opostos da cognição, devem também participar, cada um de sua parte e a seu modo, dessa plasticidade que os envolve, de forma a poderem interagir, ainda que não seja o caso de alguma misteriosa harmonia preestabelecida. Assim, a plasticidade deve ser também uma propriedade da mente, não menos que do mundo que ela toma como seu objeto. Mas se é assim, por que não falarmos então da plasticidade do mundo simplesmente, do mundo no qual está a mente humana como um dentre diversos elementos ambientais? Por que não dizermos então, mais especificamente, que o espaço linguístico é plástico?

Essas são noções que podem dar forma a uma nova ciência cognitiva, ou, para parafrasearmos o título da obra de Gardner, a uma *novíssima ciência da mente*, de uma ciência cognitiva *externista*. Como sua predecessora internista, essa ciência cognitiva de última geração também tem seus precursores e antecedentes, e também

procura se consolidar hoje na confluência de variadas doutrinas inovadoras. A ciência cognitiva externista possui caráter *ecológico*, não no sentido ordinário do termo, de uma disciplina voltada para o estudo da preservação do ambiente natural, mas no sentido de um entendimento da mente como parte do mundo natural e do mundo social produzido pelas interações entre os seres humanos. Essa novíssima ciência cognitiva explora aquele espaço cultural que mencionamos antes.

Os primeiros esforços que conduziram a essa ciência cognitiva externista estão ligados à doutrina da mente corporificada e da cognição corporificada, como relata bem o livro de Shapiro (2011), que indica entre tais projetos pioneiros o de Francisco Varela (1991) e seus colaboradores, entre outras abordagens de viés biológico. Ela envolve também, de forma mais direta, doutrinas como aquelas já mencionadas, da *cognição distribuída*, devida a Hutchins (1995; 1996), e da *mente estendida*, de Clark (1998; 2008).

A primeira ideia geral nesse caso é que a cognição se estende primeiro para o corpo, e dele também depende, e depois se estende para o ambiente, dependendo dele tanto quanto de estruturas internas ao ser humano. A segunda ideia chave é então que a cognição e a mente são categorias que envolvem necessariamente elementos ambientais, como já argumentavam décadas atrás os behavioristas. Enquanto a primeira dessas noções está claramente marcada pelo viés fisiológico, a segunda possui uma dimensão essencialmente social, embora os behavioristas não se dessem conta disso, ou pelo menos esse era o caso do behaviorismo skinneriano, então dominante. Nossa mente e a cognição que dela depende não estão restritas ao que está dentro da cabeça, nem apenas dentro de nossos corpos, dentro da pele, mas avançam para o ambiente no qual vivemos — um ambiente natural e social ao mesmo tempo, e também o espaço linguístico e cultural que criamos.

Essas ideias são instigantes, mas essa novíssima ciência da mente que as acalenta compartilha com sua predecessora — e isso, a nosso ver, deve mesmo ser o caso — de concepções abstratas sem as quais nenhuma elaboração teórica pode ser bem sucedida. As noções de espaço linguístico e de espaço cultural são exemplos disso. Não devemos então tomar essa última versão da ciência cognitiva, essa onda mais recente, como uma negação da anterior, mas como uma radicalização que resgata as noções ambientais, comportamentais e sociais, que a ciência cognitiva internista desconsiderou em seu entusiasmo com suas análises formais da linguagem verbal e de possíveis estruturas cognitivas internas. A linguagem humana continua sendo central nessas análises, mas agora ela é vista como uma instituição, como uma realidade social, como um elemento ambiental distribuído, mas tão abstrato quanto seus correlatos internistas.

A cognição distribuída tal como explicada por Hutchins (1996), por exemplo, consiste em uma forma de divisão do trabalho, uma noção central nas ciências sociais, especialmente na antropologia, como sabemos. Há tarefas cognitivas que podem

ser realizadas por um único ser humano, mas há tarefas que, em virtude das circunstâncias nas quais têm lugar, só podem ser realizadas por um grupo. Tal grupo pode consistir em um ser humano ou mais de um e algum aparato ambiental. A distribuição do trabalho cognitivo não tem relação necessária com a complexidade da tarefa a ser realizada. Por exemplo, duas pessoas martelando o mesmo prego estão realizando uma tarefa cognitiva de modo distribuído. Mas é claro que uma pessoa sozinha também pode martelar um prego. E assim como alguns de nós, embora poucos, possam fazer multiplicações e divisões com números grandes de cabeça, a maioria de nós precisa utilizar lápis e papel, ou uma calculadora, ou qualquer outro dispositivo ambiental. Nesse caso mais comum, também temos um exemplo de cognição distribuída.

O exemplo mais interessante analisado em detalhes por Hutchins (1996) é o da pilotagem de um navio para fazê-lo atracar em um porto, antes da era do GPS, operação essa que exigia um grupo mínimo de quatro pessoas: o piloto, o navegador e dois observadores laterais, que enviavam dados ao navegador que, por sua vez, calculava a rota e informava ao piloto. Embora um barco pequeno, uma canoa, digamos, possa ser atracada por uma única pessoa, um navio não pode ser levado em segurança ao porto sem a distribuição do trabalho cognitivo e a atuação conjunta dos membros da equipe de atracação, a não ser que conte com o uso de outros dispositivos ambientais mais poderosos, como um aparelho de GPS.

A generalização dessa noção conduz àquela de mente estendida, defendida por Clark (1998). A ideia aqui é que todos os aparatos ambientais, inclusive outros indivíduos humanos, que são necessários para a realização de tarefas mentais em geral, ou para que determinado sujeito esteja em determinado estado cognitivo ou mental em geral, podem ser considerados partes da mente estendida desse sujeito. Esses dispositivos ambientais podem servir para descarregarmos e guardarmos informação, ou para podermos recuperá-la, ou ainda para lidarmos com essa informação. O resultado é que determinados sujeitos e os aparatos ambientais que constituem um sistema de cognição distribuída — uma mente estendida — podem em alguns casos ser descritos como sistemas complexos hierárquicos, uma noção já defendida por Herbert Simon (1996) nos inícios da primeira ciência cognitiva, como já mencionamos.

Um sistema hierárquico de cognição e ação distribuídas, tal como podemos caracterizá-lo (Dutra 2013a, cap.10), é um sistema de processamento paralelo da informação, com divisão do trabalho cognitivo, sistema esse que pode ser analisado em subsistemas que, por sua vez, também podem ter partes constituintes, e assim por diante, até que a análise nos conduza a elementos não analisáveis como sistemas menores pertencentes ao sistema maior. A estrutura administrativa de uma empresa é um bom exemplo disso. Na verdade, esse tipo de análise pode ser feito para qualquer instituição social. A vantagem é que a cognição se torna uma ocorrência observável no mundo.



Além disso, e mais importante, um sistema hierárquico de cognição e ação distribuídas possui propriedades que suas partes não possuem, como já dissemos. Essas propriedades são emergentes (Dutra 2013b). Embora o sistema não possa funcionar e possuir tais propriedades — que o habilitam a interagir com outros sistemas — sem a concorrência das partes, essas últimas ganham certa funcionalidade apenas dentro do sistema. Isso quer dizer que tais subsistemas desempenham tarefas cognitivas ou ativas compreensíveis apenas enquanto papéis que ganham unicamente no âmbito mais molar do sistema a que pertencem. Em outras palavras, há determinação descendente da totalidade do sistema sobre suas partes constitutivas.

Como esse tipo de análise funcional pode ser aplicado a quaisquer instituições, podemos então também analisar nesses termos a linguagem verbal humana, o espaço linguístico. Ou seja, embora devamos reconhecer que os falantes de uma língua são as partes concretas e últimas do sistema complexo e hierárquico que é uma comunidade de falantes da mesma língua, só podemos compreender suas realizações verbais quando elas forem remetidas à análise mais molar da comunidade de falantes e a identificação de uma propriedade desse sistema linguístico, a saber, a língua falada ou, mais especificamente, o espaço linguístico relativo a essa língua.

#### 4

Voltemos então à ideia de Chomsky de que as estruturas cognitivas mais básicas para falarmos uma língua são elementos cognitivos internos aos seres humanos. Em contraste com essa concepção internista, a concepção externista sustenta que, enquanto parte de um sistema linguístico hierárquico, um falante deve possuir propriedades biológicas e psicológicas (no sentido tradicional mentalista) para poder participar daquele sistema de comunicação verbal, para poder se mover no espaço linguístico. Mas, obviamente, de acordo com o tipo de análise do sistema hierárquico verbal, esse falante não pode conter em si as propriedades linguísticas fundamentais pertencentes à língua, ao próprio espaço linguístico. É o sistema institucional de comunicação que possui tais propriedades, que são emergentes e que determinam de maneira descendente a fala individual. Assim, a linguística não deve se valer da psicologia internista, mas da sociologia e da antropologia, cujas análises são essencialmente externistas. É o espaço linguístico abstrato que possui as propriedades linguísticas fundamentais do sistema de uma língua natural.

Isso nos permite explicar de modo mais plausível por que, embora cada um de nós fale seu próprio idioleto, somos todos falantes da mesma língua e, em última instância, da mesma forma de comunicação verbal universal, pertencente à espécie, como quer Chomsky. É possível chegarmos a traduzir, mesmo de forma radical, como diz Quine (1960), de uma língua humana para outra porque a comunicação humana está lastreada por um sistema biológico, cujas propriedades também são emergentes.

A língua é uma realidade emergente no meio social que retroage sobre seus falantes. A língua é, afinal, abstratamente falando, o espaço linguístico no qual nos movemos, o chão cognitivo no qual pisamos, por assim dizer.

Contudo, falemos mais uma vez das mães — humanas e felinas — e seus filhos. Já sabemos que uma gata sabe o que fazer com seus filhotes recém-nascidos sem que nenhuma experiência lhe seja passada. Mas depois ela repassa a eles conhecimentos que, por sua vez, recebeu de sua mãe, como lambe-se e caçar, por exemplo (Fogle 1995). Mais que isso, a gata ensina também *boas maneiras* a seus filhotes; ela os repreende e os premia, como todas as boas mães fazem — para o bem deles. Esses conhecimentos transmitidos de geração em geração felina só não são ensinados e aprendidos de maneira verbal, como é o caso humano.

Quanto à mãe humana, que acaba de ter seu primeiro bebê, já sabemos que dentre os conhecimentos que os outros lhe transmitem socialmente estão também aqueles relativos aos cuidados com o recém-nascido. Não sabemos se ela saberia o que fazer se esse conhecimento não lhe fosse transmitido verbalmente pela sociedade. A pergunta não tem cabimento, uma vez que não é possível isolar de forma radical um ser humano do convívio social de maneira a termos experimentalmente a resposta para essa indagação. E a razão não é apenas ética, mas também inteiramente factual. Os casos de crianças ferais ou sem o estímulo social — inclusive e principalmente verbal — adequado e nos períodos apropriados de seu desenvolvimento permitem argumentar que, sem esse estímulo, determinadas características humanas fundamentais — e tomadas como sendo de base claramente biológica — não aparecem, a ponto de nos perguntarmos se tais indivíduos realmente poderiam ser considerados humanos, apesar da conformação de seus corpos.

Há diversos casos relatados na literatura, como o das meninas ferais indianas, Amala e Kamala, hoje apontado como uma fraude (Aroles 2007), e o caso de Kaspar Hauser, também controvertido; mas principalmente, dentre outros, os casos de Victor, o menino feral de Aveyron, na França, encontrado *circa* 1800, e o de Genie, descoberta nos arredores de Los Angeles, em Temple City, Califórnia, em 1970, mostram que essa linha de argumentação ainda parece plausível. Ela ainda pode ser considerada seriamente de um ponto de vista científico e crítico, embora não conclusivo (Newton 1992; 2002); e é considerada seriamente e com base em casos não controversos e isentos de fraude quanto às observações das crianças ferais, embora ainda controversos quanto à interpretação desses dados com relação à aquisição da linguagem verbal. Há os que tiram daí, contudo, consequências interessantes que contrariam as teses de cognitivistas como Chomsky e Fodor (Curtiss 1977; 1988; e também Curtiss *et al.* 1974; Fromkin *et al.* 1974).<sup>2</sup>

Uma dessas características humanas que requerem o meio social adequado e que mais nos interessa é a linguagem verbal, obviamente. E o próprio Chomsky reconhece que o estímulo ambiental é necessário para o desenvolvimento verbal pleno,

mesmo que, segundo ele, a base biológica seja inata. Mas a mente humana vista como mente estendida e a linguagem humana vista como uma realidade emergente, possível unicamente no meio social, mostra que, independentemente de sabermos como traçar com nitidez a fronteira entre o biológico inato e o social adquirido, a linguagem verbal, a cognição racional e as características humanas em geral só podem ser atribuídas aos indivíduos humanos — *aparentemente humanos* — quando eles são tomados como partes ou subsistemas cognitivos de sistemas cognitivos sociais, pois só assim podemos ter os seres humanos como nossos objetos de estudo. Eles não nos são dados independentemente da cultura que criam e sustentam, fora do espaço cultural.

Continuaremos então sem saber se a mãe humana poderia ou não cuidar adequadamente de seu bebê independentemente da cultura humana, uma vez que não sabemos bem onde traçar a fronteira entre natureza e sociedade. Mas não precisamos traçá-la de forma alguma, afinal. Sabemos que, de qualquer modo, os filhos dessa mãe poderão ser bem cuidados e que eles também tomarão parte na realidade humana; eles vão emergir como sujeitos cognitivos dentro do sistema cognitivo humano.

Achamos que é por isso que podemos falar de soluções ontológicas para os problemas metafísicos acarretados pela emergência. De fato, para repetirmos as ideias apresentadas por C. Lloyd Morgan (1927) e pelo próprio Durkheim (1953; 1982), a mente emerge da matéria e a sociedade emerge das mentes humanas, mas a sociedade retroage sobre nós para fazer de nós seres humanos. E a maneira pela qual a sociedade faz isso é nos dando a linguagem. Para a postura emergentista e perspectivista, agir propositadamente é mais do que fazer determinados movimentos; é mais do que operar fisicamente sobre a matéria. Agir é direcionar determinados movimentos ou operações para certo fim; é perseguir tal fim. Da mesma maneira, desse ponto de vista, a sociedade é mais que os indivíduos humanos que a ela pertencem e suas ações. A sociedade cria os indivíduos humanos como suas partes, como seus procuradores, digamos, como atores humanos propriamente. E a sociedade age através de seus *procuradores*. Lembrando de novo as palavras de Tolstoy, é assim que podemos reconciliar nossas vidas *pessoal e coletiva*.

As concepções de Tolstoy lembram aquelas de Kant em seu famoso artigo “Ideia de uma história universal com um objetivo cosmopolita” (Kant 2007). O objetivo de Kant nesse artigo, como é bem conhecido, era o de reconciliar por meio de certa finalidade da própria natureza nossas ações propositais (isto é, nossos *fins* pessoais) com os fins da sociedade. Tanto Tolstoy quanto Durkheim tentam resolver o mesmo problema. O emergentismo perspectivista, contudo, pretende ir mais longe, e mostrar como a sociedade enquanto um sistema criado por nós, que emerge de nossas ações, retroage nos criando como agentes e como seus procuradores. Se com isso completamos um círculo, ele deve ser compreendido como um círculo hermenêutico, além

de ser ontológico, mas nem vicioso, nem metafísico.

Não eliminamos o mistério de como a sociedade age através de seus procuradores, de cada um de nós e das diversas instituições que compõem o espaço cultural, se não pudermos mostrar como a linguagem, como uma parte integrante desse próprio espaço cultural, nos permite lidar com ele. Em primeiro lugar, tal como podemos dizer tanto do ponto de vista de Durkheim como de Vygotsky, o aprendizado de uma língua é ao mesmo tempo o aprendizado de conceitos e valores. Assim, a transmissão de conceitos e valores é possível graças à linguagem verbal humana. Ela nos permite, como já mencionamos, aprender da experiência do outro, consolidar essa experiência em conceitos e valores, uma vez eles estejam expressos em descrições do mundo e em máximas de conduta, respectivamente.<sup>3</sup>

Ao lidarem então com as realidades dentro do espaço cultural, os indivíduos humanos tomam parte no sistema hierárquico que é tal espaço cultural, do qual o espaço linguístico é um subsistema especial não apenas por ser a ferramenta primordial para tais operações, mas também, do ponto de vista cognitivo, porque exhibe de forma perfeitamente clara as funcionalidades básicas do sistema que é a cultura humana. Ao falar uma língua, um indivíduo humano compartilha necessariamente conceitos e valores. E mesmo que ele não agisse de nenhuma outra forma no seio da sociedade, apenas por se comunicar verbalmente, ele já agiria como um elemento do sistema cultural a que pertence. Mas, mais que isso, por falar uma língua, o indivíduo não pode também se furtar a agir de outras formas dentro do mesmo espaço cultural. Esses dois aspectos merecem comentários mais detalhados.

Primeiro, devemos perceber que falar uma língua envolve não apenas conceitos, mas também valores, embora talvez possamos concordar em restringir esses valores aqui em questão a um domínio estritamente cognitivo. Isso se instância no compromisso ontológico que há quando utilizamos o vocabulário da língua que falamos. O uso dos termos, como os filósofos analíticos da linguagem insistem, entre eles, em especial Quine, envolve noções que não são neutras em relação a nossas formas verbais de expressão e que não podem ser tomadas ingenuamente como representações diretas da realidade. Mas ainda não está muito claro com que valores (meramente cognitivos que sejam) nos comprometemos por meio do uso do vocabulário de uma língua que falamos e compartilhamos com nossos semelhantes. Mas o valor cognitivo implícito se mostra claramente ao prestarmos atenção ao fato de que o uso de um termo envolve o compromisso de lidar adequadamente com uma parte da realidade, de ter representado adequadamente essa parte do mundo de que falamos. Por exemplo, há um compromisso cognitivo em dizer que a Praia de Itapuã é bela ao pôr do sol.

Esse compromisso não é diferente, por sua vez, daquele de tomar uma nota de dinheiro como portadora do valor que ela traz estampado. Este é talvez um exemplo mais convincente, uma vez que a nota de dinheiro é portadora de valor monetário

apenas pelo fato de ser portadora dos signos correspondentes, do compromisso implícito da parte de quem a dá e de quem a toma de que essa ação constitui uma transmissão de valor monetário. No enunciado “A Praia de Itapuã é bela ao pôr do sol”, assim como a nota de dinheiro compartilhada por dois falantes da mesma língua, há a transmissão não apenas de conceitos, mas de um valor cognitivo. A ação do ouvinte pode estar na dependência da informação compartilhada, se ele tiver de decidir, por exemplo, onde passar a tarde com sua namorada, para lhe propor casamento (ou o que nossa imaginação quiser).

O mesmo tipo de compromisso está em compartilhar uma máxima como “Serás honesto”. Ao transmiti-la aos mais jovens, os mais velhos estão se comprometendo não apenas cognitiva, mas também moralmente, com um modo de vida que consideram mais adequado não apenas para alguns, mas para a coletividade. E, portanto, não pode haver máximas desse tipo que não derivem da coletividade. Mas, prestemos atenção que também dependem da coletividade, do mesmo espaço cultural, a descrição da Praia de Itapuã como bela e a nota de dinheiro que carrega determinado valor monetário. Esses diversos tipos de valores não são apenas variedades da mesma espécie cognitiva. Eles expressam diferentemente os mesmos valores, ao mesmo tempo cognitivos e morais, embora uns tornem mais patente o lado cognitivo, e outros mais o lado moral.

Em segundo lugar, devemos nos dar conta também de que os indivíduos que utilizam a linguagem verbal e se movem no espaço linguístico não são meros espectadores da realidade social. Eles não contemplam conceitos e valores meramente, mas os incarnam, querendo ou não. Aqui o exemplo da nota de dinheiro é o mais ilustrativo, uma vez que podemos encarar a passagem de uma nota das mãos de um indivíduo para as do outro como um ato de fala. Isso pode não parecer à primeira vista um ato de fala comparável a dizer que a Praia de Itapuã é bela ao pôr do sol, ou ao dizermos que devemos ser honestos, ou ao pedirmos para alguém fechar uma porta, ou nos passar o sal, e assim por diante. Pois a nota de dinheiro, embora seja reconhecidamente um objeto cultural, não costuma ser analisada em seu aspecto linguístico, verbal exatamente. Mas não há notas que não expressem algum valor monetário, e nenhum valor monetário pode ser expresso sem a linguagem verbal.

Não devemos nos iludir pensando que uma nota de dinheiro ou uma moeda de metal sejam apenas objetos que socialmente adquirem valor convencional. Isso é verdade, mas não é tão simples. A simplicidade aparente resulta talvez do fato de pensarmos apenas no desenho, no formato, na ilustração etc., ou seja, nos elementos puramente pictóricos que estão presentes, por exemplo, também em fichas de cassino. Mas uma moeda e uma nota de dinheiro não coisas completamente diferentes, do ponto de vista cultural, de uma ficha de cassino. Essa última não é dinheiro, mas apenas um substituto momentâneo e circunstancial do dinheiro. E embora cada moeda nacional (o Real, o Dólar americano etc.) possuam também valor monetário de

forma momentânea e contextual, elas só adquirem valor ao se inserirem no sistema financeiro e figurarem nas tabelas de conversão para o câmbio. Isso não ocorre com nenhuma ficha, de nenhum cassino.

Os meios circulantes das diferentes moedas (Real, Dólar etc.) recorrem certamente a elementos pictóricos, pois isso facilita sua manipulação concreta, mas é a *manipulação linguística* de moedas e cédulas que importa. É o fato de estar escrito alguma coisa específica em cada uma delas que importa. Nós nos damos conta disso ao pensarmos em como seria tolo alguém querer conhecer uma nota do dinheiro de determinado país, mas não aceitasse para isso a exibição de nenhuma nota concreta, de determinado valor particular, que lhe apresentássemos. Esse seria o mesmo erro categorial de alguém que, depois de conhecer a areia, o pedaço do mar em frente e os coqueiros da Praia de Itapuã, ainda quisesse ver a própria praia. E mesmo que, por exemplo, apresentemos a alguém uma nota de um Real ou de um Dólar, elas não são *notas genéricas*, mais representativas do Real ou do Dólar do que as outras, de outros valores. O uso cada vez mais generalizado de formas não concretas de troca e transmissão de valor monetário, como transferências bancárias e operações com cartões de crédito, mostra claramente que o valor monetário é algo inteiramente linguístico e abstrato. Se o dinheiro ainda é uma espécie de mercadoria, cuja funcionalidade reside no fato de poder ser trocado por qualquer outra mercadoria, como a economia política tradicional o retrata, ele é uma espécie abstrata de mercadoria. E talvez a noção de mercadoria, pelo menos em sua compreensão tradicional, mais atrapalhe do que ajude a entendermos com o que estamos lidando ao mexermos com dinheiro.

Mais uma vez, ao dar ou tomar uma nota de dinheiro, o falante está agindo, desempenhando um papel de agente econômico, queira ou não, e não apenas participando em um ato de fala à primeira vista um tanto anômalo. Contudo, de nosso ponto de vista, esse ato de fala não tem nada de anômalo. Ele é tão perfeitamente verbal quanto todos aqueles que tomamos como paradigmáticos, como dizer “Feche a porta” ou “Serás honesto”. A diferença está apenas nas diversas intensidades valorativas que cada um desses atos de fala carrega. As intensidades cognitiva e moral dos diversos valores expressos ou (a) em dizer que a Praia de Itapuã é bela ao pôr do sol, ou (b) ao pedir para alguém fechar uma porta, ou (c) em dar ou aceitar uma nota de cinco reais, digamos, ou ainda (d) ao dizer a alguém que seja honesto, essas intensidades são certamente diferentes, e, como enfatizamos acima, sabemos muito bem fazer a diferença entre uma coisa e outra. Mas ao longo do contínuo (a)–(d), não passamos do que não tem nenhum valor moral [(a)] para o que tem eminente e incontestavelmente [(d)], nem do que é eminentemente representativo do mundo [(a)] para aquilo que não está de forma alguma ligado a fatos passados e que apenas projetaria fatos futuros [(d)]. Os casos (b) e (c) nos mostram que as coisas se misturam, particularmente (c), tal como argumentamos acima.

Ao reconhecermos que é difusa a fronteira entre cognição e valor, ou entre supostos valores meramente cognitivos e valores eminentemente morais, reconhecemos também que é igualmente difusa a fronteira entre fato e valor. A distinção pode e deve ser feita, pois ela também traz consequências tanto teóricas quanto práticas, mas ela não constitui uma demarcação rígida. Não pode, uma vez que em ambos os casos é com a mesma linguagem verbal que estamos lidando, é no mesmo espaço linguístico que estamos nos movendo.

## 5

A consciência que temos de muito do que fazemos, embora nunca estejamos, de fato, cientes de todas as condições que possibilitam nossa ação, em particular de todos os fatores determinantes, de diversas ordens, que nos conduzem a agir tal como agimos, nos dá uma falsa impressão de agirmos por vontade livre, de sermos dotados de livre arbítrio. Para a mente científica de hoje, evocarmos as determinações biológicas e psicológicas se tornou lugar comum, e estamos dispostos a nos ver como agentes que não só não podem prever as consequências de suas ações, mas que nem mesmo conhecem todas as suas causas e motivações, se essas últimas existem. E embora haja a necessidade conceitual — tão clara e convincentemente explicada por Kant — de preservarmos um domínio de liberdade para os seres humanos para podermos fundamentar a moral e tornarmos os seres humanos em alguma medida responsáveis por suas ações, porque disso parece depender a ordem social, as ciências que revelam as diversas ordens de determinações causais sobre nós quando agimos têm tornado o âmbito da liberdade cada vez mais restrito, a ponto de alguns pressuporem mesmo que esse âmbito da liberdade não existe de forma alguma. Diante desse pano de fundo filosófico, as disciplinas que pretendem revelar fatores causais sociais se somam de forma muito incômoda às outras que, aparentemente, já conseguiram mostrar que muitos de nossos *motivos* ou *razões* para agir são apenas racionalizações, fruto da consciência, que contempla a ação, mas não a dirige. Seres sem consciência agiriam do mesmo modo, dizem alguns, e com a *vantagem* de não criarem o mito da liberdade.

Essas não são, todavia, conclusões a que pretendamos chegar. Primeiro, porque não existem tais seres que seriam exatamente como nós, mas sem consciência do que fazem e fazendo exatamente tudo o que fazemos. (Alguns os chamam de *zumbis*.) Não somos zumbis e não há razão alguma, de uma perspectiva emergentista que reflita sobre a evolução das espécies, para pensarmos que eles possam existir. Esses supostos zumbis seriam autômatos estúpidos; e nós somos *autômatos geniais*, se é que podemos — ou devemos — nos considerar autômatos. Aqui reencontramos Kant e seu *ardil* da natureza. A natureza também não é *tão* estúpida a ponto de ter criado zumbis. E mesmo hoje, à luz da teoria da evolução das espécies e de todas as considerações inovadoras na filosofia da mente que a perspectiva intencional

trouxe, muito depois de Kant e em termos bem diferentes, temos razões para pensar que a natureza não é *estúpida* e que, independentemente de alguma inteligência que a guie de fora, ela é capaz de certa *inteligência factual*, criando seres inteligentes, como argumentam os atuais campeões da perspectiva intencional evolucionista, como Dennett (2003), que procura resgatar a ideia de liberdade e de que ela e a racionalidade são fruto da evolução.

Não estamos querendo assumir as teses de Dennett e aceitar todas as suas consequências, uma vez que, de fato, elas não vão na mesma direção do que estivemos argumentando até aqui, pelo menos não inteiramente. Mas as ideias de Dennett merecem ser citadas de qualquer modo por nos chamarem a atenção para a possibilidade já defendida por Kant, como uma realidade natural, de que a própria consciência não seja apenas o espelhamento distorcido de nossa realidade humana inteiramente determinada, mas uma condição para que a própria natureza se realize em toda sua riqueza.

Não deixa de haver então, de qualquer modo, certa convergência entre esse modo de ver as questões humanas e aquele das ciências sociais, especialmente na tradição iniciada por Durkheim. Pois, adotando uma perspectiva evolucionista, não poderíamos deixar de dizer que as próprias realidades sociais são uma consequência natural daquilo que somos enquanto seres naturais. A natureza não nos teria feito, definitivamente, como zumbis ou autômatos estúpidos, mas como autômatos geniais. Se somos *autômatos* em alguma medida e se agimos por determinação biológica, psicológica e também social, somos igualmente *geniais*, porque participamos da mesma genialidade da natureza como um todo, somos parte de um sistema *inteligente de fato* que, contudo, não tem consciência enquanto todo, porque deixou a consciência para seus procuradores, para os agentes particulares humanos que criou. Essa genialidade factual do sistema retroage sobre suas partes, sobre seus procuradores.

Temos aí também uma (talvez também bela) peça de ficção filosófica, não menos metafísica que as ideias de objetivo da Natureza, do Espírito ou da História. E nesse ponto pode ser mesmo que a consciência nos leve a criar ficções injustificáveis. Mas uma análise funcional do sistema social, de suas instituições e da forma como elas, uma vez criadas pelos seres humanos, retroagem sobre eles, pode dispensar a ficção filosófica. Essa análise pode ser realizada em termos puramente conceituais, procurando apenas exibir a forma como um sistema social emerge de nossas ações e, ganhando propriedades emergentes (como racionalidade, inteligência e mesmo certa *genialidade*), pode emprestá-las a seus procuradores, os agentes humanos.

Procuramos argumentar neste artigo, reforçando por meio de certas ideias de Vygotsky a perspectiva de Durkheim, que as noções de espaço linguístico e de espaço cultural, que introduzimos e procuramos explicar, permitem descrever adequadamente a forma pela qual as realidades sociais dão forma a nossos conceitos e



valores. Procuramos argumentar que a linguagem verbal no puro e simples uso de uma língua natural nos leva a criar outras realidades sociais e todo o mundo cultural no qual vivemos. Se há liberdade nesse mundo para os agentes humanos, assim como aquela genialidade de que falamos, ela teria de vir então também como uma realização social. De qualquer forma, o ganho concreto está em podermos ver mais claramente como as realidades sociais agem sobre os indivíduos humanos por meio da linguagem verbal. E um pouco do mistério se desfaz.

## Referências

- Aroles, S. 2007. *L'Enigme des enfants-loups*. Paris: Publibook.
- Bedau, M. A.; Humphreys, P. (orgs.) 2008 [1992]. *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy of Science*. Cambridge, Mass., e Londres: The MIT Press.
- Bhaskar, R. 1998 [1979]. *The Possibility of Naturalism*. Londres e Nova York: Routledge.
- . 2009 [1986]. *Scientific Realism and Human Emancipation*. Londres: Routledge.
- Chomsky, N. 2000. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. *Cartesian Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, A. 1998. *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, Mass., e Londres: The MIT Press.
- . 2008. *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press.
- Curtiss, S. 1977. *Genie: A Psycholinguistic Study of a Modern-Day "Wild Child"*. Salt Lake City: Academic Press.
- . 1988. Abnormal Language Acquisition and the Modularity of Language. In: F. J. Newmeyer (org.), *Linguistic Theory: Extensions and Implications* (Linguistics: The Cambridge Survey, Volume II). Cambridge: Cambridge University Press, p.96–116.
- Curtiss, S.; Fromkin, V.; Krashen, S.; Rigler, D.; Rigler, M. 1974. The Linguistic Development of Genie. *Language* 50(3): 528–54.
- Dennett, D. C. 2003. *Freedom Evolves*. Nova York: Viking.
- Descartes, R. 1953 [1649]. *Les passions de l'âme. Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard.
- Durkheim, É. 1895. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Félix Alcan Éditeur.
- . 1951. *Sociologie et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1953. *Sociology and Philosophy*. Tradução de D. F. Pocock. Londres: Cohen & West.
- . 1982. *The Rules of Sociological Method*. Tradução de W. D. Halls. Nova York: Free Press.
- Dutra, L. H. A. 2010. Crença, regra e ação. *Principia* 14(2): 279–308.
- . 2013a. *Pragmática de modelos: Natureza, estrutura e uso dos modelos científicos*. São Paulo: Edições Loyola.
- . 2013b. Emergência e realismo perspectivista. *Scientiae Studia* 11(3): 637–65.
- Fodor, J. A. 1975. *The Language of Thought*. Nova York: Thomas Crowell.
- Fogle, B. 1995. *The Cat's Mind. Understanding Your Cat's Behavior*. Nova York: Macmillan.

- Fromkin, V.; Krashen, S.; Curtiss, S.; Rigler, D.; Rigler, M. 1974. The Development of Language in Genie: a Case of Language Acquisition beyond the “Critical Period”. *Brain and Language* 1: 81–107.
- Gardner, H. 1985. *The Mind’s New Science. A History of the Cognitive Revolution*. Nova York: Basic Books.
- Giere, R. 2006. *Scientific Perspectivism*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- Hobbes, T. 1994 [1651]. *Leviathan*. Londres: J. M. Dent.
- Hume, D. 1996 [1777]. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- Hutchins, E. 1995. How a Cockpit Remembers Its Speeds. *Cognitive Science* 19: 265–88.
- . 1996. *Cognition in the Wild*. Cambridge, Mass., e Londres: The MIT Press.
- Itard, J. M. G. 1801. *De l’éducation d’un home sauvage, ou des premiers développemens physiques et moraux du jeune sauvage de l’Aveyron*. Paris: Goujon Fils.
- . 1807. *Rapport fait à son excellence le ministre de l’intérieur sur les nouveaux développemens et l’état actuel du sauvage de l’Aveyron*. Paris: Imprimerie Impériale.
- . 1894. *Rapports et mémoires sur le sauvagement de l’Aveyron. L’idiotie et la surdi-mutité*. Paris : Progrès Médical/Félix Alcan.
- Kant, I. 2007 [1784]. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. Anthropology, History, and Education*. Tradução de A. W. Wood; G. Zöllner and R. B. Loudon (orgs.). Cambridge: Cambridge University Press, p.107–20.
- Locke, J. 1961 [1690]. *An Essay concerning Human Understanding*. Galden City, N.Y.: Dolphin Books.
- Morgan, C. L. 1927 [1923]. *Emergent Evolution. The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in the Year 1922*. Londres: Williams and Norgate.
- Newton, M. 1992. *The Child of Nature: The Feral Child and the State of Nature*. Londres: University College, tese de doutorado.
- . 2002. *Savage Girls and Wild Boys: A History of Feral Children*. Londres: Faber & Faber.
- Orwell, G. 2000. *Nineteen Eighty-Four*. The Complete Novels of George Orwell. Londres: Penguin.
- Popper, K. R. 1995 [1972]. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. v. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1980 [1953]. On What There Is. In: *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass., e Londres: Harvard University Press, p.1–19.
- Rymer, R. 1994. *Genie. A Scientific Tragedy*. Nova York: Harper.
- Sawyer, R. K. 2005. *Social Emergence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapiro, L. A. 2011. *Embodied Cognition*. Londres e Nova York: Routledge.
- Shattuck, R. 1994. *The Forbidden Experiment: The Story of the Wild Boy of Aveyron*. Nova York: Kodansha Globe.
- Simon, H. A. 1996 [1969]. *The Sciences of the Artificial*. Cambridge, Mass., e Londres: The MIT Press.
- Skinner, B. F. 1965. *Science and Human Behavior*. Nova York: Free Press.
- . 1976. *About Behaviorism*. Nova York: Vintage Books.
- Sperry, R. W. 1969. A Modified Concept of Consciousness. *Psychological Review* 76(6): 532–36.

- Tolstoy, L. 2008 [1869]. *War and Peace*. Tradução de Richard Pevear e Larissa Volokhonsky. Nova York: Vintage.
- Varela, F. J.; Thomson, E.; Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass., e Londres: The MIT Press.
- Vygotsky, L. 1986 [1934]. *Thought and Language*. Tradução de Alex Kozulin. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

LUIZ HENRIQUE DE ARAÚJO DUTRA  
Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq  
lh Dutra@cfh.ufsc.br

**Resumo.** Este artigo trata da natureza ou estatuto ontológico das entidades sociais. As críticas tradicionais à sociologia de origem durkheimiana, por exemplo, levantam a questão da reificação do social. A autonomia das realidades sociais e sua irredutibilidade às realidades psíquicas e físicas é o foco de nossa discussão. Suprimidos os seres humanos, deixariam de existir as realidades sociais, mas isso não implica que os eventos sociais dependam apenas de variáveis psíquicas. Procuramos argumentar em favor da tese de autonomia do social e de sua determinação descendente sobre o comportamento dos indivíduos humanos. Para isso, introduzimos as noções de espaço linguístico e espaço cultural, que são elas próprias realidades abstratas e que nos permitem analisar a origem social de nossos conceitos e valores. Defendemos que os objetos culturais são reais de maneira perspectivista, isto é, eles existem apenas do ponto de vista humano, mas são realidades objetivas, todavia, uma vez que não são elimináveis, nem redutíveis e, além disso, possuem força normativa sobre o comportamento dos indivíduos.

**Palavras-chave:** Realismo perspectivista; realidades sociais; emergência; causação descendente.

## Notas

<sup>1</sup> Partes deste artigo, em versões modificadas, foram apresentadas nos seguintes eventos: III Colóquio Nacional de Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas, Maringá, PR, 16 a 18 de setembro de 2013; e XVII Congresso da Sociedade Interamericana de Filosofia, Salvador, BA, 7 a 11 de outubro de 2013.

<sup>2</sup> Agradecemos a Giuseppe Varaschin por ter chamado nossa atenção para o caso Genie. Esse caso permite argumentar em favor da ideia de que o estímulo ambiental, no momento apropriado do desenvolvimento neurofisiológico da criança, é indispensável na aquisição da linguagem verbal e de como a falta desse estímulo ambiental adequado compromete a realização linguística futura, impedindo mesmo alcançar fluência em uma língua e competência verbal em geral, embora não permita tirar uma conclusão nem em favor, nem contra a tese de Chomsky sobre o caráter inato da sintaxe. Todavia, Genie adquiriu competência comunicativa do ponto de vista semântico e passou a se comunicar com outras pessoas sem ambiguidades relevantes, mas suas realizações verbais não revelavam domínio da sintaxe do inglês. Uma discussão de todo o desenvolvimento do caso Genie, desde sua descoberta, é feita por Rymer (1994). O caso do menino Víctor é discutido amplamente por Shattuck

(1994). Esse mesmo caso conta com os relatos feitos pelo próprio pesquisador que dele se ocupou na época de seu descobrimento, o francês Itard (1801; 1807; 1894). Genie, por sua vez, não é exatamente uma criança *feral*, pois vivia em casa com os pais e um irmão, mas em deplorável estado de reclusão, tendo sido, de qualquer modo, privada dos estímulos sociais comuns, assim como ocorre com as crianças ferais.

<sup>3</sup> É ilustrativo sobre esse ponto o papel que a *novilíngua* (*Newspeak*) desempenha no romance de George Orwell (2000 [1949]) 1984. No apêndice ao livro, no qual os princípios da língua são explicados, Orwell diz: “A novilíngua foi elaborada não para ampliar mas para diminuir o alcance do pensamento, e esse propósito foi indiretamente assistido pela restrição da escolha de palavras ao mínimo.” Muito expressivos desse esforço do totalitarismo da sociedade descrita em 1984 para manipular a ação por meio da linguagem são os próprios três *slogans* do poder estatal (*Ingsoc: English socialism*): “Guerra é paz. Liberdade é escravidão. Ignorância é força.” Orwell entendeu muito bem a capacidade que a linguagem verbal possui de dar forma à realidade social, embora possamos discordar dele quanto ao fatalismo que ele projeta a esse respeito. Mesmo que uma instituição procure dominar o espaço linguístico da forma descrita no romance (um processo de reforma da fala e, logo, também do pensamento que, na ficção do livro, terminaria em 2050), esse espaço, como todo espaço cultural, sempre vai possuir províncias que escapam a tal domínio. Ou seja, uma *nova língua* dada por decreto e expedientes de doutrinação tem pouca possibilidade de se impor.