

# Metafísica Analítica

Pedro Merluzzi  
Rhamon de Oliveira Nunes  
(Organizadores)

COLEÇÃO  
ANPOF  
XIX  
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

# **Metafísica Analítica**



# Metafísica Analítica

Pedro Merluzzi  
Rhamon de Oliveira Nunes  
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

**Gerente Editorial**

Junior Cunha

**Editora Adjunta**

Daniela Valentini

**Conselho Editorial**

Ana Karine Braggio

José Francisco de Assis Dias

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

**Produção Editorial**

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

**Instituto Quero Saber**

[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)

[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

M587

Metafísica analítica. / organizadores, Pedro Merluzzi e Rhamon de Oliveira Nunes. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024.  
150 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>

ISBN: 978-65-5121-043-3

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.94>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.  
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

## **ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2023-2024**

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

### **Diretoria 2021-2022**

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretária Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

### *Conselho Fiscal*

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)



## **Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

*Clarice Lispector*

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

*Diretoria ANPOF*



## Sumário

<i>Apresentação</i> .....	13
<b>Metaética e <i>Grounding</i>: a possibilidade da fundamentação da ética</b>	
<i>Mariana Cabral Falqueiro</i> .....	15
<b>Entidades sociais e cognição de grupo</b>	
<i>Valdenor Monteiro Brito Júnior</i> .....	43
<b>(Anti)necessitarismo, simultaneidade e possibilidade de prevenção</b>	
<i>Caio César Silva</i> .....	69
<b>Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “<i>grounding</i>” em investigações da <i>Questão Especial da Composição</i>?</b>	
<i>Felipe da Silva Avena</i> .....	83
<b>Quasi-niilismo mereológico: uma resposta ao problema da composição</b>	
<i>Rhamon de Oliveira Nunes</i> .....	103
<b>A filosofia estrutural-sistemática: um novo enfoque filosófico para a “questão de Deus”</b>	
<i>Luiz Carlos Sureki</i> .....	117

**An analysis of the relation between the concepts of “now”  
and “simultaneity” applied to some issues in the  
Metaphysics of Time**

*Ana Maria Correa Moreira da Silva* .....131

## ***Apresentação***

A Metafísica, enquanto disciplina filosófica, há muito tempo se dedica à exploração dos aspectos mais gerais e fundamentais da realidade. No Brasil, especialmente quando feita a partir dos padrões de regimentação e argumentação típicos da filosofia analítica, ela é frequentemente referida como metafísica analítica. Nos últimos anos, observamos um notável aumento de interesse por parte dos filósofos brasileiros nesta disciplina, justificando a necessidade de um grupo de trabalho específico para esta área dentro da ANPOF. Tendo isto em vista, o GT de Metafísica Analítica foi idealizado por professores e estudantes no encontro nacional da ANPOF de 2016, em Aracaju.

Em 2018, no encontro nacional da ANPOF em Vitória, foi realizada a primeira sessão oficial do GT, sob coordenação do Prof. Dr. Guido Imaguire. A partir daí, o GT realizou diversas sessões ordinárias e extraordinárias, tanto em âmbito nacional quanto internacional, conectando pesquisadores e pesquisadoras dentro e fora do país. Atualmente o GT se encontra sob coordenação dos Profs. Drs. Pedro Merlussi e Rhamon de Oliveira Nunes e continua com o objetivo de cultivar um espaço de cooperação, pesquisa e desenvolvimento da metafísica analítica brasileira.

Um dos resultados destes esforços é o presente volume, que reúne as apresentações feitas no encontro nacional da ANPOF de 2022, em Goiânia. Composto por sete capítulos, o livro traz textos sobre temas de ponta na metafísica analítica contemporânea, começando pelo capítulo da Dra. Mariana Cabral Figueiro, sobre meta-ética e grounding. O volume segue com um capítulo sobre ontologia social, escrito pelo Dr. Valdenor Monteiro Brito Júnior e um capítulo sobre metafísica da causalidade, do Me. Caio Cezar Silva. Os dois capítulos seguintes são

dedicados ao tema da mereologia, especialmente ao problema da composição material: Felipe Avena articula tal questão com o tema do grounding, e Dr. Rhamon de Oliveira Nunes apresenta uma solução para o problema a partir da noção de estrutura. Encerrando o volume temos um capítulo sobre filosofia da religião, do Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki e um capítulo sobre filosofia do tempo, da Dra. Ana Maria Correa.

O presente volume representa os esforços da comunidade filosófica brasileira em se integrar no cenário global de pesquisa, com foco em uma produção filosófica mais autoral, sem perder de vista suas bases na tradição. O livro também serve como uma valiosa ferramenta acadêmica para futuros estudantes e pesquisadores em metafísica analítica, enriquecendo a reflexão brasileira acerca da natureza da realidade que nos cerca e da nossa própria existência. Que este trabalho possa estimular novas perspectivas e fomentar o diálogo em meio ao crescente interesse pela Metafísica em solo brasileiro.

*Pedro Merlussi*  
*Rhamon de Oliveira Nunes*



# Metaética e *Grounding*: a possibilidade da fundamentação da ética

Mariana Cabral Falqueiro<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.94.01>

## 1 Introdução

Falar de *grounding* é falar sobre uma espécie de fundamentação, que em última medida, visa estabelecer aquilo que faz de determinada coisa o que ela é. Do ponto de vista ontológico, teríamos como identificar o ‘fundamento’ da ética, ou seja, teríamos a possibilidade de dizer algo concreto e objetivo como um juízo ético válido. Logo, dizer algo sobre uma verdade em ética nos encaminha para cenários mais complicados, já que temos que tratar da possibilidade da existência de fatos morais e o que seriam tais fatos.

Além disso, podemos levar em conta uma intuição sobre nossa percepção da realidade moral, ou seja, de um modo geral, temos a inclinação em determinar de modo objetivo questões substanciais que permeiam nossa vivência moral, que nos permite escolher o caminho mais apropriado, para que ao final possamos estar de acordo com um certo bem ou o que consideramos o correto para determinado momento.

Ademais, há a teoria do *truthmaker* como uma possibilidade de complementação na formulação dessa estrutura de fundamentação da ética. Assim, podemos nos questionar se existe algo na ética que faça com que certos juízos morais, que são tidos como verdadeiros, tenham algo

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica/UFRJ. Atualmente, é pós-doutoranda no PPEE/UnB. E-mail: [marianacfalq@gmail.com](mailto:marianacfalq@gmail.com)

como um *truthmaker*? Nesse contexto, podemos determinar que um *truthmaker* é aquilo que em virtude de alguma coisa algo é verdadeiro, e que tal *truthmaker* corresponderia a um determinado fundamento (*ground*), podendo ser elucidado como uma *base ontológica* de uma reivindicação verdadeira. Dessa forma, identificamos ao menos uma relação entre algo que produz a verdade e algo que receba tal verdade. Assim, o princípio do *truthmaker* diz respeito não a uma verdade banal, mas sim em um sentido metafísico, em que se tem a necessidade de uma verdade forte. O *truthmaker* de uma proposição verdadeira é uma entidade que atua como base ontológica da verdade. Logo, podemos determinar o conceito de *truthmaker*, tendo em vista a noção de implicação como sendo algo cuja própria existência implica que algo seja verdadeiro.

Sendo assim, estabelecer algo tal como a teoria do *truthmaker* nos conduziria a necessidade de admitirmos que existam fatos morais. Na medida em que há algo com que faça a proposição moral verdadeira, ou seja, um fato moral. Contudo, estabelecer *grounding* na ética não nos leva invariavelmente para este caminho. Isso porque podemos conceber uma fundamentação da ética em que não seja necessariamente requisitado algo como está disposto na ideia de fatos morais. Por exemplo, os juízos morais podem estar objetivamente fundados, ao menos em teoria, em fatos naturais, ou até mesmo podem ser fundamentais (primitivos). Assim, diríamos que os juízos morais ou proposições morais, não apresentariam a necessidade da existência do fato moral *sui generis* no sentido metafísico estrito.

## 2 A Filosofia, o Ethos e a Ética

A efetivação desta pesquisa dar-se-á na medida em que as questões da ética forem sendo colocadas de modo que fique evidente seus fundamentos, para permitir que: ou que consigamos alguma defesa da

existência dos fatos morais, e por consequência, a presença de valores morais no mundo, tendo como embasamento estruturas das teorias tanto do *truthmaker*, enquanto uma forma de *grounding*, ou então, simplesmente precisar uma fundamentação da ética em que suas proposições estejam livres das implicações de um realismo moral.

Logo, pensar de modo filosófico é sem dúvidas, um ato de coragem pois, as questões mais essenciais da vida humana podem e devem ser pensadas sob o prisma da filosofia. Dessa forma, é um ato de coragem, porque a filosofia nos permite duvidar e colocar as visões de mundo que foram pré-estabelecidas em uma espécie de suspensão, para que se possa deliberar de modo mais plausível com a realidade. Podemos e devemos investigar e questionar todas as coisas que nos foram apresentadas.

Por outro lado, colocar em questão coisas do âmbito da ética acaba por ser mais desafiador, na medida em que, na problemática da ética encontra-se algo que tentamos resguardar e defender a todo custo, o nosso *ethos*. Como pensar em deixar de lado ideias ou ideais que foram sendo formadas ao longo das nossas vidas, que marcam nossas criações, representando assim os nossos valores morais, deixando a vista nossa intimidade?

Sendo assim, se passarmos a analisar as nossas ações em nosso cotidiano, podemos constatar um fato relevante, que cada escolha que tomamos em nossas vidas geram consequências. Além disso, o que é mais relevante nesta constatação é que as consequências não estão restritas a nós mesmos, mas elas transcendem a nós, como sujeitos, interferindo na vida de outras pessoas. Ter em vista essa problemática traz à tona uma certa responsabilidade que devemos nos atentar, ou seja, a filosofia, em sua essência permite que possamos enxergar de modo mais apropriado às questões da vida. O filósofo alemão Karl Jaspers (1993, p. 32) salienta a importância da filosofia para as pessoas na medida em que:

A posição filosófica fundamental, cuja expressão conceitual expomos, radica no abalo motivado pela ausência de comunicabilidade, no anseio de autêntica comunicação e na possibilidade de um duelo de amor que uma profundamente um ser a outro ser. [...] Assim, a origem da filosofia é o espanto, a dúvida e a experiência das situações-limite; mas, em último lugar e incluindo estas motivações, é a vontade de autêntica comunicação. Isto revela-se logo de princípio pelo fato de toda a filosofia ansiar pela participação, exprimir-se, pretender ser ouvida; essencialmente é a própria comunicabilidade que está indissolúvelmente ligada à verdade.

Na comunicação a filosofia alcança a sua finalidade, o fundamento e o sentido último de todos os fins: a apreensão do ser, a claridade do amor, a plenitude da paz.

Dessa maneira, podemos e devemos ter o livre acesso à filosofia. Assim, quando entramos em contato com as questões pertinentes à ética, conseguimos constatar o que Jaspers intitulou como “*o fundamento e o sentido último de todos os fins*”. As indagações que nascem em torno desse tema — a ética — têm em vista a necessidade de entendimento não apenas do comportamento humano, em termos sociais, mas a busca em encontrar alguma motivação universal de nossa existência. Afinal, podemos nos questionar de fato, se todas as pessoas têm como propósito de vida a felicidade; independentemente do que cada um possa indicar em seus desejos como aquilo que é fundamental, para que haja a tal felicidade.

Porém, Sócrates modifica o rumo da filosofia ao levantar as questões referentes aos sujeitos, ou seja, a ética vai tomando forma e passa a ser foco da investigação filosófica. Com isso, Sócrates levou tão a sério a filosofia que acabou por criar desafetos na sociedade da época. Dentre as acusações que imputaram a ele estava a de corromper os jovens de seu tempo<sup>2</sup>. Passados centenas de anos, e hoje a filosofia no Brasil

---

<sup>2</sup> Podemos constatar na obra de Platão, *Apologia de Sócrates*, nas últimas palavras do filósofo, o forte posicionamento em defesa de uma filosofia autêntica e comprometida em buscar algo de verdadeiro na realidade das pessoas. Assim, Sócrates fala: “*Vós também, senhores juizes, deveis bem esperar da morte e considerar particularmente esta verdade: não há, (41d) para o homem bom, nenhum mal, quer na vida, quer na morte, e os deuses não descuidam de seu*

ainda é vista por alguns, como uma ameaça à juventude. Ora, porque será que essa perspectiva perdura ao longo da história? Porque será que a filosofia é considerada tão ameaçadora? Talvez seja apenas pelo desconhecimento do que seja a filosofia. Ou talvez por conta do seu propósito investigativo e sua vontade de encontrar algo verdadeiro<sup>3</sup>.

Dessa forma, a falta de entendimento do que seja filosofia acaba por impedir a observação de que um desenvolvimento adequado do pensamento filosófico necessita de que observemos a pluralidade de ideais como meta para se tentar chegar à verdade. Logo, uma meta que temos que ter nesse processo é deixar de lado o senso comum, os

---

*destino. O meu não é efeito do acaso; vejo claramente que era melhor para mim morrer agora e ficar livre de fadigas. Por isso é que a advertência nada me impediu. Não me insurjo absolutamente contra os que votaram contra mim ou me acusaram. Verdade é que não me acusaram e condenaram com esse modo de pensar, mas na suposição de que me causavam dano: nisso merecem censura. (41e) Contudo, só tenho um pedido que lhes faça: quando meus filhos crescerem, castigai-os, atormenta-os com os mesmíssimos tormentos que eu vos infligi, se achardes que eles estejam cuidando mais da riqueza ou de outra coisa que da virtude; se estiverem supondo ter um valor que não tenham, repreendei-os, como vos fiz eu, por não cuidarem do que devem e por suporem méritos, sem ter nenhum. Se vós o fizerdes, (42a) eu terei recebido de vós justiça; eu, e meus filhos também.*

*Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor caminho, se eu, se vós, é segredo para todos, menos para a divindade” (Platão, 1980, p. 24).*

<sup>3</sup> Podemos constatar, ao olharmos para a história do pensamento, que pensar tendo em vista a filosofia, ou então, fazer de fato filosofia, por muitas vezes é tão desafiador que, a sua execução é um fator que gera conflitos relevantes. Ora, no Brasil o ensino de filosofia tornou-se obrigatório nas escolas apenas a partir de 2007, passando por um longo período excluído das disciplinas escolares. Vimos a pouco tempo o presidente do país defender a extinção do ensino de Filosofia não apenas no Ensino Médio, mas como também no Ensino Superior. Tal fato demonstra o receio que alguns representantes do Estado têm com relação ao desenvolvimento de um pensamento genuinamente filosófico.

As matérias a seguir, do dia 26 de abril de 2019, foram retiradas de diversos jornais em que retratam o modo como a Filosofia tem sido vista pelo Estado no Brasil. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/politica/bolsonaro-decreta-fim-das-faculdades-de-filosofia-e-sociologia-objetivo-e-focar-em-areas-que-gerem-retorno-imediate/> (26 de abril 2019); <https://www.cartacapital.com.br/educacao/por-que-os-cursos-de-filosofia-e-sociologia-incomodam-bolsonaro/>; <https://exame.abril.com.br/brasil/bolsonaro-sugere-reduzir-verba-para-cursos-de-filosofia-e-sociologia/>. O último acesso a tais periódicos foi 21 de janeiro de 2020.

Karl Jaspers (1971, p. 140) afirma que como a filosofia tem a intenção de encontrar a verdade total das coisas, acaba por desafiar uma estrutura de mundo que não tem o mesmo desejo, acarretando numa perturbação da paz. Assim, ela acaba por constituir inimigos, que a acusam de ser instrumento servil de poderes políticos.

preconceitos e os posicionamentos autoritários das ideias. Temos que nos permitir caminhar por todos os caminhos da filosofia.

Nesse sentido, quando levamos a problemática da ética para ser analisada sob algum viés, tem-se uma certa resistência para se estruturar uma perspectiva com caráter universal. Há uma visão de que a condição humana e experiência de cada sujeito é suficiente para o entendimento da moral, ou seja, a complexidade da vida humana reflete a pluralidade de perspectivas e entendimentos da ética em geral. Sem dúvida alguma, podemos dizer que investigar sobre os fundamentos da ética nos permite vislumbrar a complexidade da filosofia.

Sendo assim, podemos constatar na fala de Sócrates, quando se defende de suas acusações no tribunal, o que para muitos é a essência da filosofia, justamente porque representa a possibilidade de questionamento até as últimas consequências. E também podemos refletir sobre as consequências dos nossos atos ao vermos a decisão de Sócrates em seguir pelo caminho da ‘verdadeira’ filosofia, em que se busca por uma verdade que possa representar a justiça e uma vida feliz. Podemos, nesse sentido, determinar como a filosofia de Sócrates passou a influenciar a construção de um pensamento que tem em vista o *ethos* do sujeito.

Porquanto, a ética permite-nos investigar questões fundamentais que envolvem a vida humana em sua totalidade na medida em que essa se preocupa a respeito das ações das pessoas em todos os âmbitos da realidade e sob diversos aspectos. Assim, desde a antiguidade até hoje a discussão sobre as questões da ética suscitam desacordos importantes sobre a forma de entendimento da vida. Com isso, podemos nos perguntar: será que é possível estruturarmos uma teoria da ética que seja objetiva e que, nesse sentido, possa alcançar todo e qualquer ser humano?

Haja vista que, a partir da observação desse questionamento, conseguimos averiguar as possibilidades de entendimento da nossa realidade do ponto de vista da ética. E um fato recorrente é justamente a indagação se é possível, ou não, estabelecermos valores morais universais. Dessa forma, alguns teóricos apontam a problemática da pessoalidade quando se trata da ética, pois essa estaria sujeita a interferências das emoções, ou seja, seria uma ação volitiva pautada pela emoção e que os desacordos morais seriam tão profundos, que não seriam passíveis de resolução de modo eficiente e objetivo.

No entanto, também podemos expandir essa objeção para toda a filosofia, pois os desacordos são naturais e importantes para a própria estruturação, sendo não apenas da filosofia, como também das ciências em geral. Logo, restringir a possibilidade de aferirmos questões da ética, talvez provoque mais perdas do ponto de vista da própria filosofia.

Sendo assim, podemos identificar aqui outros fatores que influenciam nessa perspectiva subjetivista da ética, como, por exemplo, a diversidade de culturas, de pessoas e de formas distintas de se viver. De certa forma, a tentativa de não infringir os limites do respeito às diversidades nos pressiona a defender uma visão subjetiva da ética. É óbvio que alguém que leve a filosofia com seriedade não quer cometer o erro de deixar de lado a efetivação do pensamento crítico, caindo no campo do preconceito e senso comum. Portanto, temos que ter um cuidado redobrado quando estamos tratando de questões da ética, já que em alguma medida, estaremos julgando fatos e atos das pessoas em geral. E isso poderá acarretar grandes conflitos.

Porém, ainda assim, podemos pensar sobre os valores morais e indagarmos se é possível compartilhá-los com todas as pessoas: Ou seja, o bem que eu procuro para mim poderá ser o mesmo bem para minha vizinha? Ou ainda, o mal que me aflige é o mesmo mal que aflige meu

irmão e irmã? Ao levarmos a cabo exemplos contundentes da ética, fica mais fácil estabelecer modelos que possuam o atributo da objetividade.

Por exemplo: pensemos primeiramente sobre a tortura não qualquer tortura, mas sim aquela que seja provocada por alguém com o intuito de promover o sofrimento excessivo a outra pessoa. Será que podemos considerar a tortura de maneira geral, como uma prática que necessariamente é um mal, e por isso é uma prática errada? Aristóteles dizia que todas as coisas e atos parecem se lançar para um bem, e, assim, *“é por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia”* [1094a1].

Dessa maneira, se a percepção de Aristóteles está correta, não há um só ser que tenha o desejo de ser acometido pelo mal da tortura. E, mesmo aqueles que a defendam, utilizam-se, no entanto, da premissa de que “os fins justificam os meios”, ou seja, praticam um ato errado para se alcançar um certo bem. Mesmo assim, a prática da tortura continua apresentar suas características básicas, como algo que infringe a alguém um sofrimento extremo, podendo ser físico ou mental e, por isso podemos afirmar que, ao levarmos em consideração tais ponderações, temos a chance de elencar exemplos da ética que pareçam ser universais.

Há na filosofia a possibilidade de uma investigação de determinadas questões, ou fatos, que ultrapassam as diligências tradicionais. Estamos a tentar explicar desde as questões mais simples até as mais complexas, procurando maneiras plausíveis do entendimento da realidade. Queremos saber como sermos felizes, e como se deu o surgimento do universo. O nosso espírito curioso e investigativo nos leva a procurar caminhos para a tentativa de esclarecimento das questões mais fundamentais.



### 3 *Grounding*

No desenrolar das ideias dessa investigação, podemos constatar que se faz importante a pesquisa que quer entender e localizar em certas questões fundamentais, e que podemos determinar como *grounding*. Isso remete que, ao falarmos de *grounding*, temos a intenção de, por exemplo, identificar o que proporcionou a ocorrência de certo fato em um sentido de que é necessário determinar o que foi suficiente e fundamental para que tal fato exista; e nesse sentido, ultrapassa a possibilidade de uma explicação causal, na medida em que se tem um objetivo de entendimento pormenorizado do que permite a ocorrência da existência de tal fato.

Assim, o diálogo<sup>4</sup> de Platão (1999) entre Sócrates e Eutífron acerca do que seja piedade exemplifica a necessidade dessa investigação pormenorizada, o que caracterizaria uma tentativa de encontrar o fato fundamental, ou a natureza, que, porventura, permitiria esclarecer o que seja suficiente na elucidação da piedade. Vejamos a seguir:

SÓCRATES: — Recorda, porém, que não te pedi para demonstrar-me uma ou duas coisas, dessas que são piedosas, mas que me explicasse a natureza de todas as coisas piedosas. Porque disseste, salvo engano, que existe algo característico que faz com que todas as coisas ímpias sejam ímpias, e todas as coisas piedosas, piedosas. Recordas-te?

EUTÍFRON: — Recordo-me.

SÓCRATES: — Pois bem, esse caráter distintivo é o que desejo que me esclareças, a fim de que, analisando-o com atenção e servindo-me dele como parâmetro, possa afirmar que tudo o que fazes ou um outro, de igual maneira, é piedoso, enquanto aquilo que se distingue disso não o é. (p. 41) [...].

EUTÍFRON: — É piedoso tudo aquilo que é agradável aos deuses, e ímpio o que eles não agrada. (p. 42) [...].

SÓCRATES: — Um momento estimado amigo, temos um caminho melhor. Raciocina sobre isso: o que é piedoso tem a aprovação dos

---

<sup>4</sup> Temos nesse diálogo platônico um dos marcos iniciais das investigações que tem como pano de fundo uma perspectiva daquilo que denominamos como *grounding*.

deuses pelo fato de ser piedoso, ou é piedoso por ter a aprovação dos deuses?

EUTÍFRON: — Não entendo o que pretendes dizer, Sócrates. (p. 46) [...].

SÓCRATES: — Por conseguinte, não é por ser vista que se vê uma coisa, mas sim, se a vê para que seja vista. Nem porque é conduzida se a conduz, mas porque se a conduz é conduzida, e da mesma maneira, não é porque se leva que é levada, mas é levada porque se leva. Não te parece evidente, Eutífron, o que quero dizer? Pois, ei-lo: quero dizer que, se algo se produz ou padece, não é produzida precisamente a causa da ação, mas a ação, a causa desse efeito, e não porque é sofrida que se produz, mas pelo fato de produzir é que é sofrida. Ou não concordas com isso? (p. 47). [...].

SÓCRATES: — Presumamos, estimado Eutífron, que é uma única coisa o que é amado pelos deuses e o que é piedoso. Logo, se o é piedoso é amado pelos deuses e o que é piedoso, também o que é amado o é por seu próprio caráter; portanto, se o que é amado pelos deuses o que é porque é amado, da mesma maneira o que é piedoso o é porque é amado. Mas notas que ocorre de forma bem distinta, já que são duas coisas completamente diferentes. E um é objeto de amor porque se a ama, enquanto a outra o é porque sua própria natureza o exige. Por conseguinte, parece-me, Eutífron, que solicitado por mim a definir o que é piedoso, não queres mostrar-me sua verdadeira natureza, restringindo-te a um simples fato, que é o que ocorre ao que é piedoso, que é amado por todos os deuses. Mas nada dizes no que concerne a seu caráter essencial. Logo, se crês que seja conveniente, para de disfarçar e, tomando as coisas desde o princípio, dize-me o que é de fato piedoso, sem levar em conta se é amado pelos deuses ou qualquer outra circunstância do mesmo tipo. Pois esta não é a causa da nossa discussão. O que interessa é que me demonstres de bom grado qual é a natureza do piedoso e do ímpio (p. 48).

Podemos destacar principalmente o posicionamento de Sócrates, ao inquirir Eutífron sobre a piedade, uma fundamentação do que seja a natureza do que se deseja investigar. Desta forma, ao analisarmos o diálogo de Platão, conseguimos identificar algo relevante, no que tange a percepção e necessidade de explicação de algo, que seria o que chamamos de reivindicações de *grounding*. Assim:

Interpretado desta forma, o argumento de Sócrates faz uso essencial de princípios sobre *grounding*. Envolve uma afirmação substantiva de

*grounding* (as propriedades relacionais são *fundamentadas* em relações) e baseia-se implicitamente em propriedades estruturais de *grounding*, nomeadamente assimetria e transitividade, que são hoje em dia amplamente aceites entre os filósofos que trabalham com *grounding* (Correia; Schneider, 2012, p. 4).

Por conseguinte, a noção de *grounding*<sup>5</sup> perpassa, em geral, pela ideia de que há algo estruturante que faz de determinada coisa ser o que ela é. Quando passamos a analisar as questões da ética, podemos averiguar se conseguimos identificar essa característica do *grounding*, de algo que faz daquilo ser o que é, e assim estabelecer a existência do *grounding* na ética. Mas afinal, quais são essas características gerais que designam uma noção de *grounding*? E, como podemos elucidar questões da ética, como a possibilidade de identificarmos algo verdadeiro de fato?

A primeira noção que temos de *grounding* consiste na determinação de alguma coisa que permite que algo seja o que ele realmente é. Como expresso na questão colocada por Sócrates no diálogo, ou seja, a busca por identificar a natureza daquilo que queremos caracterizar — p. ex., a natureza do que seja piedade. Diremos que essa ‘busca’ coincide com o que chamamos de reivindicações do *grounding*, na medida em que é necessário saber o que justifica tais reivindicações. Então, podemos nos perguntar como se dão as relações de reivindicação de *grounding*?

Em geral, podemos destacar dois tipos de posicionamento na análise de uma reivindicação de relação de *grounding*. Assim, tais relações poderiam ser ou unitárias ou variadas. O *grounding* seria unitário, caso houvesse apenas uma relação de dependência entre ele e suas reivindicações. Essa perspectiva, de que o *grounding* é unitário,

---

<sup>5</sup> O debate em torno das questões do *grounding*, no sentido que está sendo investigado neste trabalho, é recente, iniciado no início desse século. De modo geral, Correia; Schnieder (2012, p. 1) coloca tal questão da seguinte maneira: “*What concerns us here is not so much whether these specific claims are true, but rather something they have in common topic-wise: it seems to us that they all target a particular sort of non-causal priority which we would like to call grounding and which we regard as a phenomenon of the highest philosophical importance*”.

funcionaria, segundo seus defensores, da mesma forma das posições padrões no que tange a causalidade, a identidade sincrônica, entre outras coisas que corresponderiam à unicidade das relações. Em sua maioria, para aqueles que defendem a existência do *grounding*, este se caracteriza por ser unitário (Audi 2012; Rosen 2010; Schaffer 2009).

Assim, para aqueles que rejeitam a ideia da existência de *grounding* a relação seria variada, na medida em que suas reivindicações acarretariam em diferentes tipos de relações (Wilson 2014). No entanto, há também aqueles que defendem a existência de *grounding* e indicam a possibilidade de haver relações variadas e unitárias.

Nesse sentido, Fine (2012) destaca que o *grounding* pode ser caracterizado tal como uma disjunção de relações especiais de determinação, e a percepção de que o *grounding* constitui-se unitário seria na identificação de relação de dependência de relevância particular, a metafísica, ou seja, do *grounding* metafísico. Assim, além do *grounding* metafísico existiria, por exemplo, a relação de fundamentação natural de particular interesse para a ciência e a relação de fundamentação normativa de particular interesse para a ética.

Mas afinal, como podemos conceituar um *grounding*? Temos que colocar em xeque, talvez, sobre a possibilidade de examinarmos o conceito de *grounding*, ou seja, ter em vista, de modo claro, a determinação de um conceito, faz-nos percorrer também sobre as condições de aplicação do conceito, e a inter-relação desse conceito com outras noções.

Em um primeiro momento, podemos destacar a necessidade de identificar o tipo de relação em que um *grounding* está envolvido, e, que, há como defini-las, tanto como relações unitárias, unitárias e variadas, variadas, admitindo aqui a existência de *grounding*. Se dissermos, por exemplo, que a conceituação do *grounding* consiste em uma relação metafísica, tal como relação física distinta (definida como relação *tout*

*court*) unificadora de relações causais refinadas, estaremos, no entanto, caracterizando o *grounding*, sem levar em consideração a tentativa de conceituá-lo em si mesmo.

De um modo geral, há os que defendem que podemos conceituar o *grounding*, e outros que afirmam que não. Para a maioria daqueles que defendem a existência de *grounding*, tal como Fine (2012), não é passível analisarmos seu conceito, na medida em que, este apresenta uma natureza primitiva. Em contrapartida, há aqueles que conceituam *grounding*. Bricker (2006) diz que o *grounding* corresponde à relação entre proposições, umas de natureza fundamental, estruturando outras proposições supervenientes. Outra perspectiva, Correa (2013), tem em vista a existência de verdades essenciais que conectam o *grounding* com as coisas que foram estruturadas, concentrando a análise da conceituação de *grounding* na noção de essência, como bases essenciais da verdade<sup>6</sup>.

Além disso, quando entramos em contato com a ideia de *grounding*, por vezes, aparece uma noção em que este se apresenta como fator preponderante de explicação. Logo, ao observarmos uma conexão entre *grounding* e uma explicação podemos destacar duas formas distintas de apresentação. Vamos supor que explicações coincidam com fatos e que alguns desses fatos apresentam uma relação explicativa com outros fatos determinados, e, dentre esses, um seja um *grounding*.

Assim, temos em uma primeira perspectiva, que existam várias relações explicativas, e, que uma dentre essas é um *grounding*. Fine (2001) estabelece que um *grounding* esteja em uma relação explicativa se a verdade de *P* é fundamentada em outras verdades, então eles explicam tais verdades; ou seja, *P* é o caso em *virtude de* outras verdades serem o caso. O que é fundamental nesta perspectiva é que a relação explicativa de um *grounding* apresenta um caráter metafísico, existindo de modo independente da percepção e intenções dos agentes.

---

<sup>6</sup> Talvez, a teoria do *truthmaker* poderia ser vista aqui como um exemplo desta perspectiva.

#### 4 *Grounding* e Ética

Sabemos que as questões da ética podem ser abordadas de formas diferentes. De forma objetiva ou de forma subjetiva, e ultrapassar certos limites, exige reflexão, para que possamos de fato contribuir para essa investigação. Contudo, quando estamos a analisar as questões da ética, podemos nos perguntar sobre se determinado caso poderia ser considerado algo bom para todos, ou ruim para todas as pessoas. De fato, a maioria das pessoas, tem muito claro o que considera agradável para si. Por exemplo, alguém pode dizer:

1. Pequi é bom,

E justifica sua resposta ao constatar os benefícios que o pequi poderá trazer para a saúde das pessoas. Tais como: prevenção do câncer; rico em vitaminas A, C e E; rico em betacaroteno; tem a função ainda de desintoxicar o fígado; e que, além disso, esse seria um fruto saboroso de ser apreciado, e dinâmico na culinária, já que se sai bem tanto em pratos salgados como em pratos doces; etc. Contudo, ainda haverá aqueles que rejeitem por completo a afirmativa expressa em '1'. A negação da afirmação '1' poderia ser considerada, por alguns, como uma amostra de que a objetividade da ética não seria possível, pois como afirmam aqueles que defendem uma perspectiva subjetiva, as questões da ética estão restritas às intuições dos agentes morais, ou estão apenas sujeitas a opiniões<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> G. E. Moore (1998, p. 275-276) indaga-se sobre uma perspectiva que leva em consideração o que podemos chamar aqui de *questão de gosto*. É interessante observar o desenrolar de sua argumentação diante da questão mencionada: “O caso que chamei de erro de gosto, nomeadamente quando as qualidades reais que admiramos (possuídas ou não pelo “objeto”) são feias, pode em qualquer caso não ter valor algum, exceto que possa pertencer à emoção por si mesma; e na maior parte dos casos, se não em todos, é um considerável mal positivo. Neste sentido, então, é indiscutivelmente certo pensar que ver beleza em uma coisa que não a tem é inferior em valor a ver beleza onde ela realmente existe. Mas o outro caso é muito mais difícil. Neste caso está presente tudo que mencionei como necessário para construir um grande bem positivo; há uma cognição de qualidades realmente belas, justamente com uma emoção

Ora, as questões sobre a ética são abrangentes. Podemos constatar que, sem dúvidas, há um âmbito particular, restrito ao indivíduo, que em última análise, podemos dizer que depende da opinião do agente. Negar a afirmação 'i' não inviabiliza uma pesquisa que visa estruturar algo tal como *grounding*. Devemos, nesse sentido, ultrapassar as questões de gosto, que talvez estejam restritas aos hábitos dos sujeitos, e que por mais que façam parte do âmbito da ética não inviabiliza olharmos para uma problemática mais importante.

Nesse sentido, passemos a refletir, mas de modo abrangente, um exemplo contundente que permeou a história da humanidade. Vamos pensar sobre a problemática da escravidão. Sem dúvidas nenhuma essa é uma questão da ética, que até hoje consiste em um problema real a ser enfrentado. Podemos afirmar que a escravidão, por muitas vezes, e em locais distintos e em tempos diferentes, foi utilizada como forma de poder do Estado, ou seja, era institucionalizada. A escravidão, no sentido em que trata sobre a falta da liberdade imposta a determinado grupo de pessoas, consistiu iteradas vezes ao longo da história da humanidade. Assim, podemos lançar a indagação sobre se há, de alguma maneira, a possibilidade de considerarmos a escravidão um bem?

Nesse sentido, pensemos no surgimento da democracia na Grécia Antiga e como a questão da escravidão repercutiu naquele tempo. A análise da obra *Hécuba* de Eurípides, sob o prisma da democracia grega, ou mais especificamente, a democracia ateniense, faz emergir muitas questões relevantes. Como é o caso da importância das leis, a cidadania, como também da escravidão. Assim, o percurso que levou a Grécia antiga à instauração da democracia, coincide com o caminho que a lei tomou neste mesmo tempo. Pelo que se tem notícias, o surgimento e a efetivação da lei escrita permitiu que as mudanças de governos, no que se refere aos

---

*apropriada relativamente a essas qualidades. Não pode, portanto, haver a dúvida de que temos aqui um grande bem positivo.*

tipos de governança, se tornassem efetivas, como é o caso da democracia. Desta forma, a democracia pressupunha a aceitação da lei, em tudo que ela possa significar para o povo grego<sup>8</sup>.

Nesta perspectiva, as insatisfações sociais mais críticas também proporcionaram mudanças de paradigmas, fazendo com que a população — o povo — exigisse algo mais justo para todos. Neste caminho, a busca pela igualdade tornar-se-á fundamental para a democracia Ateniense, para que fosse possível proporcionar as mesmas possibilidades para os cidadãos, sem levar em conta a classe social em que os indivíduos estivessem inseridos. A “igualdade no poder” ou então a “igualdade de direitos” para a democracia significava a reunião da *isonomia*, *isegoria* (denominada como a liberdade de expressão) e *isocracia*. Logo, a liberdade de um cidadão ateniense, consistia na igualdade que a lei proporcionava para seus concidadãos<sup>9</sup>.

Contudo, a cidadania ateniense era restrita. Poucos podiam beneficiar-se da “igualdade de poder”. Mas afinal, quem são as pessoas dotadas de direitos e por isso consideradas cidadãs?<sup>10</sup> A extensão da cidadania não atingiu a maior parte da população ateniense, e isto se deu não apenas pela questão das classes, como pobres/ricos, mas sim pela

---

<sup>8</sup> Para os Atenienses, tudo o que governasse a *pólis* por meio de suas leis possuía, em grau igual, o direito e o dever de assegurar a sua execução e manutenção. [...] A liberdade, para o Ateniense, significava o reinado da lei e a participação no processo de tomada de decisões; não residia na posse dos direitos alienáveis (cf. Ferreira, 1990, p. 169).

<sup>9</sup> O postulado da democracia ateniense é, sem dúvida, o da completa integração do indivíduo na *pólis*. Ou, como escreve V. Ehrenberg a propósito da *pólis* grega, de nenhum cidadão se pode dizer que fosse uma pessoa privada, e isto é particularmente óbvio no caso dos dramaturgos. O indivíduo só se realiza como cidadão ideal, a exemplo do *Δικαιοπολις* 'Dicepolis' dos *Acarnenses*, na medida em que toda a sua vida é pautada pela intervenção política. Temos aqui intervenção política no sentido de ação integrada na vida da comunidade, no verdadeiro entendimento da definição aristotélica do homem como ζῶον πολιτικόν 'animal político' (cf. Oliveira; Silva, 1991, p. 8).

<sup>10</sup> A palavra grega para designar a cidadania é *politeia*, que, entre outras acepções possíveis, significa também 'constituição' e 'corpo de cidadãos'. Por conseguinte, a cidadania representa a base em que assenta a constituição e, de acordo com a maior ou menor extensão do número de elementos que a integram, assim se define a natureza do 'regime' ou 'governo' em causa, acepções igualmente cobertas pelo termo *politeia* (cf. Leão, 2005, p. 15).



estrutura social grega, que antemão, já excluía determinados grupos da sociedade. Como por exemplo, temos os estrangeiros, escravos e mulheres. De modo geral, os únicos que desfrutavam da *politeia*, ou seja, dos direitos cívicos plenos eram os homens. Vejamos como estava a situação das mulheres neste contexto.

Na tragédia de Eurípedes, a personagem principal Hécuba, tem seu reino, Tróia, arruinada pela guerra. As consequências desta derrota são complexas. Hécuba passa de rainha à escrava, perde sua riqueza, família e Estado. Podemos perceber em um primeiro momento, uma das questões relevantes da democracia ateniense, a questão da escravidão.

Nesse sentido, a escravidão era uma prática comum da época. Em muitas situações a pena de servidão era utilizada como resolução de uma falta ao cumprimento da lei. No caso da população sobrevivente de guerra, tinha como pena a servidão. Esse foi o caso dos troianos. Por si só, essa condição de servidão pode ser considerada como uma tragédia para Hécuba.

Hécuba encontrava-se, no mínimo, em uma situação muito complicada. Além dos trágicos acontecimentos que assolaram sua vida, uma questão sobrepunha-se: a de ser mulher. A utilização do direito à palavra, ou seja, a *isegoria* era limitada, em geral, aos homens. Por esse motivo, as palavras proferidas por Hécuba não tinham o mesmo peso que uma palavra de um cidadão ateniense pudesse dizer. Sem dúvidas, Hécuba não estava em uma situação de isonomia.

Ponto central da história concentra-se nas mortes de seus filhos, Polidoro e Polixena, e seus desdobramentos. Em um primeiro momento, fora decidido pelos gregos, que Polixena deveria ser sacrificada em homenagem a Aquiles, herói morto na guerra contra Tróia. Hécuba, já muito fragilizada por todos os acontecimentos, desespera-se, ao saber que sua filha seria morta.

Neste momento, a protagonista utiliza-se do poder da argumentação para tentar reverter a possível morte de Polixena. É válido perceber o uso da palavra como forma preponderante para trazer à tona um direito à defesa. Já a decisão da morte da jovem moça, também está composta por traços democráticos, na medida em que fora efetivada através de uma assembleia entres os gregos presentes. Contudo, Polixena apresenta um discurso de coragem, e ao contrário do desejo da mãe, prefere seguir para morte, em vez de submeter-se à escravidão e as consequentes mazelas da futura situação.

(Fantasma de Polidoro)

Ah, minha mãe! Tu que, tirada rudemente  
De um palácio real, agora experimentas  
a condição servil, quanta a desgraça a tua!  
Ela é tão grande quanto foi a tua ventura!  
Algum dos deuses condenou-te à perdição,  
punindo-te pela felicidade antiga!

Afirma Polixena:

*Dirigindo-se a Hécuba*

Não tentes refutar-me, minha mãe querida;  
não faças gesto algum para deter-me aqui  
e nada fales. Deves mesmo incentivar-me  
em minha decisão de preferir a morte  
em vez de sujeitar-me a humilhações sem conta.  
Quem não está habituado à desventura  
pode até suportar o jugo, porém sofre  
ao estender a nuca, e perdendo a vida  
é mais feliz do que quando ainda existia.  
A desventura máxima é viver sem honra!

Agora podemos nos perguntar: será que há algum tempo, ou lugar em que a condição de escravo imposta a um sujeito qualquer poderia ser vista como algo que representasse um bem? Acredito que a resposta seja não. Se levarmos em consideração o que fora colocado por Rachels, no que diz respeito, a ‘uma boa razão’, e termos como parâmetro

uma *boa sanidade mental*<sup>11</sup> das pessoas, não podemos admitir que a condição de escravo de qualquer pessoa possa ser um bem, e que na verdade, constitui-se o inverso disso, ou seja, é a extrema degradação do ser humano.

Nesse sentido, podemos estabelecer que há algumas situações que se fazem presente no âmbito da moral que ultrapassam a perspectiva individual das pessoas e acaba por constituir uma espécie de valores universais. Portanto, no que tange à questão da escravidão, de modo geral, é certo de que esta se constitui como um mal universal. E assim, conseguimos vislumbrar exemplos relevantes que fazem com que possamos pensar na possibilidade de estabelecermos o *grounding* na ética.

Logo, precisamos ter em vista alguns caminhos possíveis: primeiramente, temos o caminho que admite a existência de fatos morais. E isso significa que temos a possibilidade de fazermos valoração das afirmações e/ou proposições da ética. Assim, a noção de existência torna-se imprescindível, já que foi observado que certas situações da ética não têm como relativizar os acontecimentos; nos dando a possibilidade de aferir se tal fato é um bem ou um mal, por exemplo.

Portanto, algo que poderia ser visto como negativo, para esta investigação apresentar uma visão de *grounding* em termos de existência e necessidade veio enriquecer a possibilidade de efetivação do trabalho. Uma segunda possibilidade de observarmos a estrutura da fundamentação da ética concentra-se na circunstância de as questões da ética serem entendidas sob perspectiva naturalista, já que os fatos morais

---

<sup>11</sup> A noção de sanidade mental colocada aqui é para evitar uma problematização desnecessária na argumentação, por exemplo, deixando de fora a perspectiva de pessoas que possam, por ventura, apresentarem alguma doença que possa interferir no processo de análise dos valores morais. Logo, partimos de um ponto em que é considerada uma certa característica que possa ser observada em qualquer pessoa, no que tange a sanidade mental dos indivíduos. Assim, excluímos aqui uma argumentação que pudesse levar em consideração o entendimento de uma pessoa que possa agir e pensar com psicopatia, por exemplo.

estariam embasados em fatos naturais. Este caminho deixaria de lado o entendimento de *grounding* como *truthmaker*. Outro viés possível é aquele em que a ética seja vista como fundamental ou primitiva, e nesse sentido, não necessitaria de embasar-se em algo, viabilizando uma noção de *grounding* sem que recorresse a necessidade da existência.

Contudo, analisemos a primeira possibilidade, em que o *grounding* possa ser entendido como um *truthmaker*. De um modo geral, um *truthmaker* é uma entidade que faz com que uma proposição seja verdadeira. Desta forma, se admitir que há proposições da ética que possam ser consideradas verdadeiras, tal como a declaração ‘a escravidão é um mal’; e que para cada verdade deve haver um *truthmaker*, logo podemos pensar na possibilidade de que esse *truthmaker* é compatível com a noção do que chamamos de *ontological grounding*, já que podemos pensar nesta perspectiva no sentido de uma determinado fato moral constitui-se suficiente para fomentar a ocorrência de um outro fato moral, ou seja, por exemplo, o fato moral A determina o fato moral B. Assim:

1.  $A < B$ <sup>12</sup>

Ou podemos colocar sob a perspectiva da existência:

2. A existe < B existe.

## 5 Metaética e *Grounding*

Ora visto a importância da estrutura colocada pela metaética, para que possamos lograr a efetividade do tema proposto, ao

---

<sup>12</sup> O operador ‘<’ indica a relação em que o antecedente determina o consequente. Corresponderia a uma ideia de um fato fundamental que permitiria a ocorrência de fatos derivados, apresentando uma noção de ao que seja fundamental e necessário para a ocorrência dos fatos. As definições apresentadas em ‘1’ e ‘2’ é apenas uma ilustração da possibilidade de identificação das teorias do *grounding* e do *truthmaker*.

observarmos o parâmetro em que esta área da ética cumpre as demandas da pesquisa, tal como indagações metafísicas sobre o status da ética, como, por exemplo, ao questionarmos se existem fatos morais; como também sob uma perspectiva da epistemologia, na medida em que podemos nos perguntar se há um conhecimento moral verdadeiro; ou então por meio de uma psicologia moral, em que se indaga sobre os aspectos motivacionais do agente moral quando este pratica uma ação moral.

Contudo, mesmo que possamos destacar as várias hipóteses que foram sendo colocadas ao longo da História da Filosofia por importantes pensadoras e pensadores, que tinham o intuito da fundamentação da moral, faz-se vantajoso três caminhos que aqui foi possível constatar: O primeiro caminho seria aquele em que se admite a existência de fatos morais, significando que temos a possibilidade de fazer valoração das afirmações e/ou juízos morais. Há um desdobramento deste entendimento, na medida em que os fatos morais poderiam ser entendidos por meio de teorias naturalistas e teorias não-naturalistas, ou realistas. Portanto, em geral, do ponto de vista das teorias naturalistas, os fatos morais estariam embasados em fatos naturais, logo, a realidade moral coincidiria com a realidade natural. Já com relação às teorias não-naturalistas ou realistas, haveria uma realidade especial, distinta da realidade natural, em que os fatos morais poderiam ser observados.

Assim, a noção de existência torna-se imprescindível, já que foi observado que certas situações da ética podem admitir objetividade, ou seja, não sendo possível relativizá-las. Tem-se então a possibilidade de aferir se tal fato é um bem ou um mal, por exemplo. Por um lado, podemos estabelecer uma noção de *grounding*, em termos de *truthmaker*. Há uma problemática envolvendo este caminho, já que vimos que ao estabelecermos a conexão de *grounding* com *truthmaker*, algumas noções da teoria do *grounding* poderiam ser afetadas, talvez de

modo negativo, na medida em que empobrece as noções básicas de *grounding*.

Vale levantar uma problemática em que ao admitirmos que os juízos morais ou proposições morais sejam determinados fatos morais, em uma visão realista da ética, poderíamos então afirmar que a fundamentação da ética ou o seu *grounding*, equivaleria ao entendimento de que o fato moral, corresponderia justamente a necessária existência do fato moral. Na medida em que podemos reduzir as visões sobre o *grounding* em termos de *truthmaker*, tais objeções, como as colocadas por Kine, em que se teria perda numa percepção e no desenvolvimento de perspectivas em torno da teoria de *grounding*, acaba por nos lançar para uma reavaliação sobre os caminhos que são mais consistentes na concretização da investigação.

Já a outra possibilidade de observarmos a estrutura da fundamentação da ética concentra-se na circunstância de as questões da ética serem entendidas sob perspectiva naturalista, já que os fatos morais estariam embasados em fatos naturais. Este caminho deixaria de lado o entendimento de *grounding* como *truthmaker*, fazendo com que não necessitemos de uma estrutura ou prova da existência de fatos morais *sui generis*. Permitindo-nos identificar um *grounding* para a ética.

## 6 Considerações finais

Por fim, podemos afirmar que foi possível constatar algumas possibilidades de efetivação da hipótese aqui presente. Primeiramente, na medida em que estabelecemos a existência de fatos morais, foi possível compor, com auxílio da teoria do *truthmaker* a efetivação do que fora proposto inicialmente, de modo original apresentar uma possível aplicação do princípio do *truthmaker* em sentenças da ética ao indicar a existência de fatos morais em uma estrutura tal como do *grounding*. A

questão neste ponto é a restrição em que o entendimento sobre *grounding* estaria disposto. Contudo, temos como contrapartida a possibilidade de fundamentar a ética por meio de uma perspectiva da teoria naturalista, em que os fatos normativos estariam dispostos por meio dos fatos naturais. Logo, podemos observar a noção de *grounding* no âmbito da moral. Além desta, se admitirmos que o conceito de *grounding* seja primitivo, então podemos estruturar uma visão de *grounding* para ética, em termos essencialmente fundamentais. Assim, ao levarmos em consideração os embates que permeiam a ética, conseguimos estabelecer perspectivas eficazes, até certo ponto<sup>13</sup>, para fundamentar a ética, e fomentar o desenvolvimento da filosofia, tendo em vista a importância de tal tema. E, até mesmo, propiciando um entendimento mais amplo das questões presentes que estamos vivenciando.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press. 1894.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Caeiro, C. A. São Paulo: Atlas, 2009.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Deutsch, M. T. & Abrão, B. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ARISTÓTELES. *A Ética*. Trad. Fonseca, M. C. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2015.
- ARMSTRONG, D. M. *Truth and Truthmakers*. Cambridge University Press, 2004.

---

<sup>13</sup> Essa ponderação remete-se que temos que admitir certos “princípios” da ética. Ou seja, temos que observar os parâmetros que estão implicados nas argumentações, tal como uma *boa razão*, e que os agentes da moral têm uma capacidade de resolução efetiva da problemática da ética, superando indagações que estão restritas ao íntimo dos sujeitos.

ASSEMBLEIA GERAL DA ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (217 [III] A). Paris, 1948. Disponível em: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>.

AZAMBUJA, A. Fazedores de verdade. In: *Dois pontos*, v. 6, n. 2, 2009.

BEEBEE, H.; DODD, J. *Truthmakers: The Contemporary Debate*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000. Disponível em: <http://socserv.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/bentham/morals.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2010.

BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, G. N. *Enciclopédia de Termos Lógico Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRINK, O. D. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1989.

CAMPBELL, R. Moral Epistemology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/moral-epistemology/>.

CAMPBELL, R. The Origin of Moral Reasons in Lars-Goran Johansson, Jan Osterberg, and Rysiek Sliwinski, (eds.), *Logic, Ethics, and All That Jazz: Essays in Honour of Jordan Howard Sobel* Uppsala *Philosophical Studies* 57, Philosophy Department, Uppsala University, Uppsala, 2009.

COMPARATO, K. F. *Ética: Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CRARY, Alice. *Beyond Moral Judgment*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2007.

DONINI, P.; FERRARI, F. *O exercício da razão no mundo clássico: perfil da filosofia antiga*. São Paulo: Annablume, 2012.

DRIVER, J. *Ethic: The fundamentals*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

EURÍPEDES. *Hécuba*. Trad. Kury, M. G. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

FELDMAN, Fred. *Doing the Best We Can – An Essay in Informal Deontic Logic*. Dordrecht: 1986.



## Metaética e *Grounding*: a possibilidade da fundamentação da ética

- FERREIRA, J. R. *A Democracia na Grécia Antiga*. Coimbra: Livraria Minerva, 1990.
- FERREIRA, J. R.; LEÃO, D. F. *Dez grandes estadistas atenienses*. Lisboa, Edições 70, 2010.
- FINE, K. Essence and Modality. In: *Philosophical Perspectives*, n. 8, 1994.
- FINE, K. The Question of Realism. In: *Philosophers' Imprint*, n. 1, 2001.
- FINE, K. Some Puzzles of Ground. In: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, n. 51, 2010.
- FISHER, A. *Metaethics: An introduction*. Durham: Acumen Publishing Limited, 2011.
- FOOT, P.F. *Teorias sobre la Etica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- FOOT, P.F. *Virtues and Vices*. Oxford: Blackwell, 1978.
- FOOT, P.F. Moral Dilemmas Revisited in Modality, Morality and Belief. *Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- FOOT, P.F. *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002.
- GRICE, P. *The Conception of Value*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- HALL, E. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford, 1989.
- HARE, R.M. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- HARE, R.M. Moral Conflicts. *The Tanner Lecture on Human Values*. Derived at The Utah State University, 1978.
- HARE, R.M. *A Lógica da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- KANT, I. *Realidade e Existência. Lições de Metafísica: Introdução e Ontologia*. São Paulo: Paulus, 2002.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes, 2012.

KUTSCHERA, F. V. *Fundamentos de Ética*. Madrid: Cátedra, 1989.

LANDAU, Shafer R. *The Fundamentals of Ethics*. New York: Oxford University Press, 2010.

LEÃO, D. F. Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária. In: M. do Céu Fialho, M. de Fátima Sousa e Silva & M. H. Rocha Pereira (Coords.). *Gênese e consolidação da ideia de Europa*. Vol. I, De Homero ao fim da Época Clássica (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005).

MACBRIDE, F. *Truthmakers*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/truthmakers/>.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Florianópolis: Udesc, 2001.

MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin, 1977.

MACKIE, J.L. The Subjective of Values. In James Rachels (ed). *Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

MARCUS, B. R. Moral Dilemmas and Consistency. In: *The Journal of Philosophy*, v. 77, n. 3, 1980.

MARCUS, B. R. *Modalities: Philosophical Essays*. Nova York: Oxford University Press, 1995.

MCDOWELL, John. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1998.

MCDOWELL, John. *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2009.

MCDOWELL, John. *Questões da Psicologia Moral Aristotélica*. In: Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles (Org. M. Zingano). Trad. Júlio de Figueiredo L. Rego. São Paulo: Odysseus, 2010.

McNAUGHTON, D. *Moral Vision: An Introduction to Ethics*. Trad. Maria Cecília Maringoni de Carvalho. Blackwell: Oxford, UK e Cambridge, USA, 1988, 1996. Disponível em: <http://criticanarede.com/eticaobjectividade.html>.

## Metaética e *Grounding*: a possibilidade da fundamentação da ética

- MILLER, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica*. São Paulo: Ícone Editora, 1998.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- MORA, Ferrater, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MURCHO, Desidério. Lógica e Filosofia. *Crítica*. 2009a. Disponível em: <http://criticanarede.com/logefil.html>.
- MURCHO, Desidério. Compreender as críticas à filosofia analítica. *Crítica*. 2009b. Disponível em: <http://criticanarede.com/ed2.html>.
- MURDOCH, Iris. *A Soberania do Bem*. Tradução de Julián Fuks. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- PAPADODIMA, Efi. The Greek/Barbarian Interaction in Euripides' *Andromache*, *Orestes*, *Heracleidae*. A Reassessment of Greek Attitudes to Foreigners in *Digressus*, 10, 2010.
- PLATÃO. *Eutífron*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- PRAWITZ, D. Sobre a Verdade das Proposições Morais e das Proposições da Lógica. In: *Analytica*, v. 11, n. 1.
- RACHELS, J. *Elementos de Filosofia Moral*. Portugal: Gradiva, 2004.
- RAPHAEL, D. D. Can Literature Be Moral Philosophy? *New Literary History*, v. 15, n. 1, 1983.
- RECANATI, F. Pela filosofia analítica. *Crítica*. 2004. Disponível em: [http://criticanarede.com/filos\\_pelafil.html](http://criticanarede.com/filos_pelafil.html).
- RODRIGUEZ-PEREIRA, G. Truthmaker Maximalism defended. In: *Analysis*, v. 66, n. 3, 2006.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Politica*. Oxford: Clarendon Press. 1957.

RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SCHNEIDER, B. Truth-making without Truth-makers. In: *Synthese*, v. 152, 2006.

SÓFOCLES. *Antigone*. Ed. Storr, Francis. London, New York: W. Heinemann, The Macmillan Co., 1962.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Trad. Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

WILLIAMS, B. *Ethical Consistency. In Problems of the Self*. New York: Cambridge University Press, 1976.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: Tratado da Virtude Moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008.

# Entidades sociais e cognição de grupo

*Valdenor Monteiro Brito Júnior<sup>1</sup>*

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.94.02>

## 1 Introdução

A tese da dependência das entidades sociais em relação à mente, pela qual a realidade social depende ontologicamente de estados mentais, é disseminada na ontologia social contemporânea. Em geral é pressuposto que essa mente da qual as entidades sociais dependem são as mentes das pessoas individuais de dada sociedade.

Entretanto, uma questão ainda não explorada suficientemente na literatura diz respeito à possibilidade de que o mental relevante para a dependência ontológica das entidades sociais seja o mental pertinente aos próprios grupos sociais, não o dos indivíduos que os compõem. Supondo que seja possível a existência da cognição de grupo ou cognição coletiva, como postulado por determinados teóricos da mente, levanta-se a questão se a realidade social só existe quando há essa cognição de grupo, ou se ela poderia existir apenas com estados mentais individuais. Essa é a questão que esse artigo pretende desenvolver.

No intuito de analisar esse ponto, em primeiro lugar será articulado um desafio à tese de que as entidades sociais dependeriam do mental de grupo. Como os critérios para possuir cognição não são satisfeitos por todos os agrupamentos de pessoas, parece que não seria possível encontrar, para cada entidade social, um grupo social ao qual

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) & Mestre em Direito pela UFPA (Universidade Federal do Pará). E-mail: [valdenormb@hotmail.com](mailto:valdenormb@hotmail.com)

aquela entidade estaria em relação de dependência. Isso coloca um obstáculo considerável à tese de que o mental de grupo pode ser base de dependência para as entidades sociais.

Em segundo lugar, será apresentada uma resposta ao desafio, consistindo em aceitar que não é possível fazer o social depender inteiramente do mental de grupo, mas que há uma classe de entidades sociais cuja dependência ontológica ocorreria em face do mental de grupo. Essa classe, seguindo a distinção tripartite feita por Khalidi (2013), é aquela das realidades institucionais, que dependem em seus tipos e em suas instâncias concretas de atitudes intencionais.

Por fim, conclui-se que a tese da dependência da mente precisa ser modificada quando é reconhecida a possibilidade do mental de grupo, revelando uma estrutura mais complexa de dependência que as entidades sociais possuem em relação à mente, não sendo todas elas sustentadas pelo mesmo tipo de mental.

## **2 A tese da dependência da mente em ontologia social**

A ontologia social contemporânea na filosofia analítica é marcada pela adesão disseminada à seguinte tese: entidades sociais dependem ontologicamente da mente. É a chamada tese da dependência da mente. Para entendê-la, é preciso esclarecer três conceitos a que ela recorre.

Por “entidades sociais”, entende-se tudo aquilo que pertence ao mundo social. A depender do filósofo examinado, pode tratar-se de fatos sociais, processos sociais, propriedades sociais, ou mesmo de objetos sociais (ou mesmo de todas essas noções juntas). Para fins do presente trabalho, entenderemos essas entidades primordialmente como “tipos sociais” (*social kinds*), em contraste com os “tipos naturais”<sup>2</sup>. Exemplos

---

<sup>2</sup> Contudo, para uma defesa de que tipos sociais podem ser entendidos como tipos naturais atendidos certos requisitos, veja Khalidi (2013; 2015).

de tipos sociais são o dinheiro, o casamento, o gênero, a divisão do trabalho, e assim por diante. O que é especialmente intrigante acerca desses tipos sociais é como podemos falar objetivamente acerca deles ao mesmo tempo em eles só existem porque nós existimos e os tratamos como existindo.

Por “estados mentais”, entendem-se os estados da mente humana, em especial aqueles caracterizados por intencionalidade. A intencionalidade é uma característica das mentes pelas quais estados mentais dirigem-se a objetos e estados de coisas ou são sobre eles. Por exemplo, crenças têm intencionalidade, porque, quando se acredita, acredita-se *em algo*, e elas também são estados cognitivos, porque possuem certa direcionalidade à verdade ou, pelo menos, uma pretensão à descrição de estados de coisas. Já um desejo, em contraste, é desejo *de algo*, portanto, intencional, mas não possui caráter cognitivo, pretendendo modificar o mundo para conformar-se à mente mais do que descrevê-lo (ou falar o que é verdadeiro dele). Por fim, a sensação de dor, ao menos sob uma abordagem plausível dela, não é nem intencional nem cognitiva: dores não se dirigem a um objeto no mundo (quando falamos em ‘dor de algo’, esse algo ocupa o lugar de uma causa da dor, não de um conteúdo da dor), e nem pretendem descrever algo no mundo.

Por “dependência ontológica”, entendemos uma relação por meio da qual uma entidade depende de outra para existir ou para ser o que é, e referida relação ocorre necessariamente. Para fins do presente trabalho, focaremos em sua modalidade constante ou constitutiva em termos existenciais, pela qual, necessariamente, se *x* existe, *y* existe em todo o tempo que *x* existe. Isso significa que não há tempo em que *x* exista no qual *y* não exista também, consistindo nisso a dependência de *x* em relação à *y*. Note-se que a relação de dependência ontológica não é meramente causal, mas uma de “construção”. Por exemplo, não é correto afirmar que um todo conectando órgãos, tecidos, etc. conforme as instruções de certa cadeia de DNA e após certo grau de desenvolvimento

causam uma pessoa humana, mas sim que constituem essa pessoa. Portanto, uma relação constitutiva ou construtiva é distinta de uma relação causal, recaindo a dependência ontológica (ao menos do tipo com que nós preocuparemos aqui) na primeira categoria<sup>3</sup>.

Dados esses conceitos, podemos afirmar que a tese da dependência da mente em ontologia social diz respeito à visão segundo a qual tipos sociais apenas existem se, necessariamente, certos estados mentais existirem também, estados mentais estes que de alguma forma constituirão ou construirão os tipos sociais relevantes.

Na literatura respectiva, encontramos duas posições que buscam embasar a referida tese, uma motivada por um programa para a ontologia social que chamaremos de “intencionalista forte” ou “o mainstream”, e outra articulada por dissidentes a essa abordagem mainstream.

A característica da abordagem mainstream, representada por nomes como John Searle (1995), Margaret Gilbert (1989) e Raimo Tuomela (1995), é fundamentar a tese da dependência da mente em uma correlata tese de dependência das entidades sociais em relação a uma forma apropriadamente *coletiva* de intencionalidade.

Na visão de Searle (1998, p. 23-26; 2006, p. 16-17), as entidades sociais compartilham de uma estrutura lógica; essa estrutura lógica tem a intencionalidade coletiva como um de seus atributos, a qual é um tipo de intencionalidade descrita na primeira pessoa do plural em formas tais como “nós acreditamos” e “nós desejamos”. Estados mentais com intencionalidade coletiva são compartilhados entre diferentes pessoas no sentido de “eu estou fazendo algo como parte de nosso fazer algo” e são irredutíveis à intencionalidade individual. Assim, para esse tipo de visão, a tese da dependência da mente significa que as entidades sociais

---

<sup>3</sup> Para uma revisão das variedades de dependência ontológica na literatura especializada contemporânea, veja o panorama que fiz em Brito Jr. (2020).



possuem como condições necessárias para sua existência que existam estados mentais a elas relacionadas via intencionalidade coletiva.

Em contraste, temos a visão de dissidentes, que questionam a premissa segundo a qual atitudes intencionais (proposicionais) ou intencionalidade seriam necessárias para todas as entidades sociais.

Thomasson (2003) e Khalidi (2015) pensam que a intencionalidade é necessária somente em alguns casos (os chamados tipos institucionais). Petri Ylikoski e Pekka Mäkelä (2002), bem como Brian Epstein (2013) pensam que essas intenções de terceira pessoa do plural são desnecessárias mesmo para tipos institucionais, mas elas podem ser suficientes em certos casos e são uma maneira entre outras para levar a um tipo social. Por fim, Francesco Guala (2014) pensa que atitudes proposicionais em relação aos tipos são nunca necessárias nem suficientes mesmo para tipos institucionais. Apesar dessa resistência à necessidade da intencionalidade, esses dissidentes aceitam ainda a tese da dependência da mente dos tipos sociais<sup>4</sup>.

A maioria desses dissidentes mencionados assume a dependência da mente, sem discutir como exatamente ela é fundamentada mesmo que rejeitem a tese mais forte de dependência de todas as entidades sociais em relação à intencionalidade coletiva. Se (algumas) entidades sociais não dependem de atitudes intencionais, então sua dependência da mente não ocorre ou não precisa ocorrer em virtude de atitudes mentais específicas em relação aos tipos sociais. Uma abordagem plausível é que essa dependência da mente significa, para eles, que as entidades sociais existem em virtude de mentes existirem, mesmo que nenhum estado mental considerado isoladamente seja necessário e/ou suficiente para a existência de alguns ou de todos os tipos sociais.

---

<sup>4</sup> Para uma revisão mais detalhada dessas diferentes formas de ontologia social contemporânea, bem como dos prospectos de uma rejeição da tese da dependência da mente, consulte Brito Jr. (2021).

Khalidi tem oferecido uma análise da questão da dependência da mente que vai nessa direção. Ele desenvolve a seguinte taxonomia sobre variedades de dependência da mente que são encontradas, explícita ou implicitamente, na literatura: 1) do tipo versus a de suas instâncias; 2) causal versus constitutiva; 3) contingente versus necessária; 4) dependência da mente versus dependência da teoria. Entidades sociais, tanto os tipos como suas instâncias, seriam em geral constitutivamente e necessariamente dependentes da mente (Khalidi, 2016, p. 229, 231 e 235) e alguns deles são dependentes de teoria também (Khalidi, 2016, p. 238).

Entretanto, essas variedades de dependência da mente não diferenciariam os tipos sociais dos tipos naturais que são artificiais ou sintéticos (feitos pelos seres humanos). Para que essa diferenciação se torne possível, Khalidi introduz uma quinta distinção: entre aqueles tipos que requerem intervenção humana em cada instância ou para cada manifestação, alguns requerem mentes para sustentá-los de modo que permaneçam existindo como membros desses tipos, enquanto outros não demandam essa contínua atividade mental (Khalidi, 2016, p. 240), que ele denomina de “*mental sustenance*”. Se mentes param de conceber ou interagir com os tipos sociais, estes deixam de existir, não sendo o mesmo verdadeiro de tipos artificiais ou sintéticos (Khalidi, 2016, p. 240-242). Assim, Khalidi defende que a tese da dependência da mente não é necessariamente vinculada à tese forte sobre intencionalidade coletiva, mas sim à tese da sustentação mental das entidades sociais (que, por sua vez, também é aceita por aqueles que aderem à tese mais forte).

Feita essa revisão sobre em que consiste a tese da dependência da mente em ontologia social, percebe-se que uma questão ainda não é bem examinada nessa literatura: qual a relação entre os grupos sociais com os estados mentais e as entidades sociais, e como isso afeta teses que relacionam estas últimas entidades em termos de dependência ontológica? Dentro da exposição acima efetuada, grupos sociais parecem

um notável ausente, parecendo relegados ao papel de um ambiente passivo no qual ocorrem estados mentais e tipos sociais.

O objetivo do presente artigo é mostrar que, sob uma visão mais ativa de como grupos sociais relacionam-se com estados mentais e tipos sociais, algumas premissas da tese da dependência da mente podem ser questionadas, demandando uma revisão para a tese.

### **3 Estados mentais de grupos e dependência ontológica**

Uma primeira forma em que a questão dos grupos sociais pode afetar o debate sobre a tese da dependência da mente diz respeito sobre qual seria a sustentação mental requerida para as entidades sociais.

A literatura levantada tende a assumir que a atividade mental contínua necessária para a existência de tipos sociais consiste em estados mentais de indivíduos, mesmo que sejam estados mentais de um caráter coletivo (como nas teses relativas à intencionalidade coletiva). Como se trata de um mundo social, é claro que não se está pensando em indivíduos isolados, e sim em estados mentais de indivíduos socialmente relacionados, portanto, pressupõe-se a existência de grupos sociais. Contudo, a dependência ontológica dos tipos sociais em relação ao mental ocorre em face dos estados mentais individuais (se ou não intencionalmente coletivos) considerados conjuntamente ou somados, não de estados mentais do grupo como tal.

Quais seriam os motivos para não considerar a possibilidade de que entidades sociais dependam ontologicamente de estados mentais dos próprios grupos sociais relevantes, ao invés dos estados mentais dos indivíduos que compõem esses grupos?

Um primeiro motivo é que a possibilidade de um contraste significativo nesses termos depende da aceitação de que grupos podem ter estados mentais em seu próprio direito, para além dos estados

mentais dos indivíduos que os compõem. O caso aqui diz respeito principalmente às crenças: grupos podem ter crenças? Em caso de uma resposta peremptoriamente negativa a esta pergunta, o debate encerra-se de partida. Portanto, devemos destacar que uma questão prévia ao assunto que estamos discutindo é a própria possibilidade desses estados mentais ao nível do grupo.

O objetivo do presente artigo não será estabelecer a justificção para endossar esse tipo de estado mental, mas considerar o que se segue desde que aceitemos que isso seja possível. Supondo que endossemos que existam estados mentais grupais, qual seria a consequência para a tese da dependência ontológica das entidades sociais em relação à mente?

Em primeiro lugar, teríamos de analisar se os tipos sociais ainda dependeriam dos estados mentais dos indivíduos considerados conjuntamente ou dos estados mentais dos grupos sociais compondo a sociedade.

Considerando o primeiro caso, se ainda afirmássemos que os tipos sociais dependem das mentes individuais, o que não seria claro é de que maneira os estados mentais dos grupos sociais relacionam-se com os tipos sociais. Dada a natureza social dos tipos sociais e das crenças de grupo, como não seriam aqueles afetados por estas? Não se trata de uma objeção conclusiva contra o aderente da proposta mais tradicional, mas um ônus de explicação que sua posição assume.

Por outro lado, o defensor de que tipos sociais dependem das mentes de grupo (ao invés dos estados mentais individuais) parece encarar um desafio ainda maior: os critérios que grupos tem de satisfazer para possuírem estados mentais implicam que nem todas as pluralidades de pessoas compõem grupos portadores de estados mentais. Consequência disso é que poderia não existir suficiente do mental de grupo em qualquer dada sociedade para dar sustentação ontológica aos tipos sociais.

Segundo os teóricos da cognição de grupo, um grupo não se habilita de forma automática como entidade apta a estados intencionais, mas apenas quando satisfaz certas condições, condições estas que se entendem por analogia ao caso do processamento cognitivo feito pelos cérebros biológicos. A base para referida extensão de estados cognitivos a grupos é feita geralmente com base em um funcionalismo sobre o mental, pelo qual este se define a partir de uma especificação funcional, não estrutural, onde tudo aquilo que cumpre a função X dentro de dada economia cognitiva conta como o estado mental Y, independente do que seja feito. Mas também é possível adotar para o mesmo fim um interpretativismo, segundo o qual a base da atribuição do mental é uma forma de interpretar o comportamento de um sistema como sendo intencional, que é explanatoriamente bem-sucedida. Tollefsen (2015, p. 70) acrescenta que é necessário defender um externalismo ativo: a visão segundo a qual aspectos do ambiente de um indivíduo podem ser tão parte da cognição humana quanto as partes de seu cérebro.

Cabe destacar que essa visão está relacionada à ideia de que a cognição ocorre de forma distribuída e estendida, em sistemas hierárquicos (dotados de um subsistema de controle central) ou não:

Nesse caso, podemos descrever os contextos cognitivos comuns como sistemas hierárquicos de cognição distribuída e estendida. Pensemos em um grupo que trabalha em um escritório, ou em um laboratório científico, ou em um time de um esporte coletivo qualquer etc., sendo que, em todas essas situações, há uma tarefa a ser cumprida coletivamente e que depende de processamento de informação. Ainda que haja alguma coordenação, não se trata de um controle estrito. Nas instituições com estrutura complexa hierárquica típica, isto é, nas instituições que comportam instituições menores internas, esse tipo de sistema é exibido de forma mais clara. Há tarefas cumpridas em paralelo pelas instituições parciais e uma coordenação que as dirige para a finalidade comum da instituição maior a que pertencem (Dutra, 2018, p. 79).

Seja adotada uma visão funcionalista ou interpretativista acerca do mental, existem critérios que permitem a atribuição do mental a grupos, e, portanto, sua satisfação é necessária antes que os grupos possam ser tratados ou reconhecidos como detendo estados intencionais. Que tipos de critérios seriam este?

Andy Clark e David Chalmers (1998) oferecem os seguintes critérios a serem satisfeitos especificamente para que um objeto do ambiente físico possa ser tratado como parte do sistema cognitivo de um indivíduo, compondo um sistema de cognição distribuída: 1) a informação contida no objeto é disponível e tipicamente o indivíduo recorre a ela; 2) a informação deve ser endossada mais ou menos automaticamente pelo sujeito; 3) a informação deve ser facilmente acessada; 4) a informação deve ter sido previamente endossada pelo sujeito. Esse critério tal como pensado por Clark e Chalmers é usado para estender a cognição para objetos, mas Tollefsen (2015, p. 73-77) discute como outra pessoa pode tornar-se parte de um sistema de cognição distribuída seguindo essas mesmas condições.

Um exemplo pode esclarecer melhor essa questão. Suponhamos que alguém, por problemas de memória, tenha de andar sempre com um caderno ou *tablet*, para recuperar todo tipo de informação de que necessite. Caso aquelas quatro condições sejam satisfeitas, o caderno pode contar como um dispositivo mental de memória tanto como a parte do cérebro respectiva contaria em uma pessoa com memória normal. Clark e Chalmers motivam esse caso mostrando que todas as condições relevantes para considerarmos uma parte do cérebro como um dispositivo mental de memória no caso de uma pessoa saudável podem ocorrer também no exemplo de uma pessoa que use um caderno para lembrar as informações. Nesse sentido, o dono do caderno tem sua cognição estendida para o caderno, tornando-se um único sistema cognitivo com ele.

Alterando-se o exemplo, como Tollefsen propõe, teríamos o caso em que, ao invés de um caderno, a pessoa com problemas de memória estivesse sempre acompanhada de outra que fizesse o mesmo papel de rememoração. Se aquelas quatro condições fossem satisfeitas, poderíamos entender que a cognição é estendida para essa outra pessoa que funciona como um dispositivo externo de memória.

O problema, entretanto, é que um sistema de mente estendida como esse ainda não compõe uma mente de grupo. Na mente estendida, diz-se que a mente de um indivíduo se estende para algo externo a ele, seja um objeto ou outro(s) indivíduo(s). Já a questão da mente de grupo diz respeito a um grupo de indivíduos terem estados mentais não cada um individualmente ou todos somados, mas sim enquanto grupo.

Tollefsen (2015, p. 77-78) entende que uma simples extensão do exemplo acima pode funcionar: basta que, ao invés de uma pessoa servir como suporte de memória da outra, ambas se servem mutuamente por fazer a rememoração e organização da informação conjuntamente, por exemplo, por cada um lembrar parte da informação total. Isso externaliza o processo cognitivo total para fora “das cabeças” de ambos, dado que é produto da interação entre ambos. Logo, teremos cognição de grupo desde que haja processos interativos entre membros de um grupo e produtos cognitivos que surjam dessas interações (Tollefsen, 2015, p. 78).

Dada a discussão acima, um ponto apercebe-se claramente: grupos sociais não possuem uma cognição própria apenas em razão de constituírem-se como grupos. É necessário que, além de pessoas agindo de forma coordenada (o sentido mínimo da noção de grupo), haja grupos estruturados com diferentes funções e estruturas de tomada de posição (grupo em sentido próprio) que, além disso, satisfaçam as condições anteriormente elencadas que fazem algo contar como um sistema cognitivo. Então, não é relativamente fácil ou trivial que uma coleção de pessoas em sociedade satisfaça as condições para possuírem estados

intencionais grupais, e a grande maioria de tais coleções não satisfará tais condições, ao menos não o tempo todo.

Isso coloca um problema para uma tese que faça o social depender do mental de grupo: será possível encontrar para cada entidade social uma cognição própria de grupo da qual pode-se dizer que a entidade dependa? Ou de modo mais geral, só haveria entidades sociais se houvessem grupos com cognição própria?

A vinculação de que entidades sociais só existem se grupos com cognição própria existirem é injustificada. Para abordar essa questão propriamente, dividiremos a apreciação aqui entre sociedades de pequena e de grande escala.

Em primeiro lugar, nós podemos conceber entidades sociais como pertinentes a grupos muito simples e de pequena escala, faltando todas ou pelo menos algumas das condições necessárias para a cognição.

Em pequenos agrupamentos humanos como aqueles que caracterizavam muitas sociedades caçadoras-coletoras, podemos falar em entidades sociais mesmo que o grupo só satisfaça as condições necessárias para contar como um sistema cognitivo em situações muito específicas, como na caça e coleta de alimento. Contudo, se o grupo possuir instituições sociais como a do casamento, como poderia essa entidade social depender de que o grupo conte como sistema cognitivo para fins da atividade de subsistência? Que o grupo conta como sistema cognitivo para tal finalidade nada tem de explanatório<sup>5</sup> a respeito de que o grupo possua a instituição social do casamento.

Além disso, enquanto se possa suspeitar que o grupo conte como sistema cognitivo de forma intermitente, ora satisfazendo as condições (quando há atividade de caça e coleta) ora não, a persistência de suas instituições sociais não sofre nenhuma interrupção ao longo do tempo e,

---

<sup>5</sup> Ou pelo menos, não necessariamente explanatório.



portanto, parece estar proximamente vinculada à atividade mental contínua dos indivíduos daquela sociedade. A cognição grupal neste caso não seria apta a satisfazer o critério de sustentação mental proposto por Khalidi que, como vimos, é compartilhado por todos aqueles que defendem a tese da dependência da mente. A intermitência da cognição grupal não é acompanhada por uma intermitência da existência das instituições sociais do grupo, logo, não é possível dizer que estas são mentalmente sustentadas por aquela.

Um paralelo interessante da possibilidade de intermitência na cognição grupal é dado pelo exemplo fornecido por Hutchins (1995) em seu clássico artigo sobre como a cabine de pilotagem de um avião lembra da sua velocidade. A cabine de pilotagem de avião não compõe um sistema permanente de cognição distribuída, ao contrário, de certa forma entra e sai do status cognitivo a partir daquilo que os humanos envolvidos em interações entre si e com os instrumentos tecnológicos do avião efetivamente fazem. A cognição grupal (não somente em sociedades de pequena escala, mas mesmo em grupos dentro de sociedades maiores) pode ser intermitente nesse sentido, desde que as condições para que um grupo conte como possuindo estados mentais não se deem continuamente apenas em razão de sua organização.

Contudo, é possível objetar aqui que nossa representação esquemática de sociedades caçadoras-coletoras com organização social simples seja errônea, uma vez que muitas delas possuem organização social mais complexa do que aquela esquematicamente descrita acima.

Enquanto eu considere ser essa uma objeção que deve ser levada a sério, demandando que se revise a literatura antropológica especializada como em Bettinger, Garvey & Tushingham (2015) e Kelly (2013), não será possível fornecer aqui um tratamento mais detalhado desse ponto. Por ora cabe destacar apenas que o argumento no mínimo funciona para aquelas sociedades caçadoras-coletoras de pequena escala

que de fato só preencham as condições para o mental de grupo intermitentemente (ainda que haja outras que as preenchessem de forma continuada). Além disso, mesmo nas sociedades caçadoras-coletoras de pequena escala que preencham de forma continuada os requisitos demandados, ainda seria de questionar até que ponto esse preenchimento para certos tipos de estado cognitivo (como aqueles referentes à caça e coleta, rotineiras) poderia ser explanatório para tipos sociais que nada tenham relação com esses estados cognitivos específicos. Por exemplo, no caso de rituais cíclicos, parece que as condições do mental de grupo também operam ciclicamente, então os tipos sociais referentes aos rituais existiriam apenas intermitentemente, à época da realização dos rituais relevantes? Ou os tipos sociais referentes a esses rituais seriam sustentados na maior parte do tempo pela cognição do grupo referente às atividades rotineiras continuadas (como a caça e coleta), mas na época em que os rituais são efetivamente realizados passam a ser sustentados pela cognição do grupo referente aos próprios rituais? Assim, ainda há muitas perplexidades teóricas interessantes a serem exploradas a respeito dessas formas de organização social em menor escala, representando desafios ao aderente do mental de grupo como base para dependência ontológica das entidades sociais.

Em segundo lugar, quando nos deparamos com sociedades muito complexas e de larga escala, tal como a sociedade brasileira, a escala envolvida torna muito implausível que possamos atribuir o mental a um grupo composto por subgrupos tão heterogêneos entre si e sem nenhuma organização respectiva. A disparidade entre os grupos e indivíduos componentes torna o tratamento como sistema cognitivo unificado questionável.

É possível que haja grupos internamente à sociedade que possuam cognição própria, e que em algum sentido relevante representem a própria sociedade. O governo brasileiro poderia ser um candidato viável a isso. Contudo, não é possível confundir um grupo

estruturado organizado como esse com a própria sociedade que ele pretende representar.

Além disso, se essa intuição sobre sociedades complexas tiver razão de ser, uma via importante para estabelecer a dependência do social sobre o mental grupal é retirada: não podemos tratar tais sociedades como um grupo com cognição própria em face da qual dependeriam todas as suas instituições sociais. Isso torna plausível alguma abordagem de baixo para cima, onde o social é constituído a partir do mental de grupos internos à própria sociedade e/ou de seus indivíduos. A princípio não há restrição contra a possibilidade de que parte das entidades sociais sejam sustentadas mentalmente pela atividade mental contínua dos indivíduos que compõem uma sociedade complexa, ao invés da atividade mental de seus grupos.

As razões acima apresentadas não são conclusivas. Uma demonstração de que não poderíamos encontrar para cada entidade social um grupo com cognição própria da qual ela dependeria envolveria examinar minuciosamente várias possibilidades de configuração social. Contudo, essas razões lançam dúvidas contra a possibilidade de fazer depender o social inteiramente do mental grupal.

Não há bons motivos para pensar que, qualquer que seja a escala e complexidade da sociedade, só possa haver entidades sociais em dada sociedade se seus grupos (ou a sociedade ela mesma enquanto um grupo) possam ser objetos aptos à atribuição de estados intencionais e de atividade mental. Ao contrário, a intermitência que sistemas cognitivos grupais podem manter contrasta com a continuidade das entidades sociais, e há sociedades que não podem ser tratadas como um grupo com cognição unificada sob nenhuma circunstância (enquanto possam contê-los internamente, tal como contém indivíduos com cognição). O desafio, então, é que o mental grupal parece dispensável quando abordando a dependência de entidades sociais em relação à mente.

#### 4 Uma proposta de resposta ao desafio

O desafio à dependência do social sobre o mental de grupo é alicerçado na dificuldade de considerar que sempre haja grupos sociais com cognição própria quando exista qualquer entidade social. Assim, o problema surge do fato de que é possível que haja entidades sociais mesmo só existindo grupos sociais sem cognição própria, uma vez que ainda há pelo menos as mentes dos próprios sujeitos em interação. Mesmo que a existência de grupos sociais seja necessária para qualquer entidade social existir, dado que sem grupos sociais por definição não há uma sociedade tampouco (esta é um grupo social também), a cognição própria ao grupo não seria necessária para todas as entidades sociais.

Entretanto, o desafio deixa em aberto se alguma classe específica de entidades sociais poderia demandar a existência da cognição própria de grupos sociais, desde que essa intencionalidade grupal seja possível. Se presumirmos que todas as entidades sociais dependessem do mental ou da intencionalidade de maneira uniforme, não há como recorrer a essa via. Mas seria essa premissa justificável?

Como já abordado na seção 2, alguns filósofos têm criticado a premissa de que atitudes intencionais direcionadas ou a intencionalidade são necessárias para todas as entidades sociais. Em específico, recorreremos à classificação tripartida de Muhammad Ali Khalidi (2015), segundo a qual os tipos sociais podem ser divididos em termos de se os próprios tipos bem como suas instâncias são ou não dependentes de atitudes proposicionais, incluindo crenças, direcionadas a eles (tipos ou instâncias) para existirem.

A primeira categoria é aquela dos tipos sociais cuja existência não depende de atitudes proposicionais em relação a eles. Note que isso não significa que eles não sejam dependentes da mente, apenas que não são necessárias atitudes proposicionais específicas na mente de ninguém para constitui-los (Khalidi, 2015, p. 100-101). Khalidi usa aqui os exemplos

de Thomasson (2003, p. 276), consistindo no racismo e na recessão. É possível que haja racismo e recessão mesmo que ninguém tenha nenhuma crença a respeito desses tipos, e é apenas após a sua descoberta (pela ciência social, por exemplo) que se pode dizer que alguém possua atitudes proposicionais em relação a esses tipos.

A segunda categoria é aquela dos tipos sociais cuja existência depende de atitudes proposicionais em relação ao tipo, mas não em relação às instâncias concretas dele. Os exemplos usados são os do dinheiro e da guerra. Ambas as práticas sociais envolvem o uso da categoria respectiva, mas é possível que haja instâncias dele que não são reconhecidas como tais pelos sujeitos sociais envolvidos (Khalidi, 2015, p. 102-103). O que garante essa possibilidade é que as instâncias concretas envolvem propriedades causais que são independentes de atitudes proposicionais (Khalidi, 2015, p. 102). Um exemplo seria que uma guerra envolve certo número de conflitos, deslocamento de tropas, e assim por diante, não apenas a simples declaração de guerra.

A terceira categoria é aquela dos tipos sociais em relação aos quais tanto os tipos como as instâncias concretas dependem de atitudes proposicionais. Nesse caso, mesmo as instâncias precisariam ser consideradas, por pelo menos alguns membros da sociedade, como pertencentes ao tipo para que possam existir. Exemplos dessa categoria são tipos sociais cujo caráter seja estritamente institucional ou convencional, como as de residente permanente e de primeiro-ministro (Khalidi, 2015, p. 104-105). A natureza estritamente convencional diz respeito ao fato de que as propriedades relativas a esses tipos sociais são amarradas juntas por meio de alguma norma ou convenção, sem determinação por propriedades causais independentes dessa especificação (ao contrário das duas primeiras categorias de tipos sociais, onde existem propriedades causais independentes determinando os tipos ou suas instâncias). Em razão disso, o que é ser pertencente ao tipo é determinado por atitudes proposicionais de certas pessoas na aplicação

da referida convenção, por exemplo, o que é ser um residente permanente é ser considerado como tal pelos oficiais governamentais competentes, cujas crenças a respeito são informadas pela convenção respectiva.

Considerando os exemplos usados por Khalidi, a terceira categoria é uma candidata plausível à dependência ontológica em relação ao mental de grupo, tendo em vista seu caráter institucional mais estrito, vinculado a uma demanda de maior organização social.

Os tipos sociais de “primeiro-ministro” e “residente permanente” são definidos pelo Direito da sociedade respectiva que contém esses conceitos em sentido jurídico e possui pessoas que exercem a função de aplicá-los e de decidir sobre instâncias concretas dessa aplicação. O Direito, por sua vez, pelo menos nas sociedades modernas nas quais tipos sociais como os expostos emergem, é definido por um Estado. Dentro desse Estado, uma categoria de pessoas é particularmente relevante para decidir qual é o Direito válido e como casos concretos são avaliados pelo Direito: os juízes<sup>6</sup>. É plausível supor que o corpo oficial de juízes ou o Estado são grupos aptos a possuírem cognição própria, dada a sua estrutura organizada com um processo de tomada de decisão explícito, que em alguma medida independe de quem são as pessoas que exatamente preenchem as funções respectivas<sup>7</sup>. Sem algum grupo desse tipo, não seria possível haver tais tipos sociais.

Se pegarmos os exemplos usados para a segunda categoria, a questão muda de figura. É perfeitamente plausível que haja dinheiro entre pessoas individuais que não formem nenhum grupo apto à

---

<sup>6</sup> Veja a exposição clássica por Hart (2009; original: 1961). Acerca de uma análise desse ponto feito dentro da ontologia social, consulte Epstein (2016). A respeito de críticas a uma definição estatocêntrica do Direito, veja Tamanaha (2001) e Giudice (2005). Acerca da relevância da ciência social e da ontologia social para revisitar noções de filosofia do Direito, consulte minha discussão no contexto da Teoria Naturalizada do Direito em Brito Jr. (2017; 2018).

<sup>7</sup> Cabe registrar que parte da motivação para a noção de uma agência própria de grupo, que envolve a noção de uma cognição própria de grupo na qual a crença do grupo pode ser diferente da crença de cada um dos membros do grupo, advém de exemplos sobre tomada de decisão jurisdicional (cf. Tollefsen, 2015, p. 58-64).

cognição grupal, porque sua existência serve primordialmente para facilitar trocas comerciais. Nós podemos teorizar que é da facilidade com que os indivíduos aceitam mais determinado bem durante uma troca do que outros bens que advém a emergência do dinheiro, não sendo necessário supor um grupo estruturado que crê que uma coisa X seja dinheiro. Enquanto em nossas sociedades modernas (e sociedades de maior escala em geral) a existência de grupos com cognição própria signifique que estes determinem em parte o que será contado como dinheiro (por exemplo, por meio de um Tesouro Nacional), não há a necessidade disso.

O outro exemplo usado por Khalidi é o da guerra. Entendendo-se a guerra como um conflito intergrupar, a possibilidade de conflitos assim ocorrerem entre agrupamentos humanos não parece depender em nada de como esses grupos são organizados internamente e nem de como eles poderiam ou não satisfazer os critérios correspondentes à atribuição de processos cognitivos. A questão aqui é estritamente de que existam grupos diferentes, de um tipo específico (um agrupamento étnico, por exemplo), e que tais grupos engajem-se em um tipo de violência sistemática.

O mesmo ocorre para a primeira categoria. Se recessões econômicas dependem da existência do dinheiro, e o dinheiro não necessita de cognição grupal, então as recessões econômicas dele também não dependem. Já o racismo envolve a discriminação sistemática contra certo grupo social e/ou certos indivíduos daquele grupo, mas a propriedade de “ser racista” pode tanto ser atribuída a indivíduos como a grupos. Portanto, tal propriedade ocorre mesmo se não houver nenhum grupo ao qual seja atribuída<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Há uma questão aqui referente à individualização do tipo social. Se considerarmos apenas “racismo por parte de grupos”, isso pressupõe que grupos existem e que grupos podem ser sujeitos desse tipo de atribuição. Contudo, estaríamos assumindo o próprio ponto a ser defendido.

A questão, portanto, é de determinar que tipos sociais envolvem grupos sociais estruturados para os quais a cognição grupal aplica-se. Pela análise dos exemplos usados por Khalidi, aqueles da terceira categoria são os melhores candidatos para isso.

O problema da intermitência da cognição grupal também é menos desafiador quando considerada a terceira categoria. Grupos tais como Estados, governos, empresas e assim por diante são estáveis e permanentes, em nenhum momento sofrendo quaisquer intermitências em sua existência. Além disso, sua organização interna por si só garante a satisfação dos critérios de processo cognitivo, por determinar a maneira em que a informação é distribuída e trabalhada em face de uma finalidade comum bem como a interdependência entre os diferentes sujeitos que pertencem ao grupo. Desse modo, não se pode alegar que sejam casos nos quais a cognição grupal seja intermitente.

Logo, o desafio apresentado no tópico anterior não é intransponível se a hipótese de dependência do social sobre o mental grupal for restringida a algumas classes de entidades sociais. Essas entidades sociais são aquelas que demandam grupos estruturados permanentes cujas especificações intencionais determinam tanto novos tipos sociais quanto as instâncias concretas desses tipos, uma vez que tais tipos só fazem sentido à luz da existência desses grupos.

## **5 Considerações finais**

A possibilidade de que a tese da dependência das entidades sociais em relação à mente possa ser estendida pelo reconhecimento da cognição grupal ainda precisa ser mais bem delimitada. O presente artigo acrescenta alguns aspectos dessa discussão, por esclarecer em que sentido pode ser plausível afirmar que tipos sociais dependam de estados mentais de grupo, não dos indivíduos que os compõem.



Em primeiro lugar, vimos que existem desafios significativos à proposta de entender que todo o social dependa do mental grupal. O ponto central é que não parece que a cognição própria de grupos teria relação com todas as entidades sociais existentes ou possíveis em qualquer sociedade, uma vez que os grupos se qualificam como aptos a estados mentais em condições específicas, não sendo certo que para cada entidade social haverá um grupo cujos estados mentais poderiam sustentá-la.

Isso se relaciona a dois problemas mais específicos: 1) a possibilidade de intermitência da cognição grupal, sendo que referida intermitência não é encontrada entre os tipos sociais, e, portanto, não é correspondente à contínua sustentação mental que caracteriza a dependência ontológica do social sobre o mental; 2) o fato de que apenas em sociedades menos complexas o grupo social como um todo poderia ser apto à cognição grupal, assim, em sociedades mais complexas as entidades sociais teriam de depender da cognição de diversos grupos mais específicos ao invés de serem sustentados mentalmente de forma uniforme.

Nossa análise sustenta que esse desafio pode ser contornado caso se aceite uma reivindicação menos radical, segundo a qual não todos, mas algumas categorias de entidades sociais são dependentes do mental grupal. Considerando a classificação tripartite de Khalidi, é possível observar que a terceira categoria, de tipos sociais que dependem de atitudes proposicionais em relação ao tipo e às instâncias dele, é a mais apta para ser relacionada à cognição própria de grupos. Isso ocorre porque tais tipos dependem de especificações e caracterizações que fazem sentido à luz apenas de grupos organizados buscando, regularmente e sistematicamente, certos objetivos por meio de certas normativas explícitas.

Com isso também os outros problemas mais específicos podem ser tratados. Em relação à intermitência, os tipos sociais da terceira categoria demandam grupos estruturados de caráter permanente, cuja distribuição de tarefas e papéis já implica no preenchimento dos requisitos para cognição grupal. Portanto, tais grupos não formam um sistema cognitivo de forma intermitente, e sim constante, podendo servir à contínua sustentação mental dos tipos sociais respectivos. Já em relação ao fato de uma sociedade complexa de larga escala não ter cognição própria, isso não é um problema quando é possível relacionar grupos organizados permanentes dentro da sociedade como aqueles que levam às especificações e caracterizações relativas a essa categoria de tipos sociais identificados por Khalidi.

Uma vantagem dessa formulação também é a de que, mesmo que rejeitássemos a tese da dependência da mente, como propus em minha tese de doutorado (Brito Jr., 2021), ainda poderíamos aceitá-la, desde que diga respeito apenas às entidades sociais derivativas, que por sua vez dependerão de entidades sociais básicas não-mentalistas (não dependentes da mente). Nesse caso, os tipos sociais referentes à terceira categoria da classificação de Khalidi têm um caráter mais derivativo que a das primeiras duas categorias, na medida em que só emergiriam num contexto já povoado por tipos das primeiras duas. Desse modo, é plausível sustentar que a terceira categoria, composta por entidades sociais dependentes de cognição grupal, em última instância dependa de entidades sociais que, por sua vez, não dependem ontologicamente de nenhuma forma de cognição, seja individual ou grupal. Trata-se de um tópico para investigações adicionais dentro do horizonte de uma ontologia social não-mentalista.

Um ponto que a presente investigação filosófica ainda deixa em aberto é se a dependência da terceira categoria de tipos sociais sobre o mental grupal ocorre de modo exaustivo. Possivelmente uma forma de levar a esse resultado é explorar o fato do que faz uma especificação ou

caracterização ser ficcional ou social. Sem os grupos estruturados institucionalmente, caracterizações como aquelas encontradas na terceira categoria seriam meramente estipulações arbitrárias por parte de indivíduos, de caráter ficcional e não social. Por exemplo, sem a existência de um governo, chamar alguém de primeiro-ministro não ocorre no sentido próprio à terceira categoria de tipos sociais, mas trata-se de uma atribuição ficcional ou imaginativa. Assim, trata-se de uma via merecedora de maiores investigações.

Outro ponto também a ser aprofundado diz respeito à diferença entre sociedades mais e menos complexas em relação à constituição de entidades sociais. Se a abordagem presente nesse artigo estiver correta, podemos esperar que a terceira categoria de entidades sociais contenha mais exemplos em sociedades complexas do que nas menos complexas, de uma maneira que varia proporcionalmente ao número de grupos sociais estruturados permanentes dentro da sociedade. Isso precisa ser investigado mais minuciosamente, inclusive por envolver um aspecto de “contagem” que não é tão claro assim.

Podemos concluir que, se grupos podem ser aptos à cognição, é plausível que parte das entidades sociais dependa ontologicamente dos estados mentais/intencionais de grupos sociais, ao invés dos estados mentais conjuntos de indivíduos que compõem a sociedade e/ou esses grupos. Com isso a tese da dependência das entidades sociais em relação à mente precisaria ser modificada: a sustentação mental requerida para a existência das entidades sociais não ocorre de forma uniforme em relação à natureza da cognição envolvida, pois em alguns casos tal dependência ocorre em face do mental individual, mas em outros em face do mental grupal.

## Referências

- BETTINGER, Robert L.; GARVEY, Raven; TUSHINGHAM, Shannon. *Hunter-Gatherers: Archaeological and Evolutionary Theory*. New York: Springer, 2015.
- BRITO JÚNIOR, Valdenor Monteiro. *Teoria Naturalizada do Direito: um debate metodológico com Brian Leiter e seus críticos*. Dissertação (Mestrado em Direito) Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
- BRITO JÚNIOR, Valdenor Monteiro. A Filosofia Analítica do Direito é Etnograficamente Limitada? In: *Revista Direito GV*, v. 14, n. 1, 2018.
- BRITO JÚNIOR, Valdenor M. Dependência Ontológica. In: IMAGUIRE, Guido; CID, Rodrigo. (Org.). *Problemas de Metafísica Analítica*. Pelotas: NEPFIL, 2020.
- BRITO JÚNIOR, Valdenor M. *Ontologia Social Não-Mentalista: Uma Abordagem Comportamental Biocentrada*. (Tese de Doutorado) Florianópolis: UFSC, 2021.
- CLARK, Andy; CHALMERS, David. The Extended Mind. In: *Analysis*, v. 58, 1998.
- CORREIA, Fabrice. Ontological Dependence. In: *Philosophy Compass*, v. 3, n. 5, 2008.
- DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. *Autômatos Geniais: a mente como sistema emergente e perspectivista*. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.
- EPSTEIN, Brian. Social Objects without Intentions. In: ZIV, Anita; SCHMID, Hans Bernhard. (eds.) *Institutions, Emotions, and Group Agents: Contributions to Social Ontology*. Springer: New York, 2013.
- EPSTEIN, Brian. *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- GILBERT, Margaret. *On Social Facts*. Routledge: London, 1989.
- GIUDICE, Michael. General Jurisprudence. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 39, 2005.

GUALA, Francesco. On the Nature of Social Kinds. In: GALLOTTI, Mattia; MICHAELS, John. (eds.) *Perspectives on Social Ontology and Social Cognition*. Springer: New York, 2014.

HUTCHINS, Edwin. How a Cockpit Remembers Its Speeds. In: *Cognitive Science*, vol. 19, 1995.

KHALIDI, Muhammad Ali. *Natural Categories and Human Kinds: classification in natural and social sciences*. New York: Cambridge University Press, 2013.

KHALIDI, Muhammad Ali. Three Kinds of Social Kinds. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 90, 2015.

KHALIDI, Muhammad Ali. Mind-Dependent Kinds. In: *Journal of Social Ontology*, v. 2, n. 2, 2016.

KELLY, Robert L. *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*. Cambridge University Press, 2013.

SEARLE, John. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

SEARLE, John. Social Ontology and the Philosophy of Society. In: *Analyse & Kritik* 20, 1998.

SEARLE, John. Social Ontology: Some Basic Principles. In: *Anthropological Theory* 6, 2006.

TAMANAH, Brian Z. *A General Jurisprudence of Law and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2001

THOMASSON, Amie. Foundations for a Social Ontology. In: *Protosociology* 18, 2003.

TOLLEFSEN, Deborah Perron. *Group as Agents*. Polity: Cambridge, 2015.

TUOMELA, Raimo. *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Stanford University Press: Stanford, 1995.

YLIKOSKI, P.; MÄKELÄ, P. We-attitudes and Social Institutions. In: MEGGLE, G. (Ed.) *Social Facts and Collective Intentionality*. Dr. Hänsel-Hohenhausen AG: Frankfurt, 2002.



# (Anti)necessitarismo, simultaneidade e possibilidade de prevenção

Caio César Silva<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.94.03>

## 1 Uma disputa entre realistas causais

Após décadas de tentativas de redução conceitual da metafísica e uma atitude progressivamente mais otimista em relação a esta, o *realismo causal* passou a atrair o interesse da comunidade filosófica. Consiste o realismo causal na tese metafísica de que relações causais são entidades legítimas e reais do nosso mundo, um dos blocos metafísicos que fundam a nossa realidade, de sorte que essa relação não pode ser reduzida a outras relações não-causais. Embora a literatura não seja clara acerca das que teses constituem o núcleo básico do realismo causal, as seguintes características são geralmente associadas ao realismo causal: produtividade (ou eficiência), e necessidade. Produtividade traduz a ideia de que a causalidade é uma relação genuína da nossa realidade onde causas trazem os efeitos à realidade (“*to bring about*”), devendo esta relação produtiva que leva da causa ao efeito ser explicada. Para tanto, o realista causal recorre a propriedades dotadas desse poder produtivo capaz de impulsionar a causalidade. A necessidade, por sua vez, é o que faz com que um certo arranjo de causas necessariamente produza os seus efeitos, e é precisamente em torno dela que divergem necessitaristas e antinecessitaristas.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo PPGLM-UFRJ. E-mail: [caio.czr@gmail.com](mailto:caio.czr@gmail.com)

De um lado, o *necessitarista causal* sustenta que uma das características distintivas da causalidade enquanto relação metafísica é a relação de necessidade que ela estabelece entre os efeitos e suas respectivas causas, de sorte que, presentes as causas de uma dada relação, seus efeitos são necessitados<sup>2</sup>. É dizer, causas necessitam seus efeitos. Como é possível notar, a noção em si é intuitiva; a dificuldade está nos argumentos elaborados para explicar a referida necessidade. Do lado oposto, o *antinecessitarista causal* argumenta que o necessitarismo causal é um desvio de rota na busca por uma concepção realista de causalidade<sup>3</sup>. Embora concordem que causas são reais e que certas propriedades são dotadas de poderes causais, recorrer a uma modalidade tão forte como a necessidade significa incorrer nos mesmos erros já cometidos por outras teorias. Afinal, um grande obstáculo para as teorias reducionistas foi — e ainda é — oferecer uma redução satisfatória com condicionais que pudesse lidar com as mais variadas condições de fundo (“*background conditions*”) presentes no espaço onde um poder viesse a se manifestar, sem recorrer a cláusulas *ceteris paribus* e delimitar arbitrariamente as condições nas quais a condicional é verdadeiro excluindo os casos problemáticos. Portanto, parece difícil crer que postular uma relação ainda mais forte que aquela postulada pelo reducionista seja o caminho a ser seguido.

---

<sup>2</sup> Contemporaneamente, autores como Marmodoro (2016), Williams (2019) e Ingthorsson (2021) argumentam em favor do necessitarismo causal.

<sup>3</sup> Destacam-se os trabalhos de Mumford e Anjum (2011), Schrenk (2010) e Tugby (2013, 2014) por suas objeções antinecessitaristas.

Importante notar que o antinecessitarismo causal não é uma posição exclusiva para adeptos do realismo causal. A título de ilustração, a teoria de condições INUS (Mackie, 1974) — uma das espécies de teoria de regularidade da causalidade — e a análise condicional de disposições (Lewis, 1973; 1983; 1997) também sustentam que causas não necessitam seus efeitos. Contudo, ambas as teorias buscam reduzir a causalidade a alguma relação de natureza não-causal, enquanto aqueles que se empenham em oferecer objeções contra a necessidade causal geralmente são realistas causais.



## 2 Mumford e Anjum contra o necessitarismo causal

Buscando rebater o necessitarismo causal, Mumford e Anjum (por brevidade, M&A) desenvolvem o argumento da possibilidade de prevenção. Segundo os autores, a causalidade não parece ser dotada de qualquer tipo de necessidade, pois “*algo sempre pode dar errado e prevenir o efeito*” (Mumford; Anjum, 2011, p. 47). Consideremos um complexo de causas  $c_1-c_n$  que atua conjuntamente para a produção de um certo efeito. Se uma ou mais dessas causas for neutralizada, este efeito pode ser *interferido* — sofrer uma alteração qualitativa em razão da um fator aditivo — ou *prevenido* — deixar de acontecer em função de um fator aditivo ou subtrativo. No último caso, como o efeito deixa de produzir o seu resultado esperado, temos um fator estranho ao processo causal que, quando somado a ele, previne a sua conclusão. Contudo, uma distinção há de ser considerada: se o processo causal é prevenido em função da ação de um *preventor subtrativo* — um fator presente antes do início do processo causal que elimina uma de suas causas — não será apropriado falarmos em prevenção no sentido que se está empregando aqui, pois o processo nem sequer era capaz de começar. Todavia, se o processo causal teve início e durante o seu curso ele interage com um *preventor aditivo* — um fator que se soma a um processo causal em curso —, neste caso o processo causal teve início e a produção do efeito foi impossibilitada em função desta interação. Sendo este o caso, como podemos dizer que causas necessitam seus efeitos se um fator aditivo que se some a um processo causal pode impedir que ele atinja o seu efeito? É precisamente este questionamento que há de ser enfrentado pelos opositores e que pode ser condensado na tese da Possibilidade de Prevenção (PP):

(PP) Para todo processo causal onde causas  $c_1-c_n$  produzem um efeito  $e$ , há um preventor  $P$  tal que: se  $P$  estiver presente,  $e$  não ocorre, ainda que todas as causas  $c_1-c_n$  estejam presentes<sup>4</sup>.

Com base nesse raciocínio, é desenvolvida uma modalidade disposicional e algumas afirmações sobre o relacionamento desta modalidade com a necessidade são elaboradas (*Ibidem*, p. 177):

- (a)  $\neg(\text{se } DFa, \text{ então } \Box Fa)$ : disposições nem sempre se manifestam.
- (b) Se  $DFa$ , então  $\neg\Box Fa$ : a manifestação de uma disposição sempre poderia ser prevenida.<sup>5</sup>

(a) não é problemático mesmo para um necessitarista, uma vez que afirmar o contrário permitiria concluirmos que disposições estão sempre se manifestando, ou ainda que certas disposições não podem ser mascaradas<sup>6</sup>. Por sua vez, (b) é o objeto da divergência, o qual reformularemos como Possibilidade Disposicional (PD):

(PD) A manifestação de uma disposição — assim como os efeitos de processos causais — sempre poderia ser prevenida.

Não menos importante, uma das inovações da teoria consiste na adoção da simultaneidade causal em detrimento da noção de prioridade temporal entre causa e efeito, característica da abordagem *humeana*. Em uma perspectiva mais compatível com uma teoria de poderes causais,

---

<sup>4</sup> (PP) foi baseada na formulação apresentada em Mackie, 2014.

<sup>5</sup> Onde “D” é o operador disposicional e “Fa” um predicado qualquer ao qual se possa atribuir uma disposição.

<sup>6</sup> A questão das máscaras, “*finks*” e “*mimickers*” é um pouco mais complicada e demandaria discussões que fogem o objetivo do presente trabalho. Contudo, uma alternativa pode ser aventada: ao enfrentar esses casos, o necessitarista deve analisar se o processo causal chegou a ser iniciado, se as causas interagiram reciprocamente e produziram seus efeitos. Se isso não aconteceu porque um poder causal foi mascarado, por exemplo, então não é possível falar em processo causal, pois este sequer começou, não havendo nada de estranho ou peculiar nisso. No entanto, se houve alguma interação, então um processo causal ocorreu, de sorte que o fato dele não ter sucedido como tipicamente sucede não é mais do que consequência da própria participação da máscara, do “*fink*” ou do “*mimicker*”, devendo esta contribuição causal ser considerada.

argumenta-se que, tão logo as causas se combinem para iniciar um processo, as causas começam a produzir mudanças. Desde este momento até a obtenção completa do efeito teremos uma série de alterações produzidas por sucessivas causas e efeitos em uma espécie de cadeia causal temporalmente estendida, uma vez que causas não atingem seus efeitos completamente de uma só vez (*Ibidem*, p. 123). De posse de tais considerações, podemos introduzir a tese da Simultaneidade Causal (SC):

(SC) Causas ocorrem simultaneamente com os seus efeitos.

Em síntese, a ideia que norteia o argumento de M&A é que, em razão de (PP), sempre é possível que um preventor se some ao processo causal e impeça a produção do efeito. Para corroborar este raciocínio, uma infinidade de exemplo são dados, desde rajadas de vento que apagam fósforos até buracos negros engolindo fósforos (*Ibidem*, p. 56 e 61). Nessa linha, como sempre é possível que um preventor impeça um processo causal de produzir seus efeitos (PP), se segue que é sempre possível que disposições sejam prevenidas (PD). São estas mesmas disposições que, uma vez manifestas, se somam e produzem um resultado típico. Sendo este o caso, para que possamos afirmar (PD), dependemos de (PP). Já (SC) é o que assegura que causas se relacionem com efeitos e permitem que tenhamos um processo causal como pretendido pelos autores.

### 3 O problema de (SC)

Uma primeira preocupação dos autores ao sustentar (SC) é tornar mais preciso o que se entende por simultaneidade. Para tanto, busca-se delinear com maior clareza como a simultaneidade e a instantaneidade se relacionam com a causa e o efeito. Para a presente discussão, as seguintes conclusões são relevantes: (a) a instantaneidade é

caracterizada pela ausência de lacuna temporal entre a causa e o efeito; (b) para que a causa e o efeito sejam simultâneos, eles devem coincidir temporalmente. No caso da instantaneidade, tanto a causa como o efeito possuem certa duração, sendo instantânea a passagem de um para o outro. Tão logo a causa termina, o efeito sucede-a no instante seguinte, podendo a causa e o efeito estar espaço-temporalmente adjacentes, exigindo, porém, que o espaço-tempo seja discreto<sup>7</sup>. Entretanto, no caso da simultaneidade, processos causais levam algum tempo para produzir seus efeitos, ainda que com curtíssima duração. Sendo esse o caso, um mesmo processo causal que persiste ao longo do tempo pode nos levar a interpretar equivocadamente que as causas estão separadas dos efeitos. Todavia, as causas e os efeitos estão em constante e simultânea sucessão, desde o momento inicial em que as causas começam a interagir até o momento final em que o processo termina (*Ibidem*, p. 111-112).

No curso dessas considerações, uma consideração de Russell é trazida à tona (1913, p. 197): se há uma lacuna entre a causa e o efeito, então sempre há a possibilidade de que alguma outra coisa poderia ter acontecido e prevenido o processo. M&A enfatizam que isso não é uma dificuldade para eles, uma vez que já se precaveram ao acomodar essa possibilidade em (PP). Nessa direção, um processo causal na forma de uma colisão de bolas de bilhar é desenvolvido para demonstrar como a simultaneidade é acomodada em sua teoria: uma bola *a* encontra *b* em um tempo  $t_\alpha$  e então seguem caminhos distintos, depois de algum intervalo, em  $t_\omega$ . Desde o momento em que essas bolas estiverem juntas, colidindo uma com a outra e então se separando, podemos falar que há causalidade, em um processo causal. E embora esse processo leve tempo, ele não terá começado até  $t_\alpha$  e não terminado até  $t_\omega$ . Durante esse

---

<sup>7</sup> No caso da instantaneidade, M&A atribuem alguma duração para as causas e os efeitos e mantém a instantaneidade apenas na transição de um para o outro, embora não expliquem a razão de procederem de tal modo. É de se supor que se a instantaneidade fosse tanto da causa como do efeito, a própria noção de mudança restaria prejudicada, sendo até mesmo difícil de conceber como seria tal realidade.

intervalo, causa e efeito estavam juntas. A causa enquanto a bola *a*, com seu respectivo momento. O efeito com aquisição de momento pela bola *b* (Mumford; Anjum, 2011, p. 109 e 111).

Contudo, segundo (PP), para qualquer processo causal, é possível que haja um preventor que se presente impediria o respectivo processo. Dito isso, como podemos ter um processo causal cujas causas e efeitos sejam simultâneos e ao mesmo tempo admitir que, para todo processo causal, é possível que exista algo que esteja presente em concomitância com as causas e impeça o dito processo causal? Ademais, vale lembrar que o único preventor admissível aqui (conforme afirmado pelos próprios autores) seria o preventor aditivo, aquele que, por definição, interage com um processo causal que já teve início, somando-se a ele. Porém, se o processo já se iniciou, ele já produziu efeito. E sendo esse o caso, não há como prevenir aquilo que já fora produzido. Com relação ao preventor aditivo, este acabaria se comportando como os interferidores, os quais apenas produzem uma alteração qualitativa no resultado do processo, mas não impedem o seu curso causal.

Ironicamente, a possibilidade de que algo sempre ocorra depende dessa lacuna temporal. À guisa de ilustração, considere-se uma ontologia *humeana* onde a causalidade é explicada através de uma sucessão de eventos, entidades estáticas justapostas que ocupam regiões espaço-temporais. Nesta ontologia, como não há nada que conecte continuamente essas entidades, mas mera sucessão, é plenamente compreensível que, apesar da regularidade observável na realidade, qualquer coisa possa suceder qualquer evento<sup>8</sup>. Quando adotamos uma ontologia de poderes e eliminamos o espaço entre causas e efeitos, a conclusão necessária é de que os efeitos sucederão tão logo as causas interajam e produzam um processo causal, o que é reconhecido pelos

---

<sup>8</sup> Hume tinha motivações epistemológicas que o levaram a esta tese metafísica, como a crença de que concebibilidade implicava possibilidade. Contudo, *humeanos* não têm – e nem costumam ter – estas motivações. Sobre concebibilidade e possibilidade em Hume (cf. Kail, 2003).

autores em diversas passagens ao longo do capítulo onde a discussão se desdobra (Mumford; Anjum 2011, Capítulo 5).

Alguém poderia sustentar que o efeito a ser considerado para fins de causalidade é o efeito completo, aquele obtido ao fim do processo causal, pois argumentou-se que a distância temporal do efeito completo de um processo causal é devida em razão de uma causa não poder atingir seu efeito completo instantaneamente, de sorte que processos causais demandam certa duração para produzir tais efeitos. Contudo, tal distinção seria arbitrária e inócua. Processos causais buscam explicar todo tipo de mudança produzida por interações causais ao longo do tempo, de sorte que a mudança em questão deve ser entendida como aquela que provoca alguma alteração em algum dos objetos que participam do processo causal — ainda que esta mudança não seja perceptível — e não mera mudança de *Cambridge*. Uma vez obtida uma única e breve alteração nas propriedades de um dado particular a partir de uma interação entre os objetos participantes de um processo causal, teremos causas atuando para produzir um efeito, pouco importando que o efeito seja completo ou não. Tanto é o caso que M&A afirmam que o efeito se faz presente desde o início da interação e que seria contraintuitivo subscrever tal compreensão. Ao considerar um processo causal de maior duração ao longo do tempo, os autores sustentam que:

At  $t_2$ , the sugar is entirely dissolved but it starts dissolving before that point. Our hypothesis is that at  $t_1$  the moment the sugar is in the liquid, it begins to dissolve but, as Kant said, it takes time for the full effect of this process to be realized. **Causation is going on right from the first moment at  $t_1$ . The sugar starts to dissolve as soon as the liquid makes contact with it but it takes time for that process to run its course [...].** We have a coming together of mutual manifestation partners and they begin their work the moment they are together. **But what we then have between  $t_\alpha$  and  $t_\omega$  is the development and unfolding of the process that takes the sugar from solid to solute.** The solid cube becomes less and less solid as more and more of it goes into solution until, at  $t_\omega$ , we have the full effect: a sweet solution.

(Anti)necessitarismo, simultaneidade e possibilidade de prevenção

**It would be counterintuitive to say that we have the cause only when the sugar cube first comes in contact with the water ( $t_a$ ) and the effect only once the whole sugar cube has dissolved ( $t_w$ ). At some point between  $t_a$  and  $t_w$ , the causal process could have been halted in midtrack, for instance, and the sugar cube would only have been partially dissolved (suppose the cube is placed in the liquid which is then rapidly boiled off). **Some causation will have occurred, as some change will have happened**, even if the process was stopped short of what it could have been (*Ibidem*, p. 123, grifos meus).**

Sendo esse o caso, se admitido (SC), a Negação da Possibilidade de Prevenção ( $\neg$ PP) segue como consequência:

( $\neg$ PP) Para todo processo causal onde causas  $c_1$ - $c_n$  produzem um efeito  $e$ , não há um preventor  $P$  tal que: se  $P$  estiver presente,  $e$  não ocorre, ainda que todas as causas  $c_1$ - $c_n$  estejam presentes.

Que é apenas outro modo de dizer que não podemos prevenir um processo causal, pois, uma vez iniciado qualquer processo causal, este não pode ser prevenido. Curiosamente, a tese em questão é uma consequência do necessitarismo causal, a tese segundo a qual causas necessitam seus efeitos. Por esta razão, podemos apresentá-la como Tese Necessitória (TN):

(TN) Não existe um processo causal onde causas  $c_1$ - $c_n$  produzem um efeito  $e$  tal que há um preventor  $P$  que: se  $P$  estiver presente,  $e$  não ocorre, ainda que todas as causas  $c_1$ - $c_n$  estejam presentes.

Por sua vez, (PP) assegurava que a necessidade não tornaria (PD) redundante. Afinal, se as causas necessitam seus efeitos, retornamos ao paradigma modal tradicional com possibilidade de um lado e necessidade de outro, não havendo sentido falar em uma modalidade disposicional, restando (PD) igualmente prejudicado.

#### 4 Uma possível alternativa?

Na hipótese de M&A pretenderem preservar sua teoria, dois cenários se avizinham: em um primeiro, (PP) e (PD) são mantidos e (SC) é descartado; em um segundo, (SC) é mantido e (TN) adicionado à teoria, mas renuncia-se a (PP) e (PD). Infelizmente, aderir a (SC) e (TN) é retornar ao necessitarismo causal, algo que não parece ser do interesse dos autores face o grande esforço em fornecer uma modalidade intermediária e eliminar a necessidade de sua metafísica.

Dito isso, é razoável supor que a primeira alternativa é mais atrativa para M&A na medida em que bastaria desistir de apenas uma das teses enquanto as outras são mantidas, em especial aquelas que norteiam a abordagem disposicional dos autores. Contudo, há consequências importantes a serem consideradas. Primeiramente, ao descartar (SC), a causalidade não pode continuar sendo tratada como um processo causal simultâneo cujas causas estão co-localizadas com seus efeitos. Sem (SC), ou as causas e efeitos não de ser explicadas por entidades discretas, ou as causas e efeitos não de ser instantâneas.

Tão logo consideramos a instantaneidade como alternativa a (SC), somos lembrados que tal opção não está à nossa disposição; como enfatizado pelos próprios autores, processos causais levam tempo para produzir suas alterações, o que não pode ser acomodado se a transição das causas para os efeitos ocorrer instantaneamente. Não obstante, se de algum modo pudéssemos acomodar a instantaneidade das causas e dos efeitos à nossa teoria, precisaríamos explicar como isso sequer é possível, pois, por menor que seja a distância percorrida pelas interações causais oriundas da manifestação dos poderes, se isso pudesse ocorrer instantaneamente estar-se-ia a violar a Teoria da Relatividade Especial, a



qual prescreve que nada pode se mover mais rápido que a velocidade da luz, a mesma para qualquer referencial.<sup>9</sup>

Sendo este o caso, M&A se veem obrigados a aderir a entidades discretas para dar sentido aos processos causais e abrir mão de uma noção contínua de causalidade uma vez que não podem mais recorrer a co-localidade espaço-temporal para conectar as causas e os efeitos.<sup>10</sup> Consequentemente, a explicação em termos de poderes causais e a própria ideia de poderes sendo passados perde sentido, pois entidades discretas não permitem acomodar adequadamente essa constante atividade. Afinal, ainda que se recorresse a eventos *kimianos* para explicar as causas e efeitos, eventos não são capazes de captar os elementos distintivos de um processo causal como concebido por realistas causais, em particular pelos autores.<sup>11</sup> Com isso, retorna-se ao paradigma estático da mera sucessão de causas e efeitos que os próprios autores buscaram atacar ao argumentar em prol da simultaneidade.

Em segundo lugar, M&A sustentaram que o problema da lacuna entre causa e efeito apontado por Russell não representava uma ameaça à sua teoria. A referida lacuna, na verdade, seria uma consequência já

---

<sup>9</sup> Essa objeção foi endereçada a Mumford e Anjum por Wahlberg (2017), embora este pretendesse rebater a simultaneidade proposta pelos autores e tratasse-a como instantaneidade. Ingthorsson (2021) oferece uma réplica a Wahlberg.

<sup>10</sup> Este ponto é relativamente confuso: embora Mumford e Anjum favoreçam uma concepção contínua de processos causais — inclusive citando Huemer e Kovitz (2003) para corroborar seu argumento —, (Mumford; Anjum, 2011, p. 109, 114, 116), os autores tentam se manter abertos a uma concepção discreta do tempo e até mesmo argumentam que poderia haver consequências contraintuitivas ao adotar uma concepção contínua do tempo (*Ibidem*, p. 120-121). Porém, ao adotar entidades contínuas para fins de causalidade, Mumford e Anjum estão se posicionando em favor de uma ontologia que abarca uma concepção contínua do tempo, ainda que não percebam.

<sup>11</sup> A opção por eventos *kimianos* foi considerada por dois motivos: primeiro, em razão destes exemplificarem propriedades e atribuírem variáveis temporais às instanciações daquelas, o que captaria, ainda que parcial e precariamente, a noção de mudança característica de um processo causal. Segundo, Mumford e Anjum defendem um realismo imanente, o que inviabilizaria o emprego de fatos em uma concepção tradicional. Embora seja possível lançar mão de uma abordagem de fatos como a de Mellor (1995) ou a de Armstrong (1997), tais abordagens se distanciam em demasia do projeto dos autores.

antecipada e admitida por (PP). Ocorre que a presença de (SC) bloqueava (PP): conforme as causas interagem reciprocamente, elas vão dando lugar aos efeitos, como é reconhecido em diversas passagens (*cf. Ibidem*, p. 114, 116, 122-125). Em outras palavras, graças a (SC), a lacuna entre causa e efeito desaparece, pois qualquer interação de causas acarreta simultaneamente a produção de efeitos. Embora (PP) inicialmente pareça antecipar e resolver o problema da lacuna ao aceitar suas consequências, esse problema nunca se manifestaria na teoria em razão de (SC). Ao fornecer uma conexão metafísica substancial que não permitia nem que o problema da lacuna e nem que (PP) de fato produzissem suas consequências, fazendo com que, para qualquer processo causal, qualquer coisa pudesse suceder entre as causas e os efeitos.

No entanto, a situação muda quando consideramos a ausência de (SC). Afinal, se não há conexões necessárias — em virtude de (SC) — entre causas e efeitos, se causas e efeitos sempre podem ser prevenidas, e se causas e efeitos hão de ser explicados em termos de entidades discretas e não-simultâneas, (PP) efetivamente torna possível que qualquer coisa ocorra entre as causas e seus respectivos efeitos na medida em que sempre é possível prevenir um processo causal. E aqui se está a falar não de uma noção de possibilidade explicável pela modalidade disposicional, mas uma possibilidade tal como aquela característica da modalidade combinatória de Armstrong (1989), algo que os autores reconhecem ser incompatível com a sua teoria uma vez que a modalidade disposicional deveria ser forte suficiente para afastar uma noção tão abrangente de possibilidade e fraca suficiente para não gerar necessidade (Mumford; Anjum, 2011, p. 179). Se (PP) traz de volta a possibilidade enquanto modalidade metafísica, (PD) perde sua função enquanto modalidade *sui generis*. Isto posto, constata-se que os dois princípios distintivos da teoria de M&A não se sustentam.

## 5 Considerações finais

Embora admirável o esforço de Mumford e Anjum com vistas a fornecer uma teoria inovadora e capaz de oferecer uma alternativa ao necessitarismo causal, a teoria padece de problemas. Buscou-se apontar em que medida esses problemas afetam a teoria, suas consequências e uma possível alternativa para contornar as dificuldades apresentadas. Entretanto, as dificuldades tornam a aparecer, e em razão das próprias características distintivas da abordagem dos autores. Embora outros argumentos possam ser endereçados contra o necessitarismo causal, este não parece ser capaz de ameaçá-lo, além de evidenciar como a simultaneidade e a necessidade andam de mãos dadas no âmbito da causalidade.

## Referências

ARMSTRONG, David M. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ARMSTRONG, David M. *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

CHAKRAVARTTY, Anjan. Causal Realism: Events and Processes. In: *Erkenntnis*, v. 63, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10670-005-4411-4>. Acesso em: 20 out. 2023.

HUEMER, Michael; KOVITZ, Ben. Causation as Simultaneous and Continuous. In: *The Philosophical Quarterly*, v. 53, n. 213, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00331>. Acesso em: 20 out. 2023.

INGTHORSSON, Rögnvaldur D. *A Powerful Particulars View of Causation*. London: Routledge, 2021.

KAIL, Peter. Conceivability and Modality in Hume: A Lemma in an Argument in Defense of Skeptical Realism. In: *Hume Studies*, v. 29, n. 1, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/hms.2011.0136>. Acesso em: 20 out. 2023.

- LEWIS, David K. Causation. In: *Journal of Philosophy*, v. 70, n. 17, 1973. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2025310>. Acesso em: 20 out. 2023.
- LEWIS, David K. New Work for a Theory of Universals. In: *Australasian Journal of Philosophy*, v. 61, n. 4, 1983. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00048408312341131>. Acesso em: 20 out. 2023.
- LEWIS, David K Finkish Dispositions. In: *The Philosophical Quarterly*, v. 47, n. 187, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00052>. Acesso em: 20 out. 2023.
- MACKIE, John L. *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- MACKIE, Penelope. Mumford and Anjum on Incompatibilism, Powers and Determinism. In: *Analysis*, v. 74, n.4, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/analys/anu088>. Acesso em: 20 out. 2023.
- MARMODORO, Anna. Dispositional Modality Vis-à-Vis Conditional Necessity. In: *Philosophical Investigations*, v. 39, n. 2, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/phin.12125>. Acesso em: 20 out. 2023.
- MELLOR, David H. *The Facts of Causation*. London: Routledge, 1995.
- MUMFORD, Stephen; ANJUM, Rani Lill. *Getting Causes from Powers*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- RUSSELL, Bertrand. On the Notion of Cause. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 13, 1913. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4543833>. Acesso em: 20 out. 2023.
- SCHRENK, Markus. The Powerless of Necessity. In: *Noûs*, v. 44, n. 4, 2010. Disponível em: [10.1111/j.1468-0068.2010.00755.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2010.00755.x). Acesso em: 20 out. 2023.
- TUGBY, Matthew. Platonic Dispositionalism. In: *Mind*, v. 122, n. 486, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/mind/fzt071>. Acesso em: 20 out. 2023.
- TUGBY, Matthew. The Alien Paradox. In: *Analysis*, v. 75, n. 1, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/analys/anu113>. Acesso em: 20 out. 2023.
- WAHLBERG, Tobias H. Meso-level Objects, Powers, and Simultaneous Causation. In: *Metaphysica*, v. 18, n. 1, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/mp-2017-0003>. Acesso em: 20 out. 2023.
- WILLIAMS, Neil E. *The Powers Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

# Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “*grounding*” em investigações da *Questão Especial da Composição?*

Felipe da Silva Avena<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.94.04>

## 1 Introdução à Mereologia

O presente trabalho tem como objetivo defender a pertinência de investigação do organicismo em termos de *fundação ontológica*. O percurso tomado inicia em uma apresentação da mereologia e das principais tentativas de resposta à QEC. Em seguida, relaciona o tema da QEC com *fundação* e faz uma apresentação mais aprofundada do conceito. Por último, identifica a pertinência da *fundação* no tratamento de pressupostos metafísicos da teoria do organicismo, apresentando dois trabalhos recentes. Ao fim da exposição, podemos constatar a pertinência da utilização do conceito de *fundação* para investigar questões mereológicas, e que tal conceito fortalece uma tese mereológica específica, o organicismo.

Qualquer teoria que tente estabelecer ou determinar o comportamento da relação parte-todo encontra-se no campo da mereologia. A partir do século XX que se iniciou um estudo sistemático

---

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (2022). Mestrando no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da mesma universidade. Interessado em Filosofia Analítica, Metafísica, Ontologia, Mereologia e Lógica.  
E-mail: [felipe.s.avena@gmail.com](mailto:felipe.s.avena@gmail.com)

da relação parte-todo *per se*. O sistema formado pelas convergências dos trabalhos de Leśniewski, Leonard e Goodman e Alfred Tarski constitui o que se considera *Mereologia Extensional Clássica* (MEC).

O poder expressivo da pura MEC pode nos prover de material muito útil para aplicações na investigação metafísica, mas não é suficiente, apesar de seu virtuosismo formal. A MEC é desafiada pelos *princípios metafísicos* tomados como ponto de partida de seus críticos. A questão central da mereologia seria determinar os critérios  $\phi$  que demarcam as condições necessárias e suficientes para que uma coleção  $x$ s venha a compor algo. Essa é a *Questão Especial da Composição* (QEC), determinando o modo de relação entre dois planos ou “camadas” da realidade: o plano fundamental dos componentes e o ulterior (e não posterior) plano do composto. Esse caráter explicativo do termo “em função” demonstra que trata-se de um termo cognato ao conceito de “*grounding*” ou “fundação”, que vem sendo crescentemente investigado pela filosofia contemporânea.

Dito de forma sucinta, “qualquer teoria que tente estabelecer ou determinar o comportamento da relação parte-todo” (Nunes, p. 109) encontra-se no campo da mereologia. A partir desta definição identificamos que tais teorias sempre permearam as investigações filosóficas.

Podemos citar alguns exemplos<sup>2</sup> como os pré-socráticos Demócrito, Leucipo, Empédocles e Anaxágoras que discutem noções como “átomos” e “partes constituintes”. No Oriente, encontramos tradição ancestral chinesa Hui Shi e Gongsun Lóng (pluralistas). Dentre os Indianos (atomistas) podemos citar a Cosmologia Vaisesika, os aforismos de Kanada e a escola Jainista com o conceito de Paramanus

---

<sup>2</sup>A maioria dos exemplos a seguir são tirados de (Imaguire, 2007), com exceção aos que apresentam referência própria.

Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “grounding” em investigações da *Questão Especial Da Composição*?

(Cotnoir; Varzi, 2021, p. 2). No ocidente temos Platão<sup>3</sup> e Aristóteles<sup>4</sup>. No período medieval encontramos Boécio e São Tomás de Aquino. Dentre os modernos citamos Leibniz<sup>5</sup> e Kant (Cotnoir; Varzi, 2021, p. 3)<sup>6</sup>. Quanto aos contemporâneos podemos citar, Husserl<sup>7</sup>, Leśniewski<sup>8</sup>, Russell<sup>9</sup> (Burkhardt *et al.*, 2017, p. 498), Whitehead<sup>10</sup> (Burkhardt *et al.*, 2017, p. 598), Goodman e Leonard<sup>11</sup>.

Fica claro que “Mereologia” é um campo muito extenso. Mas poucos são os filósofos que realizaram uma pesquisa engajada sistematicamente no estudo da relação parte-todo ou “ser parte de”. Ainda que tenham feito esboços com inferências envolvendo tal relação, os princípios que a regem geralmente não ocuparam o centro das atenções. Com exceção de Leibniz<sup>12</sup>, só a partir do século XX que se iniciou um estudo sistemático da relação parte-todo *per se*. Esse movimento inicia-se em duas diferentes escolas: A escola de Edmund Husserl e a escola de Leśniewski<sup>13</sup>.

---

<sup>3</sup> Especificamente em *Teeteto* onde discute se o todo é mais que suas partes, diferencia unidade e totalidade e em *Parmênides* discute se o Uno pode ou não ter partes.

<sup>4</sup> Tenta definir os diferentes usos e significados da palavra “Parte” e “Todo” em seu livro *Delta da Metafísica*. No livro *Zeta* ele diferencia três formas de “Todo”: integral essencial e agregado.

<sup>5</sup> Em *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) onde distingue relações de combinação e permutação entre partes.

<sup>6</sup> Em *Monadologia Physica* (1756) ou mesmo tardiamente em sua segunda antinomia da *Crítica da Razão Pura* (1787)

<sup>7</sup> Em *Investigações lógicas* (1901)

<sup>8</sup> Em seu livro *Podstawy ogólnej teorii mnogości* (Fundamentos de uma Teoria Geral da Pluralidade) (1916)

<sup>9</sup> Em *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* (1900) e *Principles of Mathematics* (1903), *The philosophy of logical Atomism* (1918)

<sup>10</sup> Em *On Mathematical Concepts of the Material World* (1906) e *Principia Mathematica* (1910-1913)

<sup>11</sup> Em *The calculus of individuals and its uses* (1940)

<sup>12</sup> Que em 1690 apresenta leis do que ele chamou de “real-adição” e deduziu relações correspondentes às mereológicas

<sup>13</sup> O próprio Leśniewski foi orientando de Kazimierz Twardowski, que fora pupilo de Brentano e um dos pioneiros da mereologia.

### 1.1 *Dois escolas precursoras da mereologia*<sup>14</sup>

#### 1.1.1 Edmund Husserl: mereologia como ontologia formal

Husserl retoma a noção de metafísica no sentido antigo (Varzi, 2019, p. 22). Ontologia não é encontrar o que há, mas antes desnudar a estrutura formal do que quer que seja, do ser enquanto ser (perspectiva mais aristotélica) ou do possível enquanto possível (perspectiva de Wolff). Revelar as qualidades e leis do que quer que seja apresentado no inventário do real é o desafio da ontologia, e a mereologia não é nada mais que a formalização dos princípios que governam a identidade. Sua visão demasiadamente rígida sobre o desenvolvimento da mereologia tal qual uma pura teoria que defina conceitos com exatidão matemática e deduza teoremas, dando origem a uma pesquisa de leis completamente determinadas pelas possibilidades *a priori* dos complexos compostos, impediu avanços. Falar coisas relevantes sobre a relação parte-todo exige algumas teses metafísicas substanciais que vão além de uma “teoria dos objetos enquanto tais” tal qual se o mundo é ou não ultimamente composto por átomos ou infinitamente divisível.

#### 1.1.2 Leśniewski: mereologia como uma alternativa à teoria dos conjuntos

Leśniewski parte de um interesse diferente de Husserl. Sua empreitada inicia já de uma concepção nominalista considerando que a teoria dos conjuntos foi concebida a partir de um “pecado original”: tomar como existentes objetos abstratos, tais quais os conjuntos de Cantor. Uma teoria purificada desse pecado poderia doar fundamentos mais sólidos para a matemática. Partindo de pontos diferentes de noções primitivas, tomando como axioma *partes próprias*, *partes* e *disjunção*, Leśniewski cria várias formalizações da mereologia. Mas todas elas apresentam apenas diferenças formais e não materiais entre si. Por isso considera-se que a mereologia de Leśniewski é uma única teoria. A

---

<sup>14</sup> Cf. Varzi, 2019, p. 6-13.



Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “grounding” em investigações da *Questão Especial Da Composição*?

primeira versão aparece em *Foundations of the general Theory of sets* (1916) e em sua obra *On the Foundations of Mathematics* (1927-1931) é apresentada uma teoria oficialmente nomeada “mereologia”. Encontrando sua constituição etimológica das palavras gregas *μερος* (meros) que significa “compartilhar” (Cotnoir; Varzi, 2021, p. 1) ou “parte” (Imaguire, 2007, p. 314) com o *λογος* (logos) que significa “discurso” podendo também ser entendido como “estudo” (Nunes, p. 109). Diferente de Husserl, o caráter prático da pesquisa de Leśniewski levou-o ao sucesso de completar uma teoria fechada, mas sua pesquisa ficou inacessível por estar em polonês por muito tempo. Quando Goodman e Leonard publicaram seu artigo *Calculus of Individuals* (1940) sua teoria apresentada poderia também ser considerada sustentada sobre fundamentos nominalistas. Eles mesmos apontaram que seu Cálculo era equivalente à Mereologia de Leśniewski.

### 1.2 Estabelecimento da Mereologia Extensional Clássica (MEC)

O sistema formado pelas convergências dos trabalhos de Leśniewski, Leonard e Goodman e Alfred Tarski (Nunes, p. 110) constitui o que se considera *Mereologia Extensional Clássica* (MEC). Marcada por um forte caráter axiomático e algébrico, ela funciona respondendo às generalizações das regras de inferência do interior do cálculo de predicados de primeira ordem.

Resumidamente, A.o apresenta o conjunto de regras lógicas para expressar a teoria, enquanto que em A1-3 encontramos as suposições fundamentais da mereologia clássica, onde P significa a relação “ser parte de”. Algumas definições podem ser produzidas utilizando interações entre os axiomas A.1-3: As mais comumente aceitas são as D.1-4:

A.o) Axiomas que sejam adequados à lógica clássica de primeira ordem com identidade.

A.1)  $\forall x Pxx$  Reflexividade

A.2)  $\forall x \forall y ((Pxy \wedge Pyx) \rightarrow x=y$  Antissimetria

A.3)  $\forall x \forall y \forall z ((Pxy \wedge Pyz) \rightarrow Pxz$  Transitividade

D.1)  $PPxy =_{df} Pxy \wedge \neg x=y$  Parte genuína

D.2)  $Oxy =_{df} \exists z (Pzx \wedge Pzy)$  Superposição

D.3)  $Uxy =_{df} \exists z (Pxz \wedge Pzy)$  Sotoposição

D.4)  $Dxy =_{df} \neg \exists z (Pzx \wedge Pzy)$  Disjunção

É possível escrever A1-3 partindo de algumas dessas definições como fundamentais (como provou o trabalho de Leśniewski) sem alteração relevante da teoria. Podemos definir PP em função de P (D.1), ou definir P em função de PP. Por exemplo, se tomarmos a relação PP como fundamental, podemos reescrever:

A.7)  $\forall x \neg PPxx$  Irreflexividade

A.8)  $\forall x \forall y ((PPxy) \rightarrow \neg PPyx)$  Assimetria

A.9)  $\forall x \forall y \forall z ((PPxy \wedge PPyz) \rightarrow Pxz$  Transitividade

Da mesma forma seria possível reescrever as definições a partir de A7-9 sem prejuízo da teoria. Por exemplo, podemos substituir D1 por:

D.5)  $Pxy =_{df} PPxy \vee (x=y)$  (Nunes, p. 114)

### 1.3 Os limites da MEC

Apesar do carácter sintático altamente coerente e clarificador, estas asserções mereológicas são, em algum sentido, inconvenientemente limitadas. Não há por que crermos que a qualificação de um dado  $y$  como um “todo” tenha algum sentido substancial. Na MEC “partes” trivialmente relativas a “todos”: Isso por que a relação de “ser parte de” é a função inversa de “ser um todo dos”, e nada mais que isso. Por isso, a mereologia nesse sentido mais formal de Leśniewski não pode nos ajudar a fazer distinções ontológicas mais importantes sobre o “todo”. O poder expressivo da pura teoria mereológica pode nos prover de material muito útil para aplicações na investigação metafísica, mas não é suficiente. A investigação do promissor conceito de “todo” (Husserl, 1900-1991, p. 478) pede muito

Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “*grounding*” em investigações da *Questão Especial Da Composição*?

mais do que a pura MEC, apesar de seu virtuosismo formal. O termo “*Holologia*” (Cotnoir; Varzi, 2021, p. 17) vem sendo resgatado para se referir a esse tipo de pesquisa. Do grego ὅλος (holos), cunhado por Dippiano em italiano e introduzido por Libardi na língua inglesa, mas que nunca se estabeleceu.

Para exemplificar essa limitação, podemos introduzir a definição de átomo à MEC como

D.6)  $Ax=_{df} \sim \exists yPPyx$  Átomo mereológico

Ainda que seja possível introduzir a definição de átomo em um sistema lógico consistente, isso nada garante se de fato o mundo é divisível *ad infinitum*, ou possui partes últimas (Imaguire, 2007, p. 323). Outro exemplo: Não estamos autorizados a admitir que *de fato* ocorra (D.2), uma *Superposição* em que dois objetos compostos compartilhem alguma de suas partes, apenas pelo seu bom comportamento sintático.

Em (Varzi, 2019) são investigadas 68 definições, 121 axiomas, 69 teses e 9 princípios. Se pensarmos que esse é apenas um livro, podemos ter noção do quão notável é a extensão das possíveis definições e axiomas que a MEC pode aceitar. Toda esta pletora de definições, axiomas, teses e princípios estão em questão quando se trata de determinar qual a natureza da composição e da unidade. Elas são desafiadas pelos *princípios metafísicos* tomados como ponto de partida de seus críticos.

## 2 A Questão Especial da Composição (QEC)

Nossas crenças pré-filosóficas nos dizem que o mundo é habitado por inúmeros objetos materiais os quais, em sua grande maioria, são compostos e possuem partes, tais como aviões, mesas, celulares, protozoários, cristais, vírus... Mas podemos nos perguntar o que nos autoriza a dizer que células venham a compor um tecido, ou como

átomos vêm a compor uma molécula, ou ainda que a madeira compõe uma mesa. Nessa perspectiva, van Inwagen inaugura o que ele batizou como a *Questão Especial da Composição* (QEC):

$\exists y$  e os  $x$ s compõem  $y \leftrightarrow \phi x$ s

Isso é: Em que circunstâncias alguns  $x$ s compõem algo? Quando a unidade surge a partir da pluralidade? Qual relação os  $x$ s devem apresentar entre si para que venham a formar um todo? (Inwagen, 1995, p. 31).

Os critérios  $\phi$  que demarcam as condições necessárias e suficientes para que uma coleção  $x$ s venha a compor algo podem ser divididos em dois grandes grupos (Nunes, 2016, p. 27): (I) Respostas conservadoras que preservam nossas crenças pré-filosóficas, mantendo compromisso ontológico próximo à ontologia popular e (II) Respostas revisionárias que rejeitam a ontologia popular em detrimento de seus compromissos ontológicos.

### 2.1 Respostas conservadoras

(1) **Contato físico:** Para que uma pluralidade venha a compor uma unidade é necessário estar em contato físico entre as partes. (2) **Funcionalismo:** Uma coleção de objetos forma uma totalidade quando apresentam uma relação de funcionalidade para com o objeto formado. Cada parte possui uma função devida. (3) **Composição Brutal:** Lança dúvida ao considerar a possibilidade de responder a QEC. A ocorrência da composição é um fato apreendido diretamente, um fato bruto: não há nenhum critério para a ocorrência de objetos compostos. (4) **Organicismo:** Propõe que os objetos compostos existentes são aqueles em que suas partes reservam entre si uma atividade que constitui vida. Artefatos e objetos produzidos por acidente não existem pois não consistem em vida.

Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “*grounding*” em investigações da *Questão Especial Da Composição*?

## 2.2 Respostas revisionárias

(5) **Universalismo Mereológico:** Admitindo o *axioma de fusões irrestritas*, trata-se da contraparte filosófica da MEC. Por isso, toda e qualquer coleção de objetos (fundamentais ou não) compõe uma série de objetos combinados distributivamente, determinando a cardinalidade de um conjunto universo com  $n$  objetos sendo igual a  $2^n - 1$ . (6) **Niilismo mereológico:** O niilismo admite que uma coleção  $x_s$  de objetos compõem um  $y$  se e somente se cada um desses  $x_s$  são o próprio  $y$  (Inwagen, 1995, p. 73). Ou seja, os únicos objetos de fato existentes são átomos mereológicos. Para eles, a composição *nunca* ocorre.

## 2.3 Resposta à QEC como determinação de relação multigradada entre objetos

Todas as propostas de resposta a QEC supracitadas e catalogadas por (Inwagen, 1995) buscam responder se há uma relação (e qual é essa relação) que uma coleção de  $x_s$  devem reservar entre si para resultar em um todo. Perguntar sobre quais circunstâncias uma pluralidade vem a ser um todo é questionar-se por uma relação multigradada que relaciona ao menos dois planos ou “camadas” da realidade. A primeira camada contendo uma coleção de objetos mais fundamentais  $x_s$  e uma segunda camada um objeto menos fundamental, derivado e composto *em função* da atividade e existência de uma pluralidade  $x_s$ . Esse caráter explicativo do termo “em função” demonstra que trata-se de um termo cognato ao conceito de “*grounding*” ou “fundamentação”, que vem sendo crescentemente investigado pela filosofia contemporânea.

## 3 Introdução ao conceito de *Fundação*

O conceito de *fundação* está diretamente ligado à produção de uma teoria que apresenta o mundo como um complexo hierarquicamente estratificado. Trata-se de um conceito que se propõe a

articular a relação entre esses níveis. Esse aspecto seria suficiente para levantar boas suspeitas de que haja participação expressiva desse conceito em questões da composição. Mas há muitos outros indícios de que o conceito de *fundação* pode realizar um papel expressivo na tentativa de responder a QEC.

Ainda que seja muito antiga a noção de *fundação*, o desenvolvimento de uma teoria sobre o assunto é recente. Platão e Aristóteles chegaram a tematizar o assunto, mas só Bolzano (1830) veio realizar uma investigação detalhada, que foi esquecida e retomada apenas recentemente por teóricos como Kit Fine e Schaffer como uma alternativa mais expressiva da teoria modal (Imaguire, 2020, p. 59).

Termos cognatos tais como “porque” “em virtude de” “fundado por” “basear” “explicado por” geralmente são usados para se referir (mas não apenas) a intuições de fundação (Audi; Robert, 2015, p. 430). Trata-se de uma relação de determinação/necessitação não causal. Para captar o sentido de fundação podemos citar alguns exemplos: (I) Sócrates se pergunta se algo é sagrado *em virtude* da afeição que os deuses têm para com esse algo. Ou o oposto: se a afeição que os deuses tem por algo é *em virtude* de seu caráter sagrado. (II) Para Russell, complexos existem *porque* suas partes existem. Ou seja, as partes *fundam* os complexos. (III) Para Kripke, o nome “Aristóteles” denota um certo homem (Aristóteles) *em virtude da* causalidade histórica. Ou seja, a causalidade histórica *funda* o fato que “Aristóteles” se refere a Aristóteles. (IV) A bola tem uma cor *porque* ela é vermelha (V) Uma mesa existe *porque* suas partículas estão organizadas em forma de mesa.

O conceito de *fundação ontológica* foi proposto como instrumento unificador e de superação de conceitos da metafísica como a noção de mundos possíveis. Nos últimos anos diversos filósofos têm doado uma dedicação especial em regimentar o comportamento coerente desse operador, e em encontrar aplicações em diversos campos

Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “*grounding*” em investigações da *Questão Especial Da Composição*?

e questões da filosofia, como na mereologia. A concepção ortodoxa de *fundação ontológica* é marcada por algumas características que diferenciam *fundação* de outros conceitos análogos como *Dependência ontológica*, *Redução ontológica* e *Veridadores*.

Há um debate se podemos considerar *fundação* como uma “relação” no sentido substancial da palavra. Há duas concepções sobre essas questões: (1) **Predicacionismo** que considera que a relação de *fundação* é uma relação como qualquer outra e (2) **Operacionismo** que concebe *fundação* semelhante a operações lógicas proposicionais. Outra questão em aberto é o tipo de entidade que pode ser conectada à *fundação*. A maioria admite que apenas fatos podem ser ligados pela relação/operador de *fundação*, mas alguns admitem toda e qualquer tipo de entidade pode ser relacionada entre si. Essa liberdade de relacionar qualquer tipo de identidade não coaduna com o operacionismo que admite apenas *fundação* entre fatos. Assim seria impossível ligar objetos e propriedades, ou mesmo objetos com objetos a custo de produzir sentenças sem sentido como “bordô porque vermelho”, “esta mesa porque estas partículas”. Enquanto que predicacionistas são menos restritivos, admitindo sentenças do tipo “partículas fundam a mesa”.

Outro ponto importante é que, de acordo com Fine, são as essências das coisas que estabelecem a relação de *fundação* entre si. Se  $A < B$  então a essência de B, a sua natureza, aponta para A (Imaguire, 2020, p. 66).

### 3.1 Propriedades da *fundação*

As propriedades formais da *fundação* são (Imaguire, 2020, p. 70-76)

**(PF.1) Factividade:** Uma vez que  $A < B$ , então é o caso que A e B

$A < B \rightarrow (A \wedge B)$

**(PF.2) Irreflexividade:** Nada funda a si mesmo.

$\forall x \neg (x < x)$

**(PF<sub>3</sub>) Assimetria:** Nada funda a sua própria fundação.

$$x < y \leftrightarrow \neg (y < x)$$

**(PF.4) Transitividade:** Se x funda y e y funda z, então x funda z

$$(x < y \wedge y < z) \rightarrow x < z$$

**(PF.5) Aridade múltipla a esquerda:** Um variável número de fundantes pode fundar um único fundado. Ou seja, pode ser qualquer número x pertencente aos naturais não nulos  $\mathbb{N}^*$ :

$$(A_1, A_2 \dots A_{m-1}, A_m \dots Ax) < B$$

**(PF.6) Não-monotonicidade:** Diferente da lógica clássica em que um par A e B implica C, então qualquer que seja a premissa x tem-se que A e B e x implicam C, *fundação* não é monotônica, e por isso se  $(A \wedge B) < C$ , então não é o caso que para qualquer x,  $(A \wedge B \wedge x) < C$

$$(A \wedge B) < C \rightarrow \neg ((A \wedge B \wedge x) < C)$$

**(PF.7) Necessitação:** Essa é uma propriedade que ocorre de duas formas:

**(PF.7.1)** Se A funda B, então em todos os mundos possíveis que A ocorre, B também ocorre:

$$(A < B) \rightarrow \Box(A \wedge B)$$

**(PF.7.2)** Além disso, em todo mundo possível que ocorre A, A funda B.

$$(A < B) \rightarrow \Box(A < B)$$

**(PF.8) Hiperintensionalidade:** Trata-se da propriedade mais importante da *fundação*, sendo ainda mais intensional do que as noções modais. Essa propriedade formal impede que dois itens modalmente equivalentes sejam substituíveis. Por exemplo, no caso de triângulos e triláteros, que são modalmente equivalentes (isso é, em todos os mundos possíveis triláteros são triângulos e vice-versa) não é verdade que uma



Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “*grounding*” em investigações da *Questão Especial Da Composição*?

figura geométrica é um triângulo em função de ter três lados, mas sim em função de ter três ângulos. O mesmo vale para o caso de uma figura geométrica que é um trilátero em função de ter três lados, e não três ângulos.

#### **4 Sobre a pertinência da investigação do *organicismo* por meio do conceito de *fundação***

Podemos agora investigar a pertinência do uso do conceito de *fundação* no contexto mereológico, em especial na QEC. Dentre as várias propostas de resposta à QEC que Inwagen apresenta, vou fazer a escolha de analisar o *organicismo*. Essa escolha é justificada devido aos resultados de dois trabalhos recentes relacionando, cada um deles, o conceito de *fundação* aos conceitos de *suplementação* e *soma*, respectivamente. São conceitos mereológicos centrais na MEC, e as conclusões de cada um dos dois trabalhos parecem bastante promissoras para a teoria do *organicismo*.

O primeiro destes trabalhos é o de T.Scott Dixon, *Grounding and Supplementation* (2015), em que ele analisa o fato de que a relação de *fundação parcial* tem uma série de características em comum com *partes genuínas* (ou *partes próprias*). Ambas são assimétricas, como visto em PF.3 e A.8, irreflexivas como visto em PF.2 e A.7, e transitivas como visto em PF.4 e A.9. Mas de acordo com seus argumentos, as similaridades encontram divergências. Ele toma o

(PSF) *princípio de suplementação fraco*: Para qualquer  $x$  e  $y$ , se  $x$  é uma parte genuína de  $y$ , então há algum  $z$  tal qual é parte de  $y$ , sendo que  $z$  e  $x$  não se sobrepõem (não compartilham nenhuma parte).

Em seguida, busca encontrar uma versão desse princípio sobre as bases dos princípios da *fundação ontológica*, o qual ele deduz um

(PSFF) *Princípio de suplementação fraco de fundação*: para qualquer  $x$  e  $y$ , se  $x$  é fundado parcial e genuinamente por  $y$ , então há um  $z$  tal qual  $x$  será fundado parcialmente por  $z$  sendo que  $y$  e  $z$  não “groverlap”<sup>15</sup>.

Enquanto o *princípio de suplementação fraco* é bem comportado no interior da MEC e aceito por grande parte das propostas de resposta da QEC, ele tem como seu análogo fundacional o *Princípio de suplementação fraco de fundação* que se mostra inapropriado por duas vias diferentes. Se Dixon estiver correto, isso pode ser catastrófico para aqueles que queiram usar *fundação* para investigar teorias que aceitem o princípio de suplementação. Má sorte para uns, boa sorte para outros: O organicismo nega ativa e claramente a possibilidade de existir sobreposição devido à natureza de objetos compostos, enquanto que todas as outras teorias de composição restrita admitem sobreposição de objetos. Também o universalismo sofre com tal conclusão, já que admite sobreposição de objetos. Quanto ao niilismo, parece ser indiferente à questão, pois não havendo composição, ele trivializa a questão da *suplementação* negando sua condição.

O segundo trabalho é de Noël B.Saez, *Sums and Grounding* (2017). Partindo do ponto que somas mereológicas existem em virtude da existência de suas partes, Saez argumenta que esse princípio é demasiadamente permissivo e não pode ser admitido. A premissa *universalista* de que “uma coleção de  $x$ s compõe alguma coisa se e somente se esses  $x$ s existem” deve ser renegada. Ele parte do princípio que nomeia

---

<sup>15</sup> “Groverlap” é a mistura da palavra *grounding* (fundação) com *overlap* (sobreposição). É a versão análoga da *sobreposição* com bases de *fundação*. Uma proposta para o termo seria “Fundaposição”. Mas preferi deixar o termo original no presente contexto. Sua definição é:  $x$  groverlap  $y =_{df}$  (i)  $x=y$  (ii)  $x$  é parcialmente fundado por  $y$ , (iii)  $y$  é parcialmente fundado por  $x$ , ou (iv) há um  $z$  tal qual  $x$  é parcialmente fundado por  $z$ , sendo  $y$  parcialmente fundado por  $z$ .

Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “*grounding*” em investigações da *Questão Especial Da Composição*?

(PS) “*sensibilidade*”: Se os xs são G em virtude de serem F, então se os xs forem existentes porém não forem G, então eles não podem ser F.

A partir deste princípio, ele mostra que a premissa universalista que toma existência das partes como *fundação* da composição leva à inconsistências: é necessário mais do que existir para que uma coleção venha a compor algo. Esse resultado pode não ser tão expressivo para o organicismo, mas concorda com suas premissas como será visto mais à frente. Para outras respostas à QEC, como o universalismo, se essa conclusão estiver correta, é um resultado desastroso.

Quanto ao niilismo, que poderíamos supor sair incólume do princípio de sensibilidade por negar a composição, também parece sofrer um golpe indireto. Isso porque o princípio de sensibilidade parece estar ligado diretamente à noção de composição como identidade. É verdade que, ao negar que haja qualquer circunstância em que ocorra composição, o niilismo não se compromete diretamente com tal princípio mereológico. Entretanto, o comprometimento metafísico do niilismo envolve versões mais fortes do nominalismo que utilizam dessa noção como condição de redutibilidade ontológica do todo às partes. Sem o compromisso de que propriedades podem ser reduzidas à uma pluralidade de particulares concretos, o nominalismo perde sua capacidade de tirar o peso ontológico das estruturas, não podendo se comprometer com a possibilidade de redução das estruturas e propriedades à uma paráfrase de referência plural (Nunes, 2020, p.83).

Para fazer uma análise um pouco mais geral da pertinência de uma investigação do organicismo em termos de *fundação*, vamos tomar as convicções metafísicas admitidas no fundamento da teoria organicista (Inwagen, 1995, p. 3-16). Vamos separar esses princípios em dois grupos: (A) Aqueles que não possuem relação direta com *fundação ontológica* e (B) Aqueles que possuem uma relação direta com *fundação ontológica*.

Para cada uma das convicções metafísicas pertencentes ao grupo A ou B, será feita uma consideração quanto à sua relação com a presente investigação metafísica e/ou com o conceito de *fundação*.

#### 4.1 *Princípios que não possuem relação direta com a fundação ontológica*

1. A relação de identidade é tomada do ponto de vista “clássico” ou “absoluto”.

2. O que existe fisicamente nunca é matéria de estipulação ou convenção.

Nestes dois primeiros princípios há uma negação da concepção de uma “identidade relativa”. Tal noção introduziria aspectos psicológicos, convencionais ou relativistas. Esses são aspectos que não são convenientes no interior de uma investigação metafísica.

3. Objetos materiais são, em última instância, compostos pelas partes últimas da matéria.

4.1 A matéria é, em última análise, particulada (Atomismo mereológico).

Esses dois princípios se relacionam a desafios epistêmicos que não convém na investigação metafísica presente. Entretanto, a *fundação ontológica* absorve de forma bem comportada a noção de átomo mereológico, o que não gera nenhum problema em sua utilização

#### 4.2 *Princípios que possuem relação direta com a fundação ontológica*

1. Seres materiais que perduram mudam com a passagem do tempo:

Objetos compostos são extensos e “permanecem” temporalmente sofrendo mudanças. *Fundação ontológica* pode auxiliar na identificação transtemporal/transmundana de “mesmidade” e identidade. Esses

Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “*grounding*” em investigações da *Questão Especial Da Composição*?

desafios são encarados como desafios de regimentar problemas de vagueza de identidade e existência.

2. A lógica padrão é tomada como ideal para tratar da grande maioria dos casos de composição.

Objetos do dia a dia são bem comportados quando compreendidos sob a teoria proposta baseada na lógica padrão. A vagueza dos objetos materiais em casos limites/extremos aponta para um revisionismo através da lógica *fuzzy*. *Fundação* é um operador bem comportado no interior da lógica padrão. Esse é um convite a fazer versões das deduções e axiomas estabelecidos pelo próprio Inwagen, com base no operador de *fundação ontológica*.

3. É possível produzir contrapartes teóricas para asserções modais no organicismo.

Uma vez que é possível produzir sua própria versão da tese apresentada utilizando identidade contrafactual, é muito provável que seja possível utilizar o operador de *fundação ontológica* em lugar dos modais. Além disso, *fundação* pode carregar um poder expressivo maior do que os operadores modais poderiam levar para dentro da teoria.

4. Composição é em decorrência única e exclusivamente das relações causais e espaciais que as partes sustentam entre si.

Se algum fator causal ou espacial for relevante para a composição do objeto, ele será interno. Isto é, fatores causais e espaciais externos são irrelevantes à questão da ocorrência ou não de composição. Um todo é composto de partes *só*, e somente *só*, *porque* as partes possuem uma certa relação entre si. Esse “*porque*” denota um caráter explanatório característico de *fundação*. Parece promissor investigar tal princípio internalista em termos de *fundação*.

5. Predicados mentais, como dor e pensamento, requerem um sujeito.

Para qualquer episódio particular de pensamento ou sensação deve haver ao menos algo que pensa ou que sente. Mas as propriedades mentais existem em virtude de certas propriedades físicas. Esse “em virtude” denota um operador de fundação ontológica com capacidade explanatória devido seu caráter hiperintensional (Audi; Robert, 2015, p. 430).

6. Dois objetos distintos não podem ser compostos exatamente das mesmas partes próprias no mesmo momento.

Não é possível que os átomos que estão compondo um homem (tal qual uma estátua) simultaneamente componha um outro objeto distinto, o corpo (no caso da estátua, o ouro que lhe constitui). O homem é o seu corpo, e não algo distinto dele. O corpo do homem e o homem são extensionalmente os mesmos. Por isso tal posição deve ser rejeitada. Seria interessante investigar se isso pode ser garantido pelo princípio de *aridade múltipla à esquerda* (PF.5), que é central no funcionamento do operador de *fundação ontológica*.

7. Dois objetos distintos não podem compartilhar partes próprias no mesmo momento.

Como foi mostrado, Dixon encontra inconsistências na utilização de o *Princípio de suplementação fraco de fundação*. Isso é *formidável* para uma teoria que não admite compartilhamento das partes próprias por diferentes objetos compostos (pois vidas são eventos “vaidosos/egoístas”). Isso aponta para um excelente comportamento do operador de *fundação ontológica* no interior da teoria.

## 5 Considerações finais

Concluimos que temos boas razões para crer que há grande pertinência em utilizar o conceito de *fundação* para investigar diferentes respostas à QEC. Os resultados de (Saenz, 2017) e de (Dixon, 2015) são

Fundação ontológica e organicismo: é pertinente utilizar “*grounding*”  
em investigações da *Questão Especial Da Composição*?

especialmente animadores. Tais resultados são contraintuitivos e possuem potencial de atingir diretamente não apenas teorias de composição restrita, mas também o nilismo e o universalismo, que são as duas teorias mereológicas mais benquistas atualmente. Se tais considerações estiverem corretas, fica confirmada a pertinência de uma investigação mais profunda da tese *organicista* à luz do conceito de *fundação*.

## Referências

- AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Indiana: Cambridge University Press, 2015.
- BURKHARDT, Hans; *et al.* *Handbook of Mereology*. Germany: Analytica, 2017.
- DIXON, T. Scott. Grounding and Supplementation. In: *Erkenn*, v. 81, 2016.
- FINE, Kit. Essence and Modality. In: *Philosophical Perspectives*, v. 8, 1994.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Hamburgo: Felix Meiner, 1992.
- IMAGUIRE, Guido. Fundação Ontológica. In: *Problemas de Metafísica Analítica*. UFPel, 2020.
- IMAGUIRE, Guido. Mereologia: o todo e suas partes. In: *Metafísica contemporânea*. Vozes, 2007.
- INWAGEN, Peter van. *Material Beings*. United Kingdom: Cornell University Press, 1995.
- NUNES, Rhamon. *Composição e Identidade Mereológica*. Dissertação. UFRJ. Rio de Janeiro, 2016.
- NUNES, Rhamon. *Totalidades e Estrutura mereológica: Um estudo sobre a natureza dos objetos compostos*. Tese. UFRJ. Rio de Janeiro, 2020.
- NUNES, Rhamon. Mereologia e o Problema da Composição. In: *Problemas de Metafísica Analítica*. Pelotas: UFPel, 2020

SAENZ, Noël. Sums and Grounding. In: *Australasian Journal of Philosophy*, v. 96, n. 1, 2017.

VARZI, Achille. Mereology. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019.

VARZI, Achille. Mereology. New York: Oxford University Press, 2021.



# Quasi-niilismo mereológico: uma resposta ao problema da composição

Rhamon de Oliveira Nunes<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.94.05>

## 1 Introdução

O problema da composição é um dos principais temas de debate na mereologia<sup>2</sup> contemporânea. Este problema diz respeito a quando certos objetos se comportam de modo a formar outro objeto mais complexo, ou seja, uma totalidade que tem os primeiros como partes. Dentre as principais respostas ao problema temos o *universalismo mereológico*, o *restritivismo mereológico* e o *niilismo mereológico*. De acordo com a primeira posição, toda e qualquer coleção de objetos é capaz de compor uma totalidade (por exemplo, além de seres humanos, mesas, cadeiras, planetas, etc., haveria também objetos compostos pela soma/fusão de pessoas e planetas, mesas e cadeiras, etc.); a segunda posição, por sua vez, é a defesa de que apenas algumas coleções de objetos são capazes de compor uma totalidade (portanto, o restritivista aceita a existência de seres humanos e planetas, mas não a fusão destas entidades); finalmente, a terceira posição consiste na ideia de que

---

<sup>1</sup> Bacharel em filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre e doutor em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: [rhamon.oliveira@gmail.com](mailto:rhamon.oliveira@gmail.com)

<sup>2</sup> Mereologia é o estudo lógico-ontológico da relação parte-todo, sendo, portanto, tanto parte da lógica filosófica quanto da metafísica. Para uma introdução aos principais sistemas de mereologia formal, cf. Simons, 1987 e Varzi, 2021; para uma introdução filosófica, cf. Lando, 2017 e Nunes, 2020a e 2020b; para uma introdução geral levando em consideração tanto aspectos filosóficos quanto formais, cf. o capítulo *Mereologia: o todo e suas partes*, de Imaguire, In: Imaguire, Almeida e Oliveira, 2007.

nenhuma coleção de objetos é capaz de compor uma totalidade (de acordo com o niilista, objetos compostos como seres humanos, mesas, cadeiras e planetas simplesmente não existem).

Cada uma destas posições possui pontos negativos e positivos: o universalismo tem como vantagem o fato de garantir a existência de todos os objetos com os quais estamos comprometidos ordinariamente e em nossos melhores discursos científicos, mas tem como desvantagem o fato de nos comprometer com objetos *extraordinários*, como a fusão arbitrária de qualquer par de entidades; o restritivismo tem a vantagem de salvaguardar nossas intuições de que uma totalidade genuína deve ser estruturada, e não uma coleção arbitrária de partes, mas tem a desvantagem de lidar com problemas de vagueza ontológica, como veremos adiante; o niilismo tem a vantagem de rejeitar a ideia de que uma totalidade é uma entidade concreta que existe para além de suas partes, mas tem a desvantagem de eliminar praticamente todas as entidades com as quais estamos comprometidos em nosso discurso ordinário e científico.

Dito isso, a pergunta que se segue é: seria possível elaborar uma quarta posição capaz de garantir a maioria dos pontos positivos das posições acima e, ao mesmo tempo, eliminar a maioria de seus pontos negativos? O presente ensaio pretende dar uma resposta positiva a esta pergunta. Para tanto, será feita uma defesa do “*quasi-niilismo*” mereológico, a saber, a tese de que totalidades não são objetos concretos, mas sim propriedades estruturais instanciadas pelas partes<sup>3</sup>. Se esta tese for plausível, então é possível formular uma tese da composição mereológica capaz de lidar com os principais problemas encontrados na literatura contemporânea, tais como o problema da persistência, o problema da constituição material, dentre outros.

---

<sup>3</sup> Uma apresentação e defesa mais completa do *quasi-niilismo* pode ser encontrada em Nunes, 2020a.

## 2 Composição, restrição e vagueza

Objetos compostos são coisas curiosas: ao mesmo tempo em que temos ampla evidência intuitiva de sua existência, não temos uma compreensão muito clara de sua natureza. Parece óbvio que existem mesas e cadeiras, carros e árvores, seres humanos e animais. Mas quando nós começarmos a fazer perguntas filosóficas a respeito deles, chegamos a certos conflitos de intuições. Por exemplo: quando um objeto composto passa a existir? (Quando é que podemos afirmar que uma bicicleta passou a existir a partir da combinação de suas peças?) E quando um objeto composto deixa de existir? (Se nós substituirmos todas as partes de um navio, ele ainda será o mesmo navio?) Além disso, o que exatamente é um objeto composto em contraste, por exemplo, com a coleção das partes que o compõe? Por um lado parece óbvio que uma mera pilha de tijolos e outros materiais não é idêntico a uma casa construída, mas será que a casa é algo numericamente distinto das suas partes? Algo a mais ou além delas?

Os problemas acima, apesar de poderem ser tratados separadamente, estão intimamente ligados, e, em última análise, meu objetivo é mostrar que esta conexão é o cerne dos problemas envolvendo a noção de composição mereológico nos últimos 40 anos. Consideremos então alguns dos argumentos em favor das diversas posições acerca da existência e natureza de objetos compostos, começando com um argumento em favor do restritivismo mereológico:

- P1.** Existem objetos compostos.
- P2.** Nem toda coleção de objetos compõe um novo objeto.
- P3.** Se existem objetos compostos e nem toda coleção de objetos compõe um novo objeto, então a composição é restrita.
- D1.** Existem objetos compostos e nem toda coleção de objetos compõem um novo objeto. [*Conjunção*, P1 e P2]
- Cc.** A composição é restrita. [*Modus Ponens*, D1 e P3]

De acordo com Merricks (2005), a tese do restritivismo mereológico pode ser entendida como a conjunção de P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub>. Como eu disse anteriormente, pelo menos *prima facie*, temos ampla evidência de que há objetos compostos. Além disso, parece intuitivo pensar que não é qualquer coleção de objetos com compõe uma totalidade: a soma de Júpiter com o meu nariz não parece um bom candidato a objeto composto num sentido mais forte da expressão: um objeto composto parece ser algo que apresenta alguma unidade estruturada, e a fusão do meu nariz com Júpiter parece ser um mero agregado de coisas. Mas é claro que se (1) há objetos compostos e (2) nem toda coleção de objetos compõem uma totalidade, então devem haver critérios que regulam a ocorrência da composição. Sendo assim, podemos obter a conclusão de que a composição é restrita a partir do argumento acima.

Contra esta posição, Lewis (1986 e 1991) e Sider (2001) elaboraram o famoso “argumento da vagueza”, que pode ser reconstruído do seguinte modo<sup>4</sup>:

**P<sub>1</sub>**. Se a composição é restrita, então toda restrição em casos de composição é uma restrição vaga.

**P<sub>2</sub>**. Se toda restrição em casos de composição é vaga, então é vago quando a composição ocorre.

**P<sub>3</sub>**. Se é vago quando a composição ocorre, então é vago quando um objeto composto passa a existir.

**P<sub>4</sub>**. Não é o caso que: a existência é uma propriedade vaga.

**P<sub>5</sub>**. Se não é o caso que: a existência é uma propriedade vaga, então não é o caso que: é vago quando um objeto composto passa a existir.

**D<sub>1</sub>**. Se a composição é restrita, então é vago quando a composição ocorre. [*Silogismo Hipotético*, P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub>]

**D<sub>2</sub>**. Se a composição é restrita, então é vago quando um objeto composto passa a existir. [*Silogismo Hipotético*, D<sub>1</sub> e P<sub>3</sub>]

**D<sub>3</sub>**. Não é o caso que: é vago quando um objeto composto passa a existir. [*Modus Ponens*, P<sub>4</sub> e P<sub>5</sub>]

**Cc**. Não é o caso que: a composição é restrita. [*Modus Tollens*, D<sub>2</sub> e D<sub>3</sub>]

---

<sup>4</sup> A versão apresentada aqui é uma reconstrução do argumento de Lewis. A versão de Sider (2001) é um pouco diferente, mas com a mesma conclusão.

Este argumento possui premissas que são, no mínimo, tão intuitivas quanto o argumento anterior. A ideia é clara: se as condições que garantem a existência de um objeto composto são vagas, então a própria existência do composto vai ser vaga. Mas observe que ele não é exatamente uma refutação do argumento em favor do restritivismo: a conclusão do argumento da vagueza não é a negação de nenhuma premissa daquele argumento, mas sim uma proposição contraditória à conclusão daquele. Em outras palavras, ou o argumento da vagueza é correto ou o argumento em favor do restritivismo é correto. Mas, ainda assim, podemos usar a conclusão do argumento da vagueza para refutar o argumento em favor do restritivismo. Para isso, basta fazermos o seguinte: em primeiro lugar, consideramos as premissas do argumento, que serão objeto de uma possível refutação:

- P1.** Existem objetos compostos.
- P2.** Nem toda coleção de objetos compõe um novo objeto.
- P3.** Se existem objetos compostos e nem toda coleção de objetos compõe um novo objeto, então a composição é restrita.

A seguir, escolhemos uma das premissas que consideramos verdadeira e adicionamos a ela a conclusão do argumento da vagueza:

- A. Existem objetos compostos. [Premissa 1]
- B. Não é o caso que: a composição é restrita. [Conclusão do Argumento da Vagueza]

A partir daqui, podemos fazer algumas derivações, como:

- D1.** Não é o caso que: [existem objetos compostos e nem toda coleção de objetos compõe um novo objeto]. [*Modus Tollens*, P3 e B]
- D2.** Ou não é o caso que: existem objetos compostos ou não é o caso que: nem toda coleção de objetos compõe um novo objeto. [*Lei de De Morgan*, D1]

Chegamos então a uma disjunção. Mas nós já havíamos assumido que A era o caso, então, por dupla negação de A, podemos aplicar um *Silogismo Disjuntivo* em D<sub>2</sub> e concluir que:

**D<sub>4</sub>.** Não é o caso que: nem toda coleção de objetos compõe um novo objeto.

O que é justamente uma refutação de P<sub>2</sub> do argumento em favor do restritivismo mereológico. Agora, como estamos negando uma afirmação do tipo “nem todo S é P”, que, na prática é equivalente a “algum S não é P”, sua contraditória deve ser verdadeira, a saber, “todo S é P”, que seria:

**D<sub>5</sub>.** Toda coleção de objetos compõe um novo objeto. [*Oposição por Contraditoriedade, D<sub>4</sub>*]

Mas esta proposição é justamente uma afirmação da verdade do universalismo mereológico. Agora, é claro, poderíamos ter assumido P<sub>2</sub> como verdadeira e feito um caminho similar para provar que P<sub>1</sub> é falsa. Nesse caso, teríamos chegado à conclusão de que:

**D<sub>4</sub>\***. Não é o caso que: existem objetos compostos.

O que, por sua vez, é justamente uma afirmação da verdade do niilismo mereológico. Agora, a partir destas refutações, podemos formular o seguinte dilema, que, nos últimos 40 anos de debate, se mostrou bastante resistente a críticas:

**P<sub>1</sub>.** Se (1) nenhum objeto é composto, então o niilismo mereológico é verdadeiro e se (2) toda coleção de objetos compõe um novo objeto, então o universalismo mereológico é verdadeiro.

**P<sub>2</sub>.** Ou (1) ou (2).

**Cc.** Ou o niilismo mereológico é verdadeiro ou o universalismo mereológico é verdadeiro. [*Dilema Construtivo, P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub>*]

Antes de apresentar a minha estratégia, parece claro também que um adepto do restritivismo poderia simplesmente ter usado o argumento em favor da sua própria posição como base para uma refutação do argumento da vagueza. O que, de alguma forma, parece tornar um pouco arbitrário o ponto de partida. Afinal, se podemos escolher um argumento como ponto inicial e usá-lo para refutar o outro, então como saber qual posição escolher? Bom, no que se segue, eu assumirei que o argumento da vagueza tem mais apelo intuitivo que o argumento em favor do restritivismo. E assumirei isso por dois motivos: (1) de um ponto de vista histórico, o argumento da vagueza se mostrou muito resistente às críticas de seus adversários; (2) de um ponto de vista intuitivo, o argumento em favor do restritivismo assume a verdade de suas premissas sem uma prova mais robusta delas, enquanto que o argumento da vagueza não precisa se comprometer com nada além de uma hipótese e da tese bastante plausível de que a existência não é uma propriedade vaga. Nesse sentido, poderíamos afirmar que o argumento da vagueza é “mais fraco” que o argumento pró-restritivismo. Um outro ponto importante é que o próprio Lewis não tinha em mente que o argumento da vagueza pudesse ser usado tanto para provar o universalismo quanto o niilismo. Apesar de isto não estar explícito nas formulações originais dos argumentos, o contexto no qual tanto Lewis quanto Sider formulam seus argumentos deixam claro que eles assumem que objetos compostos existem como uma premissa adicional em seus argumentos.

Mas tendo o mapeamento dos argumentos em mãos, a minha estratégia é simples: para escapar do dilema da composição, eu pretendo mostrar que sua segunda premissa é falsa, a saber, que nem o universalismo é verdadeiro e nem o niilismo é verdadeiro. Para provar que o universalismo é falso, basta mostrar que a terceira premissa do argumento da vagueza é falsa, a saber, a seguinte premissa:

**P<sub>3</sub>**. Se é vago quando a composição ocorre, então é vago quando um objeto composto passa a existir.

Mas mostrar que esta premissa é falsa será suficiente para mostrar que certa concepção acerca da natureza dos objetos compostos também é falsa, o que nos levará, por sua vez, à refutação do niilismo.

### 3 Refutando o argumento da vagueza: *quasi-niilismo mereológico*

Refutar P<sub>3</sub> do argumento da vagueza consiste em mostrar que seu antecedente pode ser verdadeiro ao mesmo tempo em que seu conseqüente é falso. Em suma, mostrar que é possível que a composição seja vaga sem que isso nos leve necessariamente à vagueza ontológica. Mas como isso seria possível? Simples: a verdade de P<sub>3</sub> reside no que eu chamo de *concepção objectual de composição*<sup>5</sup>. De acordo com a concepção objectual de composição, a relação de composição cria novos objetos concretos, aumentando a quantidade de entidades em nossa ontologia. Esta concepção tem como base as intuições nominalistas dos criadores da Mereologia Extensional Clássica, como Lesniewski (1906). A ideia é que fusões de objetos concretos são novos objetos concretos, de modo que toda fusão contribui para a cardinalidade do nosso domínio de discurso. Mas a composição não precisa ser concebida objectualmente. Na verdade, podemos pensar que objetos compostos não são objetos em absoluto e tratá-los como propriedades. De maneira mais específica, podemos considerar que os objetos compostos são estruturas instanciadas por suas partes. Ora, se isto é verdade, então problemas de cardinalidade são totalmente evitados e poderíamos reelaborar P<sub>3</sub> como:

**P<sub>3</sub>\***. Se é vago quando a composição ocorre, então é vago quando alguns objetos concretos exibem certa estrutura/instanciam certa propriedade.

---

<sup>5</sup> Para uma análise mais profunda desta concepção, cf. Nunes, 2020a.



E esta afirmação é tão problemática quanto qualquer afirmação predicativa. Afinal, temos ampla evidência de casos de propriedades vagas. Considere o caso das cores, por exemplo. Em alguns casos, pode ser vago que um Fusca diante de nós é azul (talvez ele esteja no limiar entre o verde e o azul), mas disso não se segue que seja vago que existe um Fusca diante de nós que é azul. O que é vago é se este Fusca que existe de maneira precisa diante de nós é ou não azul! De maneira semelhante, quando estamos diante de um caso de composição, o que é vago é se estas partes que existem precisamente diante de nós exibem a estrutura de, por exemplo, uma bicicleta ou não. Mas nem as partes da bicicleta nem a propriedade “ser uma bicicleta” precisam ser assumidas como tendo uma existência vaga.

Mas agora a pergunta poderia ser: isso não é simplesmente admitir que o niilismo é verdadeiro? Não exatamente. O niilismo é a tese de que não existem compostos. Se a expressão “compostos” aqui for entendida como sendo sinônimo de “objetos”, então, de fato, a posição de que compostos são estruturas é extensionalmente equivalente ao niilismo mereológico. Mas se o termo “compostos” for entendido de maneira mais geral, então o niilismo mereológico é falso: há compostos, eles apenas não são objetos, e sim propriedades. Além disso, o niilismo é um tipo de nominalismo. Não é claro, contudo, que este nominalismo precise ser estendido a propriedades. Se o niilismo negar até a existência de propriedades estruturais pelo fato de negar a possibilidade de complexidade *simpliciter*, então, de fato, o niilismo será incompatível com a posição defendida aqui (e, novamente, falso, caso estas propriedades existam de fato).

Assim, se assumirmos um realismo acerca destas propriedades que desempenham o papel de compostos em nossa ontologia, podemos certamente afirmar que há compostos. Teremos, é claro, uma ontologia mais generosa, que inclui, além de propriedades categóricas e disposicionais, propriedades estruturais. Mas este parece ser um preço

bem pequeno a se pegar, especialmente levando em consideração que a noção de estrutura desempenha um papel central em nossa compreensão da realidade ao nosso redor, seja em nosso discurso ordinário, seja em nossas melhores teorias científicas. Considere, por exemplo, o caso trivial da diferença entre um pedaço de carvão e um pedaço de diamante: é claro que (guardadas as devidas proporções) o que mais importa nesta distinção é a estrutura ou modo de arranjo do carbono. E há claramente uma diferença de poderes causais entre um pedaço de carvão um pedaço de diamante, manifesto no fato de que um é usado como combustível e o outro como material de corte.

Para além de considerações metafísicas acerca do impacto causal que diferentes estruturas impõem sobre os objetos, podemos também pensar em seu papel explanatório, seja num sentido amplo, como no caso de explicações acerca da natureza das teorias científicas em concepções como o realismo estrutural, seja em aplicações mais práticas, como as noções de prova na lógica e na matemática, onde uma estrutura é usada como modelo para uma miríade de casos particulares. É claro que o que está em jogo aqui são as relações entre as partes, não necessariamente as últimas consideradas em particular.

Optei por chamar esta posição de *quasi*-niilismo mereológico pelo fato de que, apesar de negar que compostos são objetos concretos (daí, ser um tipo de niilismo), ela não nega que compostos existem em absoluto (daí ser *quasi*). Para além do poder explanatório e causal que estruturas possuem em nossas teorias filosóficas e científicas, podemos ainda usar o *quasi*-niilismo para resolver alguns *puzzles* metafísicos.

Considere, por exemplo, o famigerado caso da estátua e da argila: diante de nós está a estátua de Golias, feita de um pedaço de argila. Mas é claro que a estátua e o pedaço de argila possuem perfis modais distintos. Por exemplo, o pedaço de argila sobreviveria ser remodelado como uma bola, enquanto que a estátua não. Isso levou muitos filósofos a pensar

que, por terem propriedades distintas, a estátua e o pedaço de argila devem ser objetos numericamente distintos que, de alguma forma, habitam a mesma coordenada espaço-temporal. Aqueles que negam esta conclusão contraintuitiva, costumam afirmar que a estátua é numericamente idêntica ao pedaço de argila, mas têm muita dificuldade em explicar como um e o mesmo objeto possui propriedades opostas no mesmo instante de tempo. Ora, o quasi-niilismo resolve facilmente este problema: a estátua nada mais é do que uma propriedade estrutural instanciada pelo pedaço de argila. É claro que a estátua e a argila são distintas, assim como um Fusca é distinto da sua cor: afinal, uma propriedade é, por definição, algo distinto de um objeto. E não há nada de misterioso no fato de que o pedaço de argila sobrevive ser remodelado em uma bola enquanto a estátua não: sendo o aspecto estrutural, a propriedade composicional “ser uma estátua de Golias” deixa de ser instanciada pelas partes da argila quando ela é deformada. Onde está o mistério nisso? Não precisamos nos comprometer nem com a ideia bizarra de co-localização e nem ficarmos passando dificuldades com questões de identidade.

A questão da persistência, por sua vez, pode ser entendida de vários modos. Mas para simplificar as coisas, se compostos são propriedades estruturais, então basta acomodarmos estas propriedades em alguma das principais teorias da persistência disponíveis no mercado filosófico, como o *perdurantismo* ou *endurantismo*<sup>6</sup>.

#### **4 Considerações finais**

Como vimos, o problema da composição não precisa se fechar em uma falsa dicotomia entre universalistas e niilistas mereológicos. Este

---

<sup>6</sup> Para uma apresentação das principais teorias da persistência encontradas na literatura recente, cf. Ponti, 2020.

dilema só existe na medida em que assumimos uma concepção objectual de composição, que é, no mínimo, suspeita. Se abrirmos a possibilidade para compreender a composição como a instanciação de uma estrutura em vez da ocorrência de um novo objeto em nossa ontologia, nos livramos do problema da vagueza e somos capazes de dar conta de outros fenômenos envolvendo as noções de parte e todo. Nesse sentido, o *quasi-niilismo* é uma tese de composição restrita, mas de maneira qualificada. Podemos dizer que, no paradigma *quasi-niilista*, temos a conjunção de duas teses: (1) há compostos e (2) nem toda coleção de objetos exhibe uma estrutura composicional. Resta, é claro, o velho problema platônico sobre a existência e natureza destas propriedades, sua relação com os objetos concretos e seu escopo: quais estruturas existem? Infelizmente este é um problema que escapa do escopo deste ensaio.

## Referências

BAXTER, Donald. Many-One Identity. In: *Philosophical Papers*, v. 17, n. 3, 1988.

BAXTER, Donald; COTNOIR, Aron. *Composition as Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BENNET, Karen. Composition, Colocation and Metaontology. In: CHALMERS, David., MANLEY, David e WASSERMAN, Ryan. *Metametaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BRENNER, Andrew. Mereological Nihilism and the Special Arrangement Question. In: *Synthese*, v. 192, n. 5, 2014.

BURKHARDT, Hans, SEIBT, Johanna., e IMAGUIRE, Guido. *Handbook of Mereology*. Munique: Philosophia, 2017.

ELDER, Crawford. Against Universal Mereological Composition. In: *Dialectica*, v. 62, n. 4, 2008.

HARTE, Verity. *Plato On Parts and Wholes*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

IMAGUIRE, Guido. Mereologia: o todo e suas partes, In: IMAGUIRE, Guido, ALMEIDA, Custódio; OLIVEIRA, Manfredo. *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.

KOSLICKI, Kathrin. *The Structure Of Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

LEWIS, David. *On the Plurality Of Worlds*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

LEWIS, David. *Parts Of Classes*. Oxford: Blackwell Publishers, 1991.

LÉSNIIEWSKI, Stanislaw. *Foundations of the General Theory of Manifolds*. Moscow, 1916.

MARKOSIAN, Ned. Brutal Composition. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 92, 1998.

MERRICKS, Trenton. Composition and Vagueness. In: *Mind*, v. 114, n. 455, 2005.

NUNES, Rhamon de Oliveira. *Totalidades e estrutura mereológica: um estudo sobre a natureza dos objetos compostos*. Tese. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

PONTI, Tiago. *Partes abstratas: uma nova teoria da persistência*. Tese. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

SIDER, Ted. *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

SIMONS, Peter. *Parts: A Study in Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

VALLICELLA, William. Do Individuals Exist? In: *Journal of Philosophical Research*, v. 20, 1995.

VALLICELLA, William. *A Paradigm Theory of Existence*. Kluwer Academic Publishers, 2002.

VAN INWAGEN, Peter. *Material Beings*. Ithaca e Londres: Cornell University Press. 1990.

VARZI, Achille. *Mereology*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

YI, Byeong-Uk. Is Mereology Ontological Innocent? In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 93, n. 2, 1999.

# A filosofia estrutural-sistemática: um novo enfoque filosófico para a “questão de Deus”

Luiz Carlos Sureki<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.94.06>

## 1 Introdução

Elaborada por Lorenz B. Puntel<sup>2</sup> e apresentada na sua obra “*Estrutura e Ser: Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*”, a Filosofia Estrutural-Sistemática (FES) pretende resgatar aquela dimensão eminentemente teórica e abrangente da filosofia ao propor um quadro referencial teórico realmente novo no cenário filosófico atual e, com ele, apresentar uma nova Metafísica. Dado a novidade da proposta, alguns esclarecimentos prévios serão necessários.

A noção de quadro referencial teórico (*Theorierahmen*), que remete à concepção de quadro referencial linguístico (*Sprachrahmen / linguistic framework*) de Rudolf Carnap, é assumida por Puntel com alguma modificação e ampliação por relação à especificidade da teoria filosófica (Puntel, 2008, p. 27-32; 2011, p. 146-147; 2023, p. 230-232). O ponto de partida comum é a noção fundamental de que toda problemática teórica, toda questão, enunciado, sentença, proposição, argumentação, enfim toda teoria, só podem ser entendidos e avaliados

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Universität Leopold-Franzens de Innsbruck – AT (2014); professor no Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG; doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, RS. E-mail: [luizsureki@hotmail.com](mailto:luizsureki@hotmail.com)

<sup>2</sup> Lorenz Bruno Puntel (22/09/1935- ) nasceu no município de Sobradinho (RS). É professor emérito da Hochschule für Philosophie de München-DE desde 2001, e recebeu da mesma instituição, em 2016, o ‘Ehrendoktorat’.

quando são concebidos como situados dentro de um quadro referencial teórico. Sem esse pressuposto, tudo fica indeterminado (Puntel, 2015, p. 35).

No centro do quadro referencial teórico está uma linguagem. A referência à realidade só se dá pela linguagem. Sem linguagem não há teoria, não há enunciados sentenciais. Linguagem é, pois, o conjunto de todas as sentenças, e estas (não a palavra) constituem a unidade linguística fundamental. Cada sentença estabelece as mais diversas conexões com outras sentenças, afinal nenhuma sentença ocorre isoladamente. O todo das relações entre as sentenças que constituem uma teoria é estruturado pela lógica (Puntel, 2015, p. 65). A relação entre os componentes fundamentais da (de uma) sentença é determinada pela sintática, mas na medida em que as sentenças declarativas do discurso filosófico se referem a algo no mundo, a um fato no mundo, a um conteúdo objetivo, é a semântica a que passa a ter um papel fundamental. “Proposições são estruturas semânticas e fatos são estruturas ontológicas” (White, 2021, p. 52). A FES preza pelo primado da sentença, e, adotando uma versão forte do Princípio do Contexto, propõe uma nova forma de determiná-las semanticamente. Puntel interpreta o Princípio do Contexto assim: “somente no contexto de uma sentença as expressões linguísticas possuem valor semântico” (Puntel, 2008, p. 266). Toda sentença bem formulada tem um exposto, um conteúdo informativo, diz algo que é ou está ocorrendo no mundo. “O mundo é totalidade dos fatos, não das coisas” (Wittgenstein, 1992, §1.1). Para a FES, os fatos primos, expressos por sentenças determinadas como (se fossem) primas, constituirão a estrutura objetual ou objetiva que Puntel chama de *ontológica* (Puntel, 2008, p. 276).

Um quadro teórico é a globalidade dos componentes essenciais de uma teoria, os componentes que são as partes estruturais indispensáveis de cada enunciado filosófico teórico, por menor que seja, e muito mais de teorias filosóficas inteiras. [...] é preciso mencionar os três componentes



A filosofia estrutural-sistemática: um novo  
enfoque filosófico para a “questão de Deus”

a seguir: os componentes linguísticos (semântica), os componentes lógicos, os componentes contéudais ou objetivos, ou na terminologia FES, os componentes ontológicos (Puntel, 2023, p. 230-231).

Ao modo de uma “quase-definição” ou programaticamente a FES se compreende como “teoria das estruturas universais (mais gerais) do universo do discurso ilimitado” (Puntel, 2008, p. 33; 2023, p. 230).

Se fala em “quase-definição” porque ainda não é possível definir a FES antes da elaboração do quadro referencial teórico propriamente dito anunciado no subtítulo de “Estrutura e Ser”. Com efeito, a elaboração do *quadro referencial teórico* já supõe esse quadro referencial teórico. Além disso, uma teoria sistemática não é sinônimo de um sistema filosófico pronto e acabado, absoluto ou totalitário. Por isso se diz: teoria das estruturas universais, *mais gerais*.

Primeiramente, temos que a FES é (uma) *teoria*. Para Puntel, a filosofia é um empreendimento eminentemente *teórico* que, como tal, lida com teoria, respectivamente com teorias. Uma teoria explicita como o mundo se comporta (Puntel, 2015, p. 50). Sob o título “Sistemática da Teoricidade: A Dimensão Filosófica da Exposição”, Puntel apresenta detalhadamente os componentes fundamentais de uma teoria filosófica (Puntel, 2008, p. 97-203; 2023, p. 234-244).

A teoria da FES é caracterizada como *estrutural* porque trata das *estruturas* fundamentais (lógicas, semânticas e ontológicas) do universo do discurso ilimitado. Puntel apresenta essas estruturas fundamentais no capítulo “Sistemática Estrutural” (Puntel, 2008, p. 205-326; 2023, p. 244-249). Estrutura é, portanto, o fio condutor, a ideia reguladora desta filosofia sistemática, é a inter-relação diferenciada e ordenada dos componentes da teoria (Puntel, 2008, p. 34).

*Universo do discurso ilimitado* designa tudo aquilo com que a teoria filosófica pode e deve se ocupar, o grande *datum*, a dimensão objetiva do discurso, o “material” a ser estruturado, enfim a grande

dimensão do *Mundo* expresso no título da obra pelo termo “*Ser*” (Puntel, 2008, p. 41). Estruturas sem *Ser* permanecem vazias, sem realização; *Ser* sem Estruturas permanece uma massa amorfa (Ibid., p. 327; 359). O que diferencia a filosofia de outras atividades teóricas é que ela se entendeu a si mesma como um saber abrangente, uma ciência universal, a exposição de uma compreensão abrangente das estruturas fundamentais da realidade (Oliveira, 2020, p. 470-471). Na “Sistemática do Mundo” (quarto capítulo) Puntel apresenta a sua teoria das dimensões do Mundo (Puntel, 2008, p. 327-471).

Uma *teoria* do *Ser* enquanto *Ser* — uma *Einailogia* — manifesta o esforço de superação da *Ontologia* entendida (conforme sua etimologia) como ciência do *ente* enquanto *ente*. A teoria da interconexão de todas as Estruturas e dimensões do Mundo como Teoria do *Ser* como tal e em seu todo numa Sistemática Compreensiva (quinto capítulo) coroa a teoria filosófica estrutural e se apresenta como uma nova metafísica (Puntel, 2008, p. 473-610).

Com esta nova metafísica do *Ser* primordial a “questão de Deus” poderá ser colocada e respondida com maior inteligibilidade e coerência. É o que pretendemos apontar a seguir.

## 2 O lugar filosófico da “questão de Deus”

“Deus” não é uma expressão ou um conceito do âmbito da filosofia, mas do da religião. A questão é: quando, de que modo e sob que pressupostos Deus se torna tema da filosofia em sentido próprio, ou seja, no sentido que tem esse termo, por exemplo, na teologia do cristianismo? Já no primeiro artigo do Credo Cristão se diz de Deus ser *um*, e ser o *Criador* do céu e da terra. A expressão “céu e terra” diz respeito ao todo da realidade que não é nem se confunde com Deus: tudo o que não é Deus

se inscreve na dimensão do criado/criação, que também é denominada mundo, universo.

Note-se que só faz algum sentido dizer “Deus é... (o criador)”; “o mundo é... (a criação)”, no horizonte do *Ser*. A palavra *Ser* designa a dimensão mais fundamental, aquém da qual não é possível recuar. Antes de qualquer denominação de cunho religioso ou teológico, como Theós, Deus, Yahweh, Allá, Bog, Criador, Todo-poderoso, Transcendente; e de cunho mais filosófico, como Primeiro Motor, Causa Primeira, Uno, o Nous, a Ideia, o Absoluto, o Sujeito, o Eu, o Espírito, o Processo etc., é necessário satisfazer antes a exigência fundamental de não-nada-ser; ou dito positivamente, precisa satisfazer o critério de *ser*.

A designação mais famosa e decerto também filosoficamente mais neutra (no sentido positivo da maior abertura possível a interpretações de toda espécie), assim como a mais abrangente de todas as utilizadas para a dimensão original aqui visada é a designação ‘*ser*’ (Puntel, 2008, p. 55<sup>1</sup>).

Deus não é o ponto de partida para a elaboração de uma teoria filosófica do *Ser*, mas ao contrário, a questão de “Deus” é que deve ser colocada num determinado ponto da teoria filosófica do *Ser*.

A questão filosófica é: *como se pode chegar a um “ponto” em que na formação da teoria filosófica se pode englobar de um modo que faça sentido a palavra “Deus” oriunda da história da religião?*

Puntel parte da tese assim formulada:

[...] perguntar *adequadamente* por “Deus”, tratar *efetivamente* da pergunta e dar a ela uma resposta *racional* em todos os seus aspectos só ocorre de modo filosoficamente adequado, quando é feito no quadro de uma concepção abrangente da realidade (Puntel, 2011, p. 33).

*Uma concepção abrangente da realidade é a principal característica de uma filosofia sistemática. Deste modo, o enfoque sistemático da FES rejeita partir de uma definição do conceito de “Deus”*

como o grande início da filosofia (à semelhança de Spinoza), ou de uma definição do objeto da filosofia como um todo como “Deus” (à semelhança de Hegel). Isso porque a questão que precisa ser colocada no *quadro* (referencial teórico) supõe que se já tenha elaborado tal quadro.

Ademais, o enfoque sistemático rejeita tratar do tema “Deus” como um tema (já) encontrado empiricamente no fenômeno religioso, na ou nas religiões. Se por um lado é verdade que toda grande religião tem uma visão da totalidade da realidade, por outro lado também é verdade que tal visão continua sendo a visão de ou desde uma religião. A compreensão filosófica da realidade como um todo não é necessariamente compatível com a ou com uma visão religiosa. Filosofia *da* religião não é, nem original nem necessariamente, a filosofia que a ou que uma religião produz.

Não por último, o novo enfoque rejeita tratar o tema “Deus” ao modo das abordagens que poderíamos chamar de *abordagens da transcendência*. Esse tipo de abordagem parte de um fenômeno ou de fenômenos no mundo e, por um movimento de transcendência, se chega ou se atinge um primeiro, um *princípio*, que logo é denominado “Deus”, como, por exemplo, nas clássicas cinco vias ou “provas” da existência de Deus em Santo Tomás (Puntel, 2011, p. 53-55). Numa breve avaliação do enfoque tomásico, Puntel escreve:

A primeira [dificuldade] consiste no fato de que *as provas da existência de Deus* — com exceção da prova ontológica, contudo, somente num certo aspecto — consideram cada vez aspectos singulares da realidade total, por assim dizer, procedem de um tal “ponto” isolado do universo para chegar a um outro ponto, primeiro ou supremo: um primeiro movente, uma causa primeira, uma primeira perfeição, etc. Chega-se a diferentes pontos supremos [...], se perde de vista o universo enquanto *um todo* (Puntel, 2004, p. 305).

Nestes enfoques, Deus será uma espécie de *ente supremo* no topo da cadeia dos respectivos fenômenos: primeiro movente, primeira causa,

o ente necessário etc., ou seja, Deus será um “X explicativo” obtido como conclusão de um “argumento” (também chamado na tradição ‘prova’) de um procedimento teórico subsequente. Chega-se a um *Deus diminutos*, um Deus diminuído em relação ao todo da realidade.

Afirmar que a questão de “Deus” deve ser colocada no quadro de uma concepção abrangente da realidade, que Deus (conforme concebido no Cristianismo) não é um ente entre os entes na realidade, significa que ela deve ser colocada no *todo da realidade*. A expressão “o todo da realidade” é, contudo, ainda muito vaga. É necessário que ela seja explicitada. Note-se que o procedimento deverá ser *explicativo*, não definicional, pois qualquer definição já haveria de pressupor o todo da realidade. Com efeito, é no todo da realidade que qualquer coisa, objeto, ente, fenômeno, sujeito etc., recebe ou pode receber (um) sentido, ou seja, um estatuto semântico determinado. Assim, não é o ser humano que define desde si o todo da realidade, afinal o ser humano, o mundo humano, o fenômeno humano, é um dado na e da realidade como um todo (Puntel, 2008, p. 349s).

### 3 A bidimensionalidade do Ser

Para o procedimento explicitativo da dimensão do Ser em seu todo ou do todo da realidade, Puntel recorre ao emprego das *modalidades* lógicas de necessidade, possibilidade e contingência. Elas representam uma das grandes potencialidades de inteligibilidade do espírito humano.

Entre os conceitos irrenunciáveis à compreensão adequada de interconexões de toda espécie estão aqueles que são conhecidos sob a designação ‘*modalidades*’: *necessidade*, *possibilidade*, *contingência*. Nenhuma grande teoria filosófica pode ser pensada sem esses conceitos (Puntel, 2008, p. 587).

Parte-se da tese bastante difundida entre muitos cientistas e vários filósofos analíticos denominada tese da omnicontingência,

segundo a qual “tudo (aqui o Ser como um todo) é contingente”. A demonstração lógica que leva à refutação desta tese é feita de maneira indireta pela aplicação da figura modal denominada *modus tollens*: “se p, então q; ora não q, logo não p”.

Se tudo é contingente, o nada absoluto seria possível;  
Ora, o nada absoluto não é possível,  
Logo, nem tudo é contingente (Puntel, 2008, p. 593).

Se tudo, o Ser como um todo, fosse contingente, então *poderia ter sido* que nem o próprio Ser nem qualquer “elemento” (um “ente”) pertencente a ele viesse “a ser”. Para tanto — para que Ser/ente algum viesse a ser — o nada absoluto teria que ser *possível*.

Ora, o nada absoluto *não é possível*. Trata-se de um pseudoconceito, que sequer se pode pensá-lo sem atribuir-lhe aquilo que ele exclui. Como negação total de Ser, só teria alguma determinidade se designasse algo-como-negação-total; mas dessa maneira teria sido articulado algum modo do Ser. De modo semelhante, o conceito de “*possibilidade* do nada absoluto” é autocontraditório, porque *possibilidade* sempre é possibilidade-de-Ser, ou seja, não faz sentido admitir uma “possibilidade-de-Ser do nada absoluto”! E ainda, a possibilidade do nada absoluto implica igualmente a assunção *subsequente* de que os entes, por assim dizer, *podem/poderiam* “ingressar” ou “passar” do nada absoluto para a dimensão do Ser (respectivamente, pois há coisas existentes). No entanto, do nada absoluto “devém” nada; ou do nada, nada advém. Daí que se o nada absoluto não é possível, segue-se que nem tudo é contingente. E se nem tudo é contingente, então uma dimensão necessária do Ser deve ser assumida, e, assim, a dimensão universal ou primordial do Ser, concebida de modo mais determinado, é bidimensional: uma dimensão é necessária e a outra dimensão é contingente (Puntel, 2008, p. 590-591).

#### 4 A dimensão necessária do Ser e a questão de Deus

A bidimensionalidade da dimensão universal do Ser inaugura um caminho novo na discussão das grandes questões da metafísica, especialmente da questão da relação entre *Ser e Deus* (título do segundo livro da trilogia de Puntel referente ao Ser). Isso porque no tratamento metafísico tradicional da questão de Deus é trilhado um caminho “de baixo para cima”. Comumente se partia de um fenômeno do mundo para, então, transcender esse fenômeno com o objetivo de alcançar um “ponto supremo”; ou se obtém os conceitos primeiramente no domínio finito e depois os transpõe, por analogia, para a “dimensão metafísica”. “Deus” aparece como um *X meta-físico*, cuja característica básica é seu “ser-além” (*meta-*) (Puntel, 2011, p. 27).

É claro que não podemos identificar a dimensão necessária do Ser com Deus sem ulteriores desdobramentos. Para obter tais desdobramentos é preciso continuar na explicitação da relação entre as duas dimensões.

Um primeiro desdobramento consequente da relação entre a dimensão necessária e a dimensão contingente do Ser é a total dependência desta para com aquela. *Contingente* designa o que não é por si mesmo. Ora, o que não é por si mesmo é posto-no-Ser por outro. Esse outro que põe-no-Ser a dimensão contingente é a dimensão necessária, e o termo mais adequado para expressar essa relação é *criação* (Puntel, 2011, p. 230). Desde aí se segue que a dimensão contingente do Ser é criada, e a dimensão necessária do Ser é criadora.

Um segundo desdobramento da relação entre a dimensão necessária criadora e dimensão contingente criada do Ser se obtém desde essa total dependência desta em relação àquela. A dimensão absolutamente necessária criadora deve possuir um grau *ontológico* maior que a dimensão contingente. Se na dimensão contingente criada está o ser humano dotado de um espírito intencionalmente coextensivo

com o todo da realidade — *anima est quodammodo omnia* — (Puntel, 2008, p. 367, 437; 2011, p. 181), e, portanto, com a dimensão necessária do Ser, é preciso afirmar em nome da maior inteligibilidade que a dimensão necessária criadora é *espiritual*. O Princípio do Grau Ontológico (PGO) diz que algo de grau ontológico mais elevado ou superior não pode vir a ser ou ser explicitado exclusivamente a partir de algo de grau ontológico mais baixo ou inferior (Puntel, 2008, p. 603). Um princípio não espiritual (material, não livre/pessoal) ou de grau ontológico menor ao espírito humano não pode ser tomado como coerente e inteligível.

A dimensão absoluta não pode ser de grandeza ou dignidade ontológica menor ou inferior ao espírito, isto é, à dimensão absoluta, ela mesma tem que ser compreendida/determinada como espiritual/pessoal já que o espírito constitui a maior dignidade ontológica concebível (Puntel, 2004, p. 319).

Explicitada a relação entre as duas dimensões do Ser temos que a dimensão absolutamente necessária do Ser é espiritual, livre e criadora da dimensão contingente do Ser. Somente neste “ponto” se pode agora perguntar por uma possível relação desta dimensão absolutamente necessária assim filosoficamente explicitada como espiritual, livre e criadora com a tradicional compreensão bíblico-cristã de Deus. Ser espiritual, livre, criador do mundo (da dimensão contingente) são atributos clássico de Deus, cuja refinada expressão teórica encontramos especialmente na ciência teológica desenvolvida pelos cristãos ao longo de quase vinte séculos.

Na teologia o ponto de partida para a elaboração da teoria teológica é a revelação de Deus na história. Ao nos perguntarmos *se e como é possível* continuar a reflexão filosófica com vistas a ulteriores determinações de Deus, aqui no caso a sua Revelação na história, deve-se responder que tal possibilidade se ancora no pressuposto da liberdade do Deus criador. A investigação se voltará para a história das religiões.



De fato, quando queremos saber mais sobre a alguém nos voltamos para sua história, que é a história de suas decisões livres. A continuidade da reflexão filosófica sistemática sobre Deus exigirá o que Puntel chama de uma “cesura metodológica” (Puntel, 2011, p. 246-248). Com efeito o percurso metodológico da FES é discursivo progressivo-implicativo e culmina na Metafísica do Ser, sua bidimensionalidade e a explicitação da dimensão absolutamente necessária do Ser como o “lugar” em que a “questão de Deus” pode ser colocada com sentido e receber uma resposta (*Ibidem*, p. 28). “Deus” é, pois, a dimensão absolutamente necessária do Ser plenamente explicitada (*Ibidem*, p. 341), o *Esse Plenum* (como diria Santo Tomás). Ao voltar-se agora para a história, o filósofo estrutural-sistemático poderá tomar a Revelação de Deus como apresentada na teologia cristã e traçar um percurso metodológico regressivo-suposicional, ou seja, de *regresso* àquele “ponto” da teoria filosófica em que a questão de Deus já fora colocada e determinada. O filósofo da religião terá no horizonte de sua reflexão aquelas determinações (Ser espiritual/pessoal, livre, criador) filosóficas já encontradas. Esse *ir para trás* é o que a teologia comumente fez ao seguir o famoso adágio latino: *fides quaerens intellectum* (Puntel, 2004, p. 325).

## 5 Considerações finais

A Filosofia Estrutural-Sistemática oferece um novo enfoque para tratarmos dos grandes temas da filosofia, tal como é o caso da religião, e, por conseguinte, da “questão de Deus”. Em termos de filosofia da religião, o enfoque da FES claramente se distingue de outros enfoques filosóficos justamente pelo modo de colocar a questão religiosa e/ou a questão de “Deus”. Com relação à metafísica, ela se apresenta como uma metafísica primordial, ou do Ser primordial, que Puntel também chama *Einailogia*

para distingui-la da Ontologia e, no caso da relação Ser e Deus, distingui-la da Ontoteologia criticada por M. Heidegger.

Analisar a argumentação filosófico-estrutural que estabelece a dimensão absolutamente necessária e a dimensão contingente do Ser com vistas ao discurso teológico acerca do Deus-criador e de sua criação, bem como, a partir daí, da compreensão filosófica de *revelação divina*, delineando, assim, o percurso regressivo-pessupositivo do discurso teológico sobre Deus é uma tarefa mais que desejável em nossos dias. Isso porque as teorias científicas do surgimento do universo e a teoria da evolução não podem ser simplesmente ignoradas, ainda que devam ser melhor compreendidas mostrando-se o quadro referencial teórico no interior do qual elas (as suas afirmações) fazem sentido, e também qual correção há de se fazer quanto aos limites dos quadros referenciais teóricos em questão.

O emprego do quadro referencial teórico da FES na reflexão teológica pode ser de grande valor, afinal a teologia se encontra hoje tão fragmentada quanto a filosofia. A teologia comumente se serve de quadros referenciais teóricos filosóficos. Assim ocorreu, por exemplo, com o quadro referencial (neo)platônico empregado por Agostinho, com o quadro referencial aristotélico empregado por Tomás de Aquino, com o quadro referencial transcendental kantiano empregado por teólogos como Rahner, com o quadro referencial da filosofia analítica empregado pela emergente teologia analítica, e assim por diante. Uma (talvez futuramente possível) *teologia estrutural-sistemática* seria aquela que aplica o quadro referencial teórico da FES à reflexão teológica com vistas à maior inteligibilidade do discurso teológico.

## Referências

ARAÚJO DE OLIVEIRA, Manfredo. A nova metafísica e a compreensão da religião. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 47, n. 149, 2020.

A filosofia estrutural-sistemática: um novo  
enfoque filosófico para a “questão de Deus”

PUNTEL, Lorenz B. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”. Um capítulo de uma nova Metafísica. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 60, 2004.

PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e Ser*. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus*. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, E. Lévinas e J-L Marion. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

PUNTEL, Lorenz B. *A Filosofia como Discurso Sistemático*. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Nada*. O tema primordial da filosofia. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2023.

WHITE, Alan. *Rumo a uma teoria filosófica de tudo*. Contribuições à filosofia sistemático-estrutural. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2016.



# An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the Metaphysics of Time

Ana Maria Correa Moreira da Silva<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.94.07>

## 1 Introduction

The concept of simultaneity has a long tradition in the history of ideas, as Max Jammer pointed out in his book *Concepts of Simultaneity from Antiquity to Einstein and Beyond* (2006). It plays an essential role not only in scientific theories, especially in the domain of physics, but also in philosophical theories that deal with other equally fundamental concepts, such as time and eternity.

It is generally stated that two events should be regarded as simultaneous if the order of their succession could be interchanged. Commonly understood as “the temporal coincidence of events”, the term “simultaneity” has acquired a non-temporal and tenseless sense throughout the history of philosophy and science. In its various uses, the common element observed is the idea of “togetherness”, which is not to be identified with any spatial or temporal aspect of the concept but rather

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (2005), mestrado em Filosofia (Lógica e Metafísica) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2013). De 2015 a 2017, realizou Estágio de Pós-Doutorado em Filosofia na PUC/Rio, na área de Metafísica da Ciência. Atualmente é Pesquisadora Colaboradora Plena junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: [ana.maria@unb.br](mailto:ana.maria@unb.br)

with its logical aspect. In this sense, “simultaneous” means “together” and not trivially “neither earlier nor later”, as in a tensed language.

The concept of simultaneity, taking precedence over the concept of time, has been defended by contemporary philosophers and physicists, including Ernst Mach, Hans Reichenbach, and Albert Einstein. They have raised questions about whether simultaneity might be a second dimension of time, have the role of objectifying it, or even if it could be a presupposition to conceive time itself. In seeking to abandon the metaphysical nature of Newton’s absolute time (and his absolute space), Mach also advocated for the de-temporalization of the concept of simultaneity. He argued that the notion of simultaneity holds logical primacy over time due to its connection with the ideas of coexistence or co-presence between events, which do not necessarily pertain to a specific moment in time.

Similarly, in his seminal 1905 article on Special Relativity, Einstein asserted that all our judgments involving time “are always judgments of simultaneous events”. In addition to the assumption that simultaneity takes logical precedence over time, one can also posit the assumption that time takes logical priority over space, as spatial measurements can be reduced to temporal measurements. Reichenbach’s conclusion was that simultaneity is a more fundamental relation than spatial and temporal relations, even forming their theoretical underpinning (Jammer, 2006, p. 94, 97, 268).

This most fundamental meaning of the term can already be found in ancient philosophy, especially in Aristotle’s writings on simultaneity, such as *Categories* and *Physics*. The logical sense of the term can be seen as preceding the spatial and temporal sense of the Greek term “hama” (simultaneous), derived from the Sanskrit “sam” (together). Aristotle employs the term “hama” with four distinct connotations, each of which represents a possible interpretation of

An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the *Metaphysics of Time*

“together”, its etymological root: (1) logical togetherness; (2) natural togetherness; (3) spatial togetherness; and 4) temporal togetherness (Jammer, 2006, p. 22).

Another concept closely related to simultaneity but not identical with “simultaneously” is conveyed through the adverb and indexical term “now”, derived from the Latin “nunc”. This concept plays a significant role in medieval philosophy, particularly concerning the concept of eternity. In this sense, the Now of time possesses the property of moving, while the Now of eternity has the property of standing, like a static present. According to this medieval notion of the eternal now, eternity can be understood as that of a single instant, in a sense that transcends mere time specification. An analogous perspective can be found in contemporary treatments of the term, where the Now is understood not only as a token-reflexive word, akin to “I”, signifying “the time at which this token is uttered”, but also as having its own inherent logic that precedes its temporal function. The experience of the Now holds a special significance for human beings, fundamentally distinct from the past and the future, and intimately related to their self-consciousness.

Despite the widespread assumption that simultaneity essentially means “being in the same now”, Jammer affirms that the relation between “now” and “simultaneity” has scarcely been discussed in the literature, with the notable exception of Eugen Fink’s definition of the Now as “universal simultaneity”, which Einstein questioned (Jammer, 2006, p. 14)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> This definition can be accommodated within classical physics, which is based on the Newtonian concept of absolute time. However, in light of Einstein’s theory of special relativity, which denies the existence of universal simultaneity, this definition must be relativized. According to the relativistic mechanics, the spatial and temporal distances between events depend upon one’s inertial frame of reference (roughly, a coordinate system in constant motion). It is this frame-relativity of distance, combined both with the claims that the speed

The objective of my paper is to contribute to filling this gap by analyzing the connection between “now” and “simultaneity” in the context of issues within the Metaphysics of Time, particularly those related to the concepts of Eternalism and Eternity. We will compare Eternalism in its two versions (temporalist and atemporalist) with Eternity considered as a timeless dimension. We agree that both the concepts of “simultaneity” and “the Now” possess a logical nature that forms the basis for their temporal nature, which is consequently revealed as derivative. While there cannot be a single now in the temporalist version of Eternalism due to different indexical positions or frames of reference, this is the case in the atemporalist version of Eternalism, in which there is only a single time-slice or spatio-temporal point. We will draw a comparison between this unique now in atemporal Eternalism and the unique now of atemporal Eternity, as they share similarities as static single points. We conclude by remarking that these endeavors aim to construct metaphysical models of worlds in which the temporality is absent or has a peculiar aspect, shedding new light on issues within Analytic Metaphysics.

In the following section, we will present the concept of Eternalism in its two versions, temporalist and atemporalist, in which the concepts of “now” and “simultaneity” play crucial roles.

## **2 The temporalist and the atemporalist conception of Eternalism**

In the Metaphysics of Time, one can distinguish four main conceptions about what objectively exists in temporal terms. Roughly speaking, whereas for Presentism only the present moment exists; for the Growing-Block view past and present moments exist, but not future

---

of light is a constant and the laws of nature are the same in every frame of reference, that gives rise to the relativity of simultaneity (Baron; Miller, 2013, p. 36).



An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the Metaphysics of Time

ones; for the Shrinking-Tree view present and future moments exist, but not past ones; and for Eternalism past, present, and future moments exist *unrestrictedly* (i.e., by quantifying over the domain of everything). Unlike the other three models, the eternalist ontology does not change in any strong sense, meaning that the totality of times comprising an eternalist world remains constant (Miller, 2013).

In addition to this ontic component, one can also analyze time in terms of the so-called time-series, which can be understood as temporal distances or ways of ordering times or events in a metric structure. The A-series is dynamic and continually updates with the passage of time, objectively classifying times as past, present, or future. The B-series is static and maintains an unchanging order, defined by the asymmetric relations of *earlier-than* and *later-than*, as well as the symmetric relation of *simultaneous-with*. This asymmetry allows the B-series to extend from the Big Bang to the Big Crunch, or in the opposite direction, from the end of the universe back towards its beginning. Like the B-series, the C-series is static and unchanging, but unlike it, its ordering lacks any direction. The C-series represents a *betweenness* ordering without a specific orientation. In contrast, the D-series lacks any ordering or metric structure altogether, comprising an unordered set of points (times) in a configuration space with no intrinsic metric relationships (Baron; Miller; Tallant, 2022, p. 18-20).

In their influential paper *Characterizing Eternalism*, Baron and Miller (2013) present two conceptions of Eternalism, focusing on the ontological treatment of the past, present, and future, as well as the nature of the different time-series (A, B, C, and D).

In its temporalist version, Eternalism posits that there is temporality in eternalist worlds, implying the objective reality of past, present, and future events and objects, all of which exist unrestrictedly, being located in a four-dimensional block of space-time (assuming the

validity of relativistic mechanics). In a spatial metaphor, past and future events are analogous to events that occur at other places, while present events occur here. In contrast to dynamic conceptions of time (Presentism, Growing-blockism, and Shrinking-Tree), where the present moves (which moment is “the Now” changes), in the static conception of time (Eternalism), the present does not move (which moment is “the Now” does not change). In Eternalism, *presentness* is not a property that one time has and the others lack, and which can move around, as in the *Moving-Spotlight* theory<sup>3</sup>. This hybrid view of time endorses the eternalist thesis that past, present, and future exist, and at the same time the presentist thesis that the present moves. For Eternalism, in a different way, the terms “the present” and “now” do not pick out a metaphysically special feature of the world, being rather indexical terms — terms that pick out the time at which one utters them. Every time is present or now to the persons located at that time. Thus, for Eternalism “here” and “now” are indexical positions that do not have ontological priority in themselves, but only for the one who occupies them.

Conversely, the atemporalist version of Eternalism challenges the common assumption that there must be temporality in an eternalist world, accepting the possibility of its timelessness. This perspective is grounded in the idea that past, present, and future may not be objective features of reality and, therefore, should not be so distinguished. Rather than being equivalent or indistinguishable, these three categories simply do not exist in this model. In the atemporalist version, only a single time-slice or space-time point exists, which does not change. Within this singular, non-moving present, all events occur, and all objects exist.

---

<sup>3</sup> According to C. D. Broad, the Moving-Spotlight View can be so defined: “We are naturally tempted to view the history of the world as existing eternally in a certain order of events. Along this, and in a fixed direction, we imagine the characteristic of presentness as moving, somewhat like the spot of light from a policeman’s bull’s-eye traversing the fronts of the houses in a street. What is illuminated is the present, what has been illuminated is the past, and what has not yet been illuminated is the future” (Baron; Miller, 2013, p. 27).

An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the Metaphysics of Time

To argue for the atemporalist version of Eternalism, Baron and Miller describe step-by-step how to construe an atemporal eternalist world.

In one model, one can proceed by gradually taking single three-dimensional slices away from a world, producing thus new worlds, until only a single three-dimensional slice being left, but still within an eternalist world. If one countenances this sorites-style line of reasoning, one concludes that the time-series, especially the B-series, are not essential to eternalism. This is the case because the final removal of a single three-dimensional slice from a world in which there are two such slices only strips that world of any B-relations of earlier-than and later-than, without completely depriving it of its eternalist nature, as the simultaneity relation remains in this atemporal world. These asymmetric relations do not exist anymore, because they need different relata to relate, and one ends in this case with just one three-dimensional slice.

In an alternative model, one can construe an atemporal world by using space-time points in a Minkowski four-dimensional manifold, instead of three-dimensional slices.<sup>4</sup> In this case, one can progressively remove space-time points to arrive at a world with a single space-time point, in which similarly there are no time-series, especially the B-series, which is characteristic of eternalism. This is because a single space-time point decomposes into a single spatial location and a single temporal location, and this one is not sufficient for the existence of any B-relations of earlier-than and later than (regardless of one’s frame of reference), as these relations only exist between distinct temporal locations. Similarly, the simultaneity relation remains in this atemporal world.

In summary, these two models for constructing timeless worlds assume the existence of a single three-dimensional slice or a single space-

---

<sup>4</sup> By using space-time points instead of three-dimensional slices, the Minkowski space-time takes into consideration the fact that a three-dimensional slice corresponds to a frame of reference and, therefore, there is more than just one (Baron; Miller, 2013, p. 50).

time point, with no ordering or metricity between different temporal locations (as there is only one). There is neither a B-series nor a C-series in these atemporal eternalist worlds.

Based on these two conceptions of Eternalism and the second model for construing an atemporal world, one can draw a distinction between temporality and atemporality as follows: in temporal worlds, there are different space-time points arranged in some manner, while in atemporal worlds, there is only one space-time point. Temporality implies the existence of the A, B or C-series, depending on its structure, while atemporality implies the inexistence of any time-series, as there is no temporal distance, ordering, or metricity. While temporal eternalism accepts in general the classic B-series, atemporal eternalism rejects it. Maybe in atemporal worlds reality is modelled as having an internal spatial structure, but no connected temporal structure. It remains an open question whether the D-series is better suited for a temporalist or an atemporalist eternalist world. Although the D-series may characterize the atemporal Barbourian eternalist world, to be mentioned below, it presupposes the existence of a space of points and, therefore, appears to be absent from our atemporal eternalist world, much like the other time-series (A, B and C).

In this sense, one might ask if it still makes sense to speak about a single space-time point in an atemporal eternalist world. Baron & Miller (2013, p. 52-54) raise the possibility that the universe might consist of some space of points, between which there are no temporal or spatio-temporal metric relations of any kind. This model has been called an atemporal Barbourian eternalist world, based on Julian Barbour's theory of timelessness. His ideas are supported by recent developments in physics which cast doubt on the assumption of the General Relativity theory as to the existence of space-time, with ordering and metric enough for, at least, a C-series. This research has been developed in the field of Quantum Gravity, understood as the project of unifying General

An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the Metaphysics of Time

Relativity and Quantum Mechanics, towards a single unified quantum theory of all four fundamental forces (weak nuclear, strong nuclear, electromagnetic, and gravity).

In Julian Barbour’s interpretation of quantum gravity, the world is timeless at its most fundamental level; it is not a four-dimensional object but rather a configuration space with no temporal ordering or metric structure. This means that points in the space are not temporally ordered nor at any temporal distance from one another. In this world, neither the B-series nor the C-series exists, which are neither fundamental nor even derivative. In Barbour’s words:

[...] there is no unique way our world was in the past, nor will be in the future: there is just a static configuration space filled with three-dimensional ‘instants’ and there is no path through that space that can rightly be thought as a history of a world (Baron; Miller, 2013, p. 59).

In the next section, we will analyze the role of “now” and “simultaneity” in these two eternalist models, whose differences have important consequences for the ongoing debate between eternalists and presentists.

### **3 The role of “now” and “simultaneity” in two eternalist models**

As we have seen, one of the primary differences between the temporalist and the atemporalist conception of Eternalism lies in the ontological status of the past, present, and future. In the temporalist version, the three categories are equally real, according to one’s position in a timeline or B-series. In contrast, the atemporalist version replaces them with a static present corresponding to a single time-slice or spatio-temporal point, which does not allow for the existence of a time-series ordering different points. Given this contrast, it is pertinent to question

the roles played by the concepts of simultaneity and the Now in these two versions of eternalism.

In this sense, it should be stressed that for temporal eternalism, while the past and the future exist, they do not exist *now*. As Baron & Miller (2013, p. 32) have put it, “[For] *everyone* agrees that all and only the events and objects that exist now, exist now”. Despite its initial appearance as a truism or tautology, this idea comes from the fact that the ontological equivalence of past, present, and future does not mean that they exist simultaneously, but rather that they exist objectively. In other words, while neither the past nor the future exist now, they do exist *simpliciter*. What does it mean to exist *simpliciter*, as in the case of the past and the future in temporal eternalism?

In the critical paper *The Irrelevance of the Presentist/Eternalist Debate for the Ontology of Minkowski Space-time*, Mauro Dorato (2006) presents a novel treatment to the issue. He asserts that the purported reality of the past and the future merely signifies the semantic situation that the past *has been*, and the future *will be*, neither of which *is being now*. When the presentists claim that the future “is not real” or “does not exist”, they ultimately mean the platitude that the future does not exist now, and the same applies to the past<sup>5</sup>.

For Dorato, if “the reality of the future” simply means that “there will be events occurring after now”, there seems to be no plausible way in which the future could be unreal as the presentist posits. Unless there is evidence for an immediate end of the universe, which seems implausible, there is no reasonable way to establish a sharp contrast between a real future and an unreal future. Dorato rejects the notion of a substantial

---

<sup>5</sup> As mentioned, the central idea of eternalism is that the past and the future are like locations in space: just as Israel does not exist here (since we are in Brazil), and yet it does exist. The conceptual proximity between the spatial indexical (here) and the temporal indexical (now) means the following: although Israel and Brazil exist now (2023), Israel does not exist here (Brazil); and similarly, although the past and the future exist here (Brazil), they do not exist now (2023).

An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the Metaphysics of Time

dispute between eternalists and presentists concerning the ontology of the future.

According to this line of reasoning, the ongoing debate either dissipates or becomes entirely pragmatic if one acknowledges the existence of two senses of “existing”, a tenseless and a tensed one. An event exists in a tensed sense just in case *it exists now*; and an event exists in a tenseless sense just in case *it existed, it exists, or it will exist* (or it exists at a particular spatio-temporal point). Combining these two senses of existence, one can assert that an event tenselessly exists just in case *it was the case* that it exists (tensedly), or *it is the case* that it exists (tensedly) or *it will be the case* that it exists (tensedly)<sup>6</sup>.

When presentists claim that “the future is not real or does not exist”, they appear to be defending either the triviality that what will exist (“the future”) is not existing now (in the tensed sense) or the contradiction that there will be no future (in the tenseless sense), assuming that the end of the universe is not under consideration. In both cases, Dorato contends that there is no fundamental disagreement between presentists and eternalists. As he puts it: “No sensible eternalist will argue that the events along the temporal dimension of the universe are all simultaneous with each other (as in a *Totum Simul*)” (Dorato, 2006, p. 97).

Hence, in the temporalist version of eternalism, there is no unique now in the temporal dimension, and there is no simultaneity relation between past, present, and future moments. In the atemporalist

---

<sup>6</sup> Miller recognizes that the nature of this disagreement might derive from different uses of existence and domains of quantification by presentists and eternalists (2013, p. 349). See also these possible definitions of the two concepts (Baron; Miller, 2013, p. 34 and 60):

1) *W* is an eternalist world only if, quantifying unrestrictedly, for every time *t* that did, does, or will exist, *t* does (tenselessly) exist.

2) *W* is a presentist world only if *w* is such that for every time *t* that exists in *w*, there is a singleton set *S* of times *t*<sub>1</sub>,...,*t*<sub>*n*</sub> such that at every *t*, all and only the members of *S* unrestrictedly exist and for every time *t* there were past times and will be future times.

version of eternalism, the situation is entirely different, as there is only one time-slice or space-time point, where all events occur, and all objects exist, in a state of total simultaneity.

As we have seen, in an atemporal eternalist world, there are no time-series at all (neither A, B, C, nor perhaps D), due to the presence of only a single three-dimensional slice or a single space-time point. The absence of the B-series implies that there are no relations of *earlier-than* and *later-than*. Nonetheless, there remains the relation of simultaneity, which relates all events and objects situated within this timeless world. Consequently, in this conception, everything that exists exists now, although, unlike in presentism, this *now* does not move or change.

At the outset of this paper, we argued that the simultaneity relation has a more fundamental and atemporal sense, which surpasses the mere definition of “neither earlier nor later”. We discussed the two possible senses of simultaneity in relation to temporality: while temporal simultaneity is defined negatively in terms of temporal priority and temporal posteriority, non-temporal simultaneity makes it possible to talk of instants which are neither before nor after each other, without necessarily entailing that the instants are temporally simultaneous.

This definition of simultaneity, without appealing to temporal relations, can also be grounded in the two versions of eternalism described above. In the temporalist version, the presence of a disorderly time (such as in the C or D-series) results in the undefined nature of temporal relations like “earlier” and “later”, thus making it impossible to define “simultaneous” as “neither earlier nor later”. In the atemporalist version, the existence of a unique spatio-temporal point results in the presence of a simultaneity relation despite the similar absence of the temporal relations “earlier” and “later”. In both models, the simultaneity relation logically precedes these temporal relations, and it also



An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the *Metaphysics of Time*

characterizes an eternal world, as we will explore further in the next section.

In the upcoming section, we will compare the role of simultaneity and the Now in eternalism with their roles in a model of timeless eternity.

#### **4 A comparison between Eternalism and Atemporal Eternity based on the concepts of simultaneity and the Now**

Throughout the extensive history of Western philosophy, we encounter various conceptions of Eternity, understood as a unique kind of *existence* that is supposed to belong to the most real being or beings. Among these conceptions, two notions seem to remain sharply distinguished: eternity as timeless (non-extensional) existence, and eternity as everlasting (extensional) existence, i.e., in all times.

Eternity as timelessness goes back to ancient philosophy, reached its pinnacle in medieval philosophy, and continues to hold a place in contemporary philosophy, especially in the realistic approach to numbers and propositions adopted by the philosophy of mathematics and the philosophy of language, respectively. In the realm of science, recent developments in contemporary physics and its philosophy have provided an impetus to revive notions of atemporal eternity, fueled by the view that time and duration may not have a place in the most fundamental ontology. This stems from the elimination of temporal measurement variables in certain foundational theories aimed at reconciling quantum mechanics and general relativity. The core idea is that, even if time is real, these fundamental theories do not explicitly express its reality, suggesting that time might be an emergent

characteristic of a manifold rather than a fundamental one (Melamed, 2016, p. 2, 273)<sup>7</sup>.

In medieval philosophy, Eternity was a central and deeply developed theme, particularly in Scholasticism. It was intimately connected to questions concerning the world's eternal nature and the relationship between God and time. The starting point was the concept of the Christian God as an eternal and atemporal Being, existing at the “null date” characterizing eternity. This null date is construed as a form of “time” that is, paradoxically, not time, consisting of a single instant (Leftow, 1991, p. 51).

Historically, several attempts have been made to establish a relation of simultaneity between time and eternity, aiming to conjugate God's timelessness with the possibility of His action within a temporal world. In their influential paper “Eternity” (1981), Eleonore Stump and Norman Kretzmann introduced the concept of “Eternal-Temporal Simultaneity” (ET-Simultaneity), which relates entities in the reference frame of eternity to entities in the reference frame of time. Combining Boethius's conception of eternity as a total simultaneity with the relativity of simultaneity in Einstein's Theory of Special Relativity, this model states that from the point of view of eternity, any time is present, occurring simultaneously with the totality of its timeless infinite duration. Thus, for an eternal being, all events are taking place simultaneously, even though they can occur sequentially from the perspective of temporal beings.

According to Rory Fox in his book *Time and Eternity in Mid-Thirteenth Century Thought* (2006, p. 286), the sense of timelessness embraced by medieval thought defines eternity as “not extended, non-successive, simple (‘simplex’), totally simultaneous (‘totum simul’), not

---

<sup>7</sup>This revival of the concept of atemporality derives, among other factors, from Julian Barbour's interpretation of quantum gravity, as mentioned earlier in this paper, in which the world is timeless at the most fundamental level.

An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the Metaphysics of Time

consisting of parts (‘impartibilitas’), unvarying (‘invariabilis’), indivisible (‘indivisibilis’), discrete element (‘discretum’), and not having change (‘vicissitudo’).

In this sense, timelessness means a sort of omnipresence to time, requiring a discrete or eternal present tense. Concerning the notion of “present”, scholastic thinkers have distinguished among three types: the present of everlasting duration (*aevum*); the present of time or the fleeting present; and the present of eternity or the static present. An intriguing question arises: “What is the relation between timeless eternity and the present tense, since both have no temporal measure?” (Melamed, 2016, p. 11, 300).

To attempt to address this question, it is helpful to depart from the medieval notion of eternity in terms of *all things being present all at once*, an idea derived from the 5<sup>th</sup> century philosopher Anicius Boethius’s, who conceived eternity as a “*totum simul*”<sup>8</sup>.

Boethius distinguishes the timeless eternity (*aeternitas*) of God from the everlasting temporal duration (*sempiternitas*) of the heavens. God is atemporal and His timelessness is the true sense of “Eternity”, rather than an eternal temporal duration. God exists in Eternity as “total simultaneity” (*totum simul*), which means the complete and immediate possession of unlimited life, i.e., the whole presence of an endless life all at once. Total simultaneity is the natural consequence of a static and eternal present<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Boethius’ atemporal durational conception of eternity has been employed to work out an ingenious solution to the problem of free will. Roughly speaking, since God’s condition is always eternal and present, in His simple act of knowing He considers all things as if they were happening now (Melamed, 2016, p. 52-53).

<sup>9</sup> In his words (Boethius, 2004, p. 13): “But the expression “God is ever” denotes a single Present, summing up His continual presence in all the past, in all the present — however that term be used — and in all the future. Philosophers say that “ever” may be applied to the life of the heavens and other immortal bodies. But as applied to God it has a different meaning. He is ever, because “ever” is with Him a term of present time, and there is this great difference between “now,” which is our present, and the divine present. Our present connotes changing

As mentioned in the beginning of this paper, the term “simultaneity” (“simul”) can be interpreted as having the more fundamental sense of “togetherness”, devoid of any temporal attributes. Building upon Aristotle’s distinction in the *Categories* between “simultaneous in nature” and “simultaneous in time”, some medieval philosophers seem to articulate a differentiation between a simultaneity in time and a non-temporal form of togetherness, also interpreted as “coexistence” or “concomitance”. They employ either the term “simultaneous” (*simul*) or “with” (*cum*) to convey this distinction. In this usage, “simul” is not a temporal term, and for this reason one could not in principle criticize the medieval notion of eternity as a “totum simul” on the grounds that it allegedly employs a temporal term to define a non-temporal eternity (Fox, 2006, p. 53, 89-90),

In light of this atemporal sense of simultaneity as a form of togetherness, it becomes possible to establish new types of relations of simultaneity between different dimensions, such as those of time and eternity, along with their respective “nows”. In this view, “*the indivisible eternity is able to be in different times, indeed in all time, because the invariable now of eternity is present to all the parts of time*” (Fox, 2006, p. 323).

In the beginning of this paper, we asserted the need to distinguish between the Now of time and the Now of eternity, because the former has the property of moving and the latter, of standing. Whereas the moving “now” is found in dynamic conceptions of time based in the A-series, such as Presentism and Growing-Blockism, the

---

time and sempiternity; God’s present, abiding, unmoved, and immoveable, connotes eternity. Add semper to eternity and you get the constant, incessant and thereby perpetual course of our present time, that is to say, sempiternity”.

An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the Metaphysics of Time

static “now” is found in the medieval notion of eternity as a non-flowing present instant.<sup>10</sup>

In both cases, the Now is to be understood as a non-extended instant-like particular. According to Fox (2006, p. 270, 302), “an instant is a non-(intrinsically)-extended entity which, in the case of time, exists in the (extrinsically) extended duration of time”. For him, a “now” could only have two properties: either it is moving — as the Now of time (extensionalist) — or it is standing — as the Now of eternity (non-extensionalist). He refers to the so-called ‘simultaneity problem’, which arose for medieval thinkers, because they referred to a “now” in time and eternity, asking whether the Nows were simultaneous and, if so, were they the same now. They asked whether there was a concomitance between the two “nows”, suggesting a relationship of togetherness. In his analysis of the matter, Fox states:

It would be easy to equate a non-extensional notion of eternity with the contemporary notion of timelessness, but it would be misleading to do so. Timelessness involves existing at no instants at all but, when examining the nature of the medieval notion of eternity, we saw that there were four key reasons for thinking of it as an instant and so as, in effect, another duration to be contrasted with time and other durational streams. Whilst the duration of eternity shared some topological features in common with a duration such as time, ultimately analogies broke down because of the unique status of God. Nevertheless, the fact that eternity was being thought of as a separate duration ‘alongside’ time implies that exegetically the most accurate way of portraying the medieval notion of a non-extensional eternity would be as a separate duration consisting of just a single instant (Fox, 2006, p. 308).

This concept of the eternal now as a single and static instant brings the concept of the Now in atemporal eternity closer to the concept of the Now in eternalism, especially in its atemporalist version

---

<sup>10</sup> It should be added that the medieval thought lacked the language to distinguish sharply between tensed and tenseless (A and B) theories of time, and maybe when speaking about non-temporality they simply were repudiating the predication of tenses (Fox, 2006, p. 313).

mentioned earlier. In the temporalist version of eternalism, which is based on the B or C-series, the numerous “nows” correspond to different indexical positions in the timeline. These “nows” do not move or change, much like the static now of eternity, with the difference primarily lying in the number of these points.

In the atemporalist version of eternalism, in which there are no time-series (A, B, C or D) but only a single space-time point —, there exists only one now. This singular now does not move or change, similar to the static now of eternity, and also similar in terms of the number of points (just one in both cases).

As previously mentioned, in the atemporal eternalist model, there is only a single three-dimensional slice or space-time point, which means that only a single moment exists, which does not change. At this single time-slice or space-time point, all events occur, and all objects exist. Consequently, there can be relations of simultaneity in a timeless world, which connect everything located in the same “now”. These simultaneous relations also characterize an eternal world as a “totum simul”, in which there is only a single moment that encompasses everything in the same “now”. Thus, there are similarities between atemporalist Eternalism and atemporal Eternity: in both there is only a single instant, a non-flowing present, in which all objects exist, and all events occur simultaneously, albeit in an atemporal manner. The assumption that the Now of atemporal eternalism can be indistinguishable from the Now of atemporal eternity results in the need of another criterion to differentiate a timeless eternalist world from a timeless eternal world, i.e., the world we inhabit and God’s world.

An analysis of the relation between the concepts of “now” and “simultaneity” applied to some issues in the Metaphysics of Time

## 5 Final considerations

The metaphysics of time is a complex theme that has a history spanning over two thousand years, and it has given rise to numerous questions that, to this day, remain unanswered by both philosophers and scientists. The concepts of “now” and “simultaneity” play an essential role not only in our understanding of our subjective existence within time, but also in the theories that seek to measure the supposed objectivity, universality, and relativity of these notions.

This paper is an attempt to contemplate potential approaches for constructing metaphysical models of worlds in which temporality is either absent or has a peculiar aspect. To achieve this goal, we thoroughly examined the concept of Eternalism in its two versions and discovered a resemblance between the atemporalist version and the concept of timeless eternity. Timelessness has its origins in ancient philosophy, was developed further in medieval thought, and has experienced a resurgence in contemporary discourse for various reasons.

The similarity found between the two possible atemporal worlds — our world and the “other world” — can have significant consequences worthy of future investigation (if there is a future...). The approach proposed here has the potential to illuminate and enrich discussions within Analytic Metaphysics, including questions about the very nature of reality at the most fundamental level, potentially eliminating the need to posit the existence of two distinct atemporal worlds when one may suffice.

## References

BARON, Samuel; MILLER, Kristie Miller. Characterizing Eternalism. In: CIUNI, Roberto, MILLER, Kristie; TORRENGO, Giuliano (Eds). *New Papers on the Present. Focus on Presentism*. Philosophia Verlag, 2013.

BARON, Samuel; MILLER, Kristie; TALLANT, Jonathan. *Out of Time. A Philosophical Study of Timelessness*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

BOETHIUS, Anicius. *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*. Project Gutenberg. Retrieved October 17, 2020. Available in: <https://www.gutenberg.org/ebooks/14328>.

DORATO, Mauro. The Irrelevance of the Presentist/Eternalist Debate for the Ontology of Minkowski Space-time. In: DIEKS, Dennis (Ed.). *The Ontology of Space-time*, v. 1, 2006.

FOX, Rory. *Time and Eternity in Mid-Thirteenth Century Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

GANSSELE, Gregory, e WOODRUFF, David (Eds). *God and Time. Essays on the Divine Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HELM, Paul. *Eternal God: A Study of God Without Time*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

JAMMER, Max. *Concepts of Simultaneity. From Antiquity to Einstein and beyond*. The John Hopkins University Press, 2006.

LEFTOW, Brian. *Time and Eternity*. Cornell University Press, 1991.

MELAMED, Yitzhak (Ed). *Eternity: a History* (Oxford Philosophical Concepts). Oxford: Oxford University Press, 2016.

MILLER, Kristie. Presentism, Eternalism, and the Growing Block. In: Dyke, Heather & Adrian Bardon (Eds). *A Companion to the Philosophy of Time*. Wiley-Blackwell, 2013.

PADGETT, Alan. *God, Eternity, and the Nature of Time*. Palgrave Macmillan, 1992.

STUMP, Eleonore; and Norman Kretzmann. *Eternity*. In: *The Journal of Philosophy*, v. 78, n. 8, 1981.





**Instituto Quero Saber**  
[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)  
[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Informações técnicas**

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

A Metafísica, enquanto disciplina filosófica, há muito tempo se dedica à exploração dos aspectos mais gerais e fundamentais da realidade. No Brasil, especialmente quando feita a partir dos padrões de regimentação e argumentação típicos da filosofia analítica, ela é frequentemente referida como metafísica analítica. Nos últimos anos, observamos um notável aumento de interesse por parte dos filósofos brasileiros nesta disciplina, justificando a necessidade de um grupo de trabalho específico para esta área dentro da ANPOF. Tendo isto em vista, o GT de Metafísica Analítica foi idealizado por professores e estudantes no encontro nacional da ANPOF de 2016, em Aracaju.

Em 2018, no encontro nacional da ANPOF em Vitória, foi realizada a primeira sessão oficial do GT, sob coordenação do Prof. Dr. Guido Imaguire. A partir daí, o GT realizou diversas sessões ordinárias e extraordinárias, tanto em âmbito nacional quanto internacional, conectando pesquisadores e pesquisadoras dentro e fora do país. Atualmente o GT se encontra sob coordenação dos Profs. Drs. Pedro Merlussi e Rhamon de Oliveira Nunes e continua com o objetivo de cultivar um espaço de cooperação, pesquisa e desenvolvimento da metafísica analítica brasileira. Um dos resultados destes esforços é o presente volume, que reúne as apresentações feitas no encontro nacional da ANPOF de 2022, em Goiânia. Composto por sete capítulos, o livro traz textos sobre temas de ponta na metafísica analítica contemporânea.

