

Afinidades e divergências epistemológicas, éticas e políticas entre R. Rorty e B. F. Skinner

Epistemological, ethical and political affinities and divergences between R. Rorty and B. F. Skinner

 CÉSAR ANTONIO ALVES DA ROCHA¹

 ALEXANDRE DITTRICH²

¹UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

²UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Resumo

Aproximações entre comportamentalismo radical e pragmatismo têm sido tema de estudos diversos, com focos sobre diferentes domínios filosóficos, da epistemologia à política. O presente estudo objetivou identificar afinidades e divergências epistemológicas, éticas e políticas entre essas propostas filosóficas, tendo como base a obra de dois de seus principais expoentes: R. Rorty e B. F. Skinner. O itinerário proposto envolve uma apresentação da concepção de conhecimento na perspectiva de Rorty a partir do que chama de “filosofia sem espelhos”, passando pela sua proposta de uma “ética sem princípios” e, finalmente, sua defesa da democracia e do “ironismo liberal”. Em seguida, é apresentada a perspectiva comportamentalista radical de Skinner, com sua teoria consequencialista do conhecimento, passando pela proposição de uma “heurística ética”, e, finalmente, por sua crítica à democracia liberal e defesa do controle “face a face”. À apresentação dos diferentes aspectos da obra de Skinner, seguem-se comentários que buscam relações possíveis com o neopragmatismo rortyano. Enfim, a título de considerações finais, os achados são brevemente sumarizados e comentados, concluindo-se que, apesar das afinidades relativas nos domínios epistemológico e ético, há diferenças decisivas no tocante às concepções políticas de cada autor.

Palavras-chave: R. Rorty, B. F. Skinner, Pragmatismo, Neopragmatismo, Comportamentalismo radical.

Abstract

Approximations between radical behaviorism and pragmatism have been the subject of several studies, focusing on different philosophical domains, from epistemology to politics. The present study aimed to identify epistemological, ethical and political affinities and divergences among these philosophical proposals, based on the work of two of its main exponents: R. Rorty and B. F. Skinner. The proposed itinerary involves a presentation of the conception of knowledge in Rorty's perspective from what he calls “philosophy without mirrors”, going through his proposal for an “ethics without principles” and, finally, his defense of democracy and of “liberal ironism”. Next, Skinner's radical behaviorist perspective is presented, with his consequentialist theory of knowledge, going through his proposition of an “ethical heuristics”, and, finally, his criticism of liberal democracy and defense of “face to face” control. The presentation of the different aspects of Skinner's work is followed by comments that seek possible relations with Rortyan neopragmatism. Finally, the findings are briefly summarized and commented on, concluding that despite the relative affinities in the epistemological and ethical domains, there are decisive differences with regard to the political conceptions of each author.

Keywords: R. Rorty, B. F. Skinner, Pragmatism, Neopragmatism, Radical behaviorism.

O trabalho resulta de dissertação de mestrado defendida pelo primeiro autor, e orientada pelo segundo autor, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Paraná, em 2013, tendo sido o primeiro autor bolsista CAPES-REUNI. Atualmente, o primeiro autor é bolsista de pós-doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 18/10699-5.

✉ alvesdarocha@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/rebac.v17i2.11013>

Relações entre comportamentalismo radical e pragmatismo têm sido objeto de considerável interesse na literatura especializada. Diversos estudos identificaram afinidades entre seus pontos de vista epistemológico (Tourinho, 1996), ontológico (Barnes-Holmes, 2000), ético (Ruiz & Roche, 2007) e político (Rakos, 1980) – para citar apenas referências que se dedicaram restritamente a cada um desses domínios. A extensão das afinidades também inspirou estudos que consideraram tais domínios em conjunto e interrelação (e.g., Lopes et al., 2018). Com isso, a filosofia pragmatista tem informado discussões sobre a concepção comportamentalista de assuntos variados, como o problema da relação entre subjetividade e privacidade (Borba & Tourinho, 2009), critérios de verdade (Tourinho & Neno, 2003), e os clássicos debates metafísicos determinismo *versus* indeterminismo, e contextualismo *versus* mecanicismo (Rocha et al., 2016).

Embora tenha sido reticente em vincular o comportamentalismo radical a uma tradição filosófica específica, B. F. Skinner admitiu convergências com o pragmatismo em pelo menos uma ocasião. Questionado, em entrevista, acerca de qual sistema de pensamento melhor representaria a noção de condicionamento operante, ele declarou:

A palavra “pragmatismo” . . . teve muitos significados diferentes em diferentes épocas. Em primeiro lugar, significou prestar atenção às consequências de nossas ações. Posteriormente, Charles Sanders Peirce aplicou essa noção de consequências ao que chamamos de “ideias” ou “conceitos”. A totalidade de uma ideia ou conceito é a totalidade de suas consequências ou efeitos. O método de Peirce era considerar todos os efeitos que um conceito poderia ter sobre questões práticas. Toda a nossa concepção de um objeto ou evento é nossa concepção de seus efeitos. Isso está muito próximo, penso eu, de uma análise operante da maneira como respondemos a estímulos. (Skinner, 1979, p. 48)

Assim sendo, ao menos na concepção de Skinner (1979), a mais óbvia relação a ser traçada entre comportamentalismo e pragmatismo diria respeito à teoria do significado: ideias e conceitos devem ter seu significado aferido a partir dos efeitos práticos por eles produzidos. Ademais, Skinner (1979) não foi inespecífico em sua menção ao pragmatismo, tendo feito referência direta ao pragmatismo peirceano, o qual guarda diferenças significativas com outras vertentes pragmatistas (Haack, 2009). Coube a comentadores da obra de Skinner sondar a extensão das afinidades para além de Peirce. O resultado acumulado em algumas décadas de pesquisa conceitual revela que tais afinidades também se verificam com aspectos do pensamento de outros pragmatistas clássicos como William James e John Dewey (e.g., Rocha et al., 2016), e com o de seu sucessor contemporâneo mais célebre, Richard Rorty (e.g., Borba & Tourinho, 2009; Lopes et al., 2018).

A perspectiva desenvolvida por Rorty, por vezes alcunhada de *neopragmatismo*, representou um renascimento da filosofia pragmatista, então adaptada às tendências da filosofia contemporânea e às reivindicações da “virada linguística”. De uma obra que inicia preocupada sobretudo com problemas epistemológicos (Rorty, 1979), o autor avançou para discussões sobre questões culturais e as consequências ético-políticas de uma visão pragmatista de mundo e de ser humano (Rorty, 1989, 1998a, 1998b, 1999, 2007, 2010). Sendo assim, uma tentativa de estabelecer paralelos com sua filosofia poderia focalizar diferentes aspectos, desde a crítica ao “representacionismo” na epistemologia, até sua defesa ético-política da democracia e do “ironismo liberal”.

Este ensaio objetiva identificar afinidades e divergências entre as perspectivas de Rorty e Skinner, a partir de uma amostra de considerações epistemológicas, éticas e políticas especialmente representativas das posições de ambos. Apesar da preexistência de trabalhos que sondam afinidades entre comportamentalismo e pragmatismo nesses domínios, nenhum parece ter se detido exclusivamente ao pragmatismo rortiano, logo, cremos que o foco aqui proposto possa, no mínimo, adicionar novos elementos às análises preexistentes. O itinerário que se segue envolve, primeiramente, uma apresentação resumida de aspectos-chave do pragmatismo rortiano. Em seguida, são apresentadas considerações de Skinner sobre temas correlatos e já exploradas possibilidades de articulação com as ideias de Rorty.

Rorty: da “filosofia sem espelhos” à “ética sem princípios” e ao “ironismo liberal”

O primeiro livro publicado por Rorty (1979) é por muitos até hoje considerado sua obra magna: *A filosofia e o espelho da natureza* provê um exame pragmatista sobre as noções de *mente*, *conhecimento* e *filosofia*, conforme concebidas por tradições hegemônicas desde a filosofia moderna. De acordo com Rorty (1979), “a imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas exatas, outras não – e capaz de ser estudado por meio de métodos puros, não-empíricos” (p. 12). De uma perspectiva pragmatista, tal metáfora implica mais problemas do que resolve: a suposição dessa “natureza especular” significa conceber as teorias do conhecimento como dedicadas a identificar quão precisas são as representações do mundo espelhadas pela mente.

Para Rorty (1979), alternativamente, o conhecimento não deveria ser pensado em termos de representação. Seu objetivo declarado é

. . . dissolver a visão moderna do problema da razão – a noção de que há um problema a respeito da possibilidade ou extensão da representação acurada que é o objeto de uma disciplina chamada “epistemologia”. À medida que sucede, essa tentativa nos liberta da noção de conhecimento como uma combinação de representações em um Espelho da Natureza . . . Se o conhecimento não é uma questão de precisão de representações, em qualquer sentido a não ser o mais trivial e não-problemático, então não precisamos de um espelho interno. (pp. 126-127)

Uma consequência da concepção pragmatista de conhecimento é prescindir da ideia de discursos privilegiados, isto é, de que haveria tipos de discurso sobre o mundo (como o filosófico ou o científico) que estariam mais próximos de uma representação acurada da realidade do que outros (como o artístico ou o religioso). Admitindo que esses diferentes tipos de discursos frequentemente atendem a desejos distintos, e tomando o potencial de realizar tais desejos como critério de validação, o pragmatista considera-os incomensuráveis. Pois, se pensamos o conhecimento “. . . mais como uma questão de conversação e prática social do que como uma tentativa de espelhar a natureza, é pouco provável que venhamos a considerar uma metaprática como crítica de todas as formas possíveis de prática social” (Rorty, 1979, p. 171). Aqui, o alvo de crítica é a própria filosofia – em particular, as epistemologias comprometidas com a metáfora do espelho, por ele associadas à tradição da “filosofia sistemática”. Não por acaso Rorty foi descrito por alguns como um *antifilósofo* (Woo, 2007).

Como alternativa à filosofia sistemática, Rorty (1979) introduz a noção de *filosofia edificante*, que substitui a concepção tradicional de verdade por uma concepção que se foca na utilidade dos enunciados sob exame para consecução de dadas finalidades. É na tradição da filosofia edificante que se encontra o pragmatismo, posto que os pragmatistas seriam aqueles que “. . . querem substituir a distinção entre aparência e realidade pela distinção entre descrições do mundo e de nós mesmos que são mais ou menos úteis” (Rorty, 1999, p. 27). Esse ponto de vista acerca da maneira como conhecemos o mundo e nós mesmos, partindo do suposto de que não há uma “essência” a ser desvelada, mas apenas descrições com diferentes graus de utilidade relativa, recusa a pretensão característica de descrições que ambicionam revelar uma verdade última, “para além das aparências”, sobre o funcionamento do mundo e/ou do humano.

Como consequência de sua postura antiessencialista, pragmatistas intentam abolir a diferença estabelecida entre conhecer as coisas e usá-las. Assim, a extensão pragmatista da declaração baconiana de que “conhecimento é poder” seria algo como “poder é tudo o que há para o conhecimento” (Rorty, 1999, p. 50). Conhecer um objeto X é ser capaz de utilizá-lo, ou de colocá-lo em relação com outros objetos, não havendo um “cerne” essencial de X a ser descoberto:

Para pragmatistas, não há algo como uma característica não relacional de X, como uma natureza intrínseca, uma essência, de X. Portanto não pode existir algo como uma descrição que corresponda a como X realmente é, apartado das necessidades, consciência ou linguagem humanas. (Rorty, 1999, p. 50)

Outra consequência do antiessencialismo pragmatista se reflete na distinção objetivo-subjetivo: “Assim como a distinção entre aparência e realidade é substituída pela distinção entre a utilidade relativa de descrições, a distinção entre objetivo e subjetivo é substituída por uma distinção de facilidade em produzir concordâncias” (Rorty, 1999, p. 51). Sendo assim, dizer que valores são mais subjetivos que fatos é simplesmente dizer que é mais fácil alcançar concordância sobre quais objetos são retangulares do que concordâncias sobre quais ações são boas ou más. Esses aspectos do antiessencialismo pragmatista são chaves para a compreensão de um processo central à noção rortyana de “ética sem princípios”: a *redescrição*.

Se a tarefa de qualquer proposta de ética é estabelecer a diferença entre coisas boas e más, uma vez que se admite que não há coisas essencialmente boas ou más, a tarefa da ética deixa de ser a de buscar por universais capazes de “capturar” a bondade e a maldade em si, passando a um exame de como aquilo que é considerado bom ou mau é descrito e redescrito, pois “. . . qualquer coisa poderia ser levada a parecer boa ou má, importante ou sem importância, útil ou inútil, ao ser redescrita” (Rorty, 1989, p. 73). Sendo assim, é possível classificar a perspectiva ética pragmatista como uma forma de relativismo ético. Tal relativismo, Rorty (2010) especificaria posteriormente, não deve ser compreendido como a tese que toda convicção moral seria tão boa quanto qualquer outra, mas simplesmente como uma posição antitética à do fundamentalismo: “Pode-se dar um sentido respeitável e útil ao ‘relativismo’ definindo-o simplesmente como a negação do fundamentalismo. Os relativistas dessa definição são aqueles que acreditam que estaríamos melhor sem noções como obrigações morais incondicionais baseadas na estrutura da existência humana” (p. 11).

O relativismo ético pragmatista implica ainda uma distinção entre dois conceitos fundamentais da filosofia moral, quais sejam, os de *moralidade* e *prudência*. Do ponto de vista tradicional, a prudência é vista como uma forma rotineira de acomodação ao contexto, de ajustamento às circunstâncias, que não gera controvérsia. A moralidade, por

outro lado, “começa quando as controvérsias emergem” (Rorty, 1999, p. 73): recorre-se à moralidade em situações de conflito, onde o agir ético é pouco familiar àquele que se comporta. À diferença da prudência, moralidade remete à universalidade, e vê na razão o meio para a revelação de princípios capazes de distinguir o bem do mal. Como bem observaram Lopes et al. (2018), na ética tradicional considera-se que uma “ação prudente é útil, uma ação moral é correta. Há, pois, uma diferença de tipo entre moralidade e prudência: a primeira está calcada no racional, universal, imutável e necessário, ao passo que a prudência no irracional, relativo, variável e contingente” (p. 95).

Do ponto de vista pragmatista, porém, a única diferença entre moralidade e prudência seria de *grau*, sendo tal grau relativo à familiaridade com a situação em questão. Nos termos de Rorty (1999), “nossa sensação de que a prudência não é heroica, como é a moralidade, é meramente o reconhecimento de que testar o que não foi experimentado é mais perigoso, mais arriscado do que fazer o que vem naturalmente” (p. 76). Isto é, o recurso à noção de moralidade, aos olhos do pragmatista, não tem a ver com a descoberta racional de “leis morais”, capazes de estabelecer qual seria a ação correta independentemente das circunstâncias. Em vez disso, ela se refere ao comportamento daquele que hesita ao agir numa situação exótica, na qual lhe parece incerto qual seria a alternativa boa ou correta (Lopes et al., 2018).

Mas se a chave para o desenvolvimento moral não é um aprimoramento da racionalidade, o que seria, afinal? Um exemplo dado por Rorty (1999) pode iluminar a questão: é possível que eu decida privar a mim mesmo e meus filhos de um pouco de comida numa situação em que haja pessoas famintas em busca de alimento. O termo “moral” vem a calhar nesse caso porque não se trata de uma ação incontroversa, mas de um impasse: a demanda por alimentar-me e alimentar meus filhos é mais familiar, mais próxima do conceito que tenho sobre mim mesmo, que a demanda de privar a mim e meus filhos de um pouco de comida para alimentar estranhos. Contudo, é possível que o desejo de ajudar estranhos famintos seja tão fortemente tecido na minha identidade quanto é o desejo de alimentar a mim e minha família.

Dessa forma, “o desenvolvimento moral no indivíduo, e o progresso moral na espécie humana como um todo, é um problema de reconstruir as identidades [*selves*] humanas no sentido de alargar a variedade de relações que constituem tais identidades” (Rorty, 1999, p. 79). É precisamente essa possibilidade o que explica a expressão “ética sem princípios” adotada por Rorty (1999). A alternativa pragmatista à ideia de que a ética consiste em identificar um conjunto de imperativos categóricos, capazes de distinguir racionalmente o vício da virtude, é uma proposta de ética que desloca o problema para a *sensibilidade* humana e para aquilo que talvez seja a mais básica característica comum a toda a espécie: a capacidade de sentir dor e humilhação.

Assim, embora renuncie à suposição de uma natureza “essencial” do bem e do mal, própria de éticas fundamentalistas, a abordagem de Rorty (1999) para a ética não deve ser compreendida como um “vale tudo” que admitiria tolerar o intolerável. Na perspectiva rortyana, a *crudeldade* seria o mais intolerável dos vícios, sendo sua antítese, a *solidariedade*, a maior das virtudes. A centralidade da solidariedade nesse sistema de pensamento implica um limite: não é possível solidarizar-se com aqueles que apregoam a crueldade. Estes podem e devem ser combatidos, porém jamais pelo recurso a mais crueldade: o desafio lançado pela ética pragmatista é sobre como fazer frente à crueldade sem para isso recorrer a métodos cruéis.

A proposta de resolução para tal desafio é consequência do antiessencialismo pragmatista, pois é precisamente a renúncia à ideia de que há identidades permanentemente boas ou más o que permite apostar na transformação de tais identidades. Ancorado nesse raciocínio, Rorty (2007) afirma, emprestando uma expressão de Daniel Dennett, que a identidade [*self*] nada mais seria que um “centro gravitacional de narrativas” (p. 45). Nem a solidariedade nem a crueldade seriam características próprias de uma natureza humana imutável. Em vez disso, seriam *criações*, contingentes e mutáveis, sendo uma tarefa primordial da cultura a produção de narrativas que combatam a crueldade, tanto quanto fomentem a solidariedade:

... devemos estar atentos às pessoas marginalizadas – às pessoas em quem ainda pensamos, instintivamente, como “eles”, em vez de “nós”. Devemos tentar observar nossas semelhanças com elas. A maneira correta de interpretar o lema [kantiano, de que teríamos uma obrigação moral com todos os demais humanos] é entendê-lo como nos exortando a *criar* um sentido mais expansivo de solidariedade do que o que temos atualmente. A maneira errada é achar que ele nos exorta a *reconhecer* essa solidariedade como algo que existiria antes de nosso reconhecimento dela. (Rorty, 1989, p. 196)

Mas *como* criar essa forma expandida de solidariedade? De acordo com Rorty (1989), “... nosso sentimento de solidariedade atinge sua intensidade máxima quando aqueles com quem nos solidarizamos são vistos como ‘um de nós’” (p. 191). Por isso os artistas, e muito especialmente os poetas e os romancistas, são por ele vistos como a vanguarda da espécie. As redescritções do mundo e do humano providas por tais artistas fomentam o progresso moral na medida em que expandem a capacidade imaginativa de seus leitores, sensibilizando-os para a situação de

estranhos, de pessoas deles distantes. Eis porque, como observou Souza (2005), Rorty “. . . acha que a literatura pode fazer mais pelos nossos ideais e sentimentos de justiça, solidariedade e tolerância, além de pela nossa autoconstrução pessoal (e mesmo nacional), que a própria filosofia, com toda a sua argumentação racional” (p. 26).

Essa é uma das mais salientes heranças românticas do neopragmatismo, e o que leva Rorty (1989) a insistir na substituição da metáfora da descoberta pela da criação:

A vitória final da poesia em sua antiga luta com a filosofia – a vitória final das metáforas da autocriação sobre as metáforas da descoberta – consistiria em nos reconciliarmos com a ideia de que esse é o único tipo de poder que podemos ter esperança de exercer sobre o mundo. É que essa seria a abjuração final da ideia de que a verdade, e não só o poder e a dor, pode ser encontrada “lá fora”. (p. 40)

Apesar de sua esperança quanto à potencialidade da arte literária em promover do progresso moral, Rorty não intentava sugerir que gêneros como o filosófico e o religioso não tenham função alguma. Ao contrário: muitos escritos filosóficos e religiosos são de importância incontestada, mas não pelo que tradicionalmente se espera deles: uma *verdade redentora*. Ao passo que a redenção religiosa é tradicionalmente concebida como contato com o sobrenatural, a redenção pela filosofia se daria pelo contato íntimo com a realidade última da natureza. Para o pragmatista, porém, redenção é uma ideia descartável, e religião e filosofia são apenas outros gêneros literários, úteis não por redimir, mas por expandir a imaginação e a sensibilidade, como faz a arte.

Isso explica a recomendação de Rorty (1999) para que pais e professores encorajem seus filhos e alunos à leitura de dois clássicos das literaturas religiosa e filosófica, por ele considerados “profecias fracassadas”, mas que trariam “esperanças gloriosas” – o *Novo Testamento* e *O Manifesto Comunista*. Em suas palavras:

Nossos filhos têm de aprender, desde cedo, a enxergar as desigualdades de suas fortunas e aquelas de outras crianças não como a “Vontade de Deus”, nem como “o preço necessário da eficiência econômica”, mas como uma tragédia evitável. Devem começar a pensar, o mais cedo o possível, sobre como modificar o mundo de modo a fazer com que ninguém passe fome enquanto outros se empanturram. As crianças precisam ler a mensagem de fraternidade humana de Cristo em conjunto com o relato de Marx e Engels sobre como o capitalismo industrial e o livre mercado – indispensáveis como são hoje – tornaram muito difícil instituir essa fraternidade. Elas precisam ver suas vidas como esforços no sentido de realizar a nossa potencialidade moral, inerente à nossa capacidade de comunicar as nossas necessidades e esperanças. (Rorty, 1999, pp. 203-204)

Considerado o caráter antiessencialista da “filosofia sem espelhos”, e como ela conduz à proposta de uma “ética sem princípios” – na qual a sensibilidade à experiência do diferente ocupa papel central –, resta indagar sobre seus desdobramentos políticos. A acepção rortyana do liberalismo¹ exhibe algo de extravagante quando comparada à tradição liberal hegemônica. Se, por um lado, Rorty foi um defensor aguerrido da democracia liberal, por outro, recusou o tradicional compromisso liberal com o vocabulário do racionalismo iluminista, por muitos considerado indispensável à defesa de uma ordem liberal-democrática. Rorty (1989), alternativamente, sugeriu que a defesa da democracia não demandaria qualquer forma de justificação racional – como uma gama de princípios a demonstrar que essa forma de organização seria a mais adequada à essência da natureza humana –, mas tão-somente o apreço por práticas e costumes que as instituições democráticas permitem, protegem e fomentam.

Rorty (1989) chama de *ironista liberal* o cidadão ideal desse tipo de sociedade. Como definido por ele, ironista é aquele que reconhece as limitações da maneira como concebe o mundo: alguém que tem dúvidas sobre a adequação de seu *vocabulário final*, isto é, da trama de conceitos e expressões a que usualmente recorre. Ironistas são ainda descritos como “. . . nunca muito capazes de se levar a sério porque sempre cientes de que os termos com que se descrevem estão sujeitos a mudanças, sempre cientes da contingência e fragilidade de seus vocabulários finais e, portanto, de si mesmos” (p. 74). Com relação ao qualificativo *liberal*, quando aplicado ao termo “ironista”, Rorty o emprega na acepção proposta por Judith Shklar: liberal seria alguém para quem “crueldade é a pior coisa que fazemos” (Rorty, 1989, p. 85).

¹ Embora as peculiaridades do pragmatismo tornem difícil, se não impossível, vinculá-lo a uma filosofia política em particular, Rorty (1991) foi explícito quanto à vinculação de sua perspectiva à tradição liberal – ainda que estabelecendo profundas ressalvas e retificações a essa tradição. Do seu ponto de vista, “. . . o pragmatismo é uma filosofia adaptada às necessidades do liberalismo político” (Rorty, 1991, p. 211). Noutro momento, mencionando alguns de seus críticos, Rorty (1991) afirmou que “eles pensam em si próprios como de fora da cultura sociopolítica do liberalismo com a qual Dewey se identificou, uma cultura com a qual eu continuo a me identificar” (p. 15). Ademais, no prefácio à edição brasileira da coletânea *Pragmatismo e Política*, Rorty (2005) explicita sua concordância com teses de pensadores inconfundivelmente liberais, como John Stuart Mill e John Rawls, propugnando a combinação de economia de mercado com políticas de bem-estar como o mais adequado caminho para a consecução da justiça social.

O ironista liberal poderia ser pensado como a antítese daquele que age orientado pelo senso comum, se por senso comum entende-se a convicção de que os termos do vocabulário final de um indivíduo “. . . são suficientes para descrever e julgar as crenças, ações e vidas daqueles que empregam vocabulários finais alternativos” (p. 74). Assim, a defesa do ironismo liberal é uma defesa da *tolerância*, imperativa ao convívio em sociedades democráticas. Pois, para Rorty (1989), “se não há um centro para o eu, então há apenas maneiras diferentes de tecer novos candidatos à crença e ao desejo. *A única distinção política importante na área é entre o uso da força e o uso da persuasão*” (pp. 83-84, itálicos adicionados).

À parte a prioridade da persuasão, a defesa da democracia liberal por Rorty resulta da consideração de que tal modelo seria o que melhor permite testar modos de vida diversos – algo de fundamental importância ao pragmatista, para quem “a política sempre será uma questão de tentativa e erro” (Rorty, 2005, p. 26). Tal posição faz de Rorty (1998a) um crítico de mudanças baseadas em fórmulas pré-concebidas, mas também um reformista que mantém acesa a esperança por mudanças revolucionárias:

Algum dia, talvez, reformas graduais e cumulativas farão surgir mudanças revolucionárias. Tais reformas podem algum dia produzir uma – hoje inimaginável – economia sem mercado, e os poderes de tomada de decisão podem vir a ser distribuídos de maneira muito mais ampla. . . Mas, enquanto isso, não devemos deixar o excelso abstratamente descrito tornar-se inimigo do melhor. Não devemos deixar que a especulação sobre um sistema totalmente mudado, e um modo totalmente diferente de pensar sobre a vida e os assuntos humanos, substitua a reforma gradual do sistema no qual vivemos hoje. (p. 105)

Em resumo, a “filosofia sem espelhos” de Rorty implica 1) uma epistemologia antifundacionalista (ou “edificante”, primariamente interessada na utilidade dos enunciados), 2) uma ética relativista (livre de princípios absolutos, e baseada mais na sensibilidade que na racionalidade), e 3) uma política experimentalista (que aposta em reformas graduais, recusando o apelo à “revolução” como método).

Skinner: do comportamentalismo à “heurística ética” e ao controle “face a face” – e relações possíveis com o neopragmatismo de Rorty

O comportamentalismo radical é apresentado por Skinner (1974) como a filosofia da ciência do comportamento. Sendo assim, cabe a essa filosofia prover uma teoria do conhecimento particular a tal ciência. A menção de Skinner (1979) à concepção pragmatista sobre o significado de ideias e conceitos como algo “muito próximo” de uma análise operante ajuda a compreender a noção skinneriana de conhecimento. Dando-lhe a palavra: “Não agimos colocando o conhecimento em uso; nosso conhecimento é ação, ou pelo menos regras para ação. Como tal, é poder, como Francis Bacon apontou ao rejeitar a escolástica e sua ênfase em conhecer por conhecer” (Skinner, 1974, p. 139). Assim, e tal qual Rorty (1979), Skinner (1974) não reconhece diferença categórica entre conhecer e agir: conhecer é uma forma de ação.

Compreendido como ação de conhecer, o conhecimento nunca é concebido como coisa em si, mas como um processo comportamental. Para o comportamentalista, o único sentido de afirmar que alguém “possui” dado conhecimento diria respeito a seu repertório comportamental. Skinner (1974) destaca a utilidade do conceito dando como exemplo o comportamento de um músico e sua companhia: “. . . o repertório de um músico ou de uma companhia de músicos, é o que uma pessoa ou companhia é capaz de fazer, dadas as circunstâncias certas. O conhecimento é possuído como um repertório neste sentido” (p. 138). Reconhecida a natureza comportamental do conhecimento, não resta espaço à concepção de conhecimento como representação de uma realidade externa, e muito menos de uma representação capturada por uma entidade metafísica chamada “mente”, cuja função seria a de espelhar o mundo real.

Tal compreensão aplica-se a toda forma de conhecimento, incluso o científico. A declaração de Skinner (1969) de que “a fórmula $s=1/2 gt^2$ não governa o comportamento de corpos em queda, mas daqueles que predizem corretamente a posição de corpos em queda em dados momentos” (p. 141) corrobora, outrossim, a recusa em conceber o conhecimento como representação. No caso do conhecimento expresso por leis científicas, ele diz respeito tão-somente a como tais leis controlam efetivamente o comportamento daqueles que se dispõem a prever e controlar fenômenos naturais. Leis consideradas verdadeiras o são por sistematicamente auxiliarem cientistas a alcançar certos objetivos, e não porque descreveriam com precisão a essência da realidade.

Sendo assim, outra convergência entre pragmatismo e comportamentalismo concerniria a recusa à noção de discursos privilegiados, se por discurso privilegiado se entende qualquer discurso que assim o seria por revelar o mundo em sua essência, isto é, para além de aparências, ilusões, ideologias etc. Conforme Skinner (1974),

É um erro . . . dizer que o mundo descrito pela ciência é, de alguma forma, mais próximo ‘do que realmente existe’, mas também é um erro dizer que a experiência pessoal do artista, compositor ou poeta está mais próxima ‘do que realmente existe’. Todo comportamento é determinado, direta ou indiretamente, por consequências, e os comportamentos de ambos, cientista e não-cientista, são modelados pelo que realmente existe, mas de maneiras diferentes. (p. 127)

Apesar disso, Skinner não parece ir longe a ponto de ratificar dadas posições de Rorty sobre a relação entre ciência e demais formas de conhecimento. Para Rorty (1998b), “. . . a ciência, a religião e as artes são todas, igualmente, ferramentas para a satisfação de desejos. Nenhuma delas pode ditar, embora qualquer uma possa e irá sugerir, quais desejos ter ou quais hierarquias avaliativas erigir” (p. 199). Skinner, por seu turno, apesar de afastar-se do representacionismo, não demonstra igual propensão em equalizar a importância relativa dos diferentes discursos – vide, por exemplo, a prioridade dada à ciência no contexto do planejamento da cultura. Talvez a obra na qual isso fique mais evidente seja *Walden Two* (Skinner, 1948/2005), e seu endosso patente à tecnocracia, mas também noutros momentos, como quando Skinner (1953/2014) nota que “embora nenhum curso de ação possa ser ditado exclusivamente pela experiência científica, a existência de qualquer paralelo científico, por mais vago que seja, tornará mais provável que o mais lucrativo dos dois cursos seja tomado” (p. 436).

Esse limite das aproximações possíveis entre Rorty e Skinner já fora notado por outros comentadores de suas obras, como Malone (2001), que reproduz (e endossa) trecho de uma comunicação pessoal atribuída a Paul Meehl, segundo a qual Skinner “. . . teria vomitado se tivesse lido Rorty, o que sequer se daria ao trabalho de fazer” (p. 61). O mesmo Malone (2004) também observou, referindo-se a Rorty, que “. . . ele descarta a religião e a ciência em favor de uma ontologia humanística baseada na ‘literatura imaginativa’. Skinner jamais concordaria com tal posição, e aqueles que querem entender o pragmatismo são aconselhados a ler Peirce, e não Rorty” (p. 313).

Os aspectos até aqui aludidos em relação à obra de Skinner – a crítica ao representacionismo e essencialismo, por um lado, e a proposição da superioridade do conhecimento científico, por outro – são importantes para a compreensão do pensamento ético skinneriano. Quanto ao primeiro, assim como na epistemologia comportamentalista radical a verdade é aferida em função dos desdobramentos práticos de ideias e conceitos, na ética, a distinção entre coisas boas e más, e entre certo e errado, também é uma questão de consequências. Nos termos de Skinner (1971/1973), “coisas boas são reforçadores positivos. . . Coisas que chamamos de más também não têm propriedade comum. Elas são todas reforçadores negativos, e somos reforçados quando fugimos delas ou as evitamos” (p. 103).

Ao admitir que tudo o que é considerado mau “também” não possui propriedade comum (implicando que o mesmo ocorre com o que é considerado bom), Skinner (1971/1973) descarta abordagens essencialistas sobre bom e mau. Não há nada de essencialmente bom, tampouco essencialmente mau: tais adjetivos só fazem sentido a partir das relações estabelecidas com os eventos que qualificam. Se eventos análogos podem desempenhar funções diferentes a depender das circunstâncias (e.g., benefícios remotos compensando prejuízos imediatos), a classificação de tais eventos como “bons” ou “maus” será sempre relativa. Ademais, aquilo que é reforçador para o comportamento de um indivíduo pode não sê-lo para o de tantos outros. Por fim, a relatividade se aplica não apenas a estímulos, mas também ao comportamento em si: aquilo que é considerado bom ou mau comportamento dependerá dos efeitos produzidos por tal comportamento no contexto da comunidade verbal que assim o classifica.

Assim, e tal qual Rorty (2010), Skinner (1971/1973) assume que a maneira como um grupo social descreve dado evento o define como um bem:

O que um determinado grupo de pessoas chama de bom é um fato: é o que os membros do grupo consideram reforçador como resultado de sua dotação genética e de contingências naturais e sociais a que foram expostos. Cada cultura tem seu próprio conjunto de bens, e o que é bom em uma cultura pode não ser em outra. Reconhecer isso é assumir a posição de ‘relativismo cultural’. (p. 127)

O “relativismo cultural” a que Skinner (1971/1973) alude parece ser, como no caso de Rorty (2010), uma negação do fundamentalismo, e não um “vale-tudo” ético – tanto é que Skinner (1948/2005, 1953/2014, 1971/1973), em diferentes momentos, dá *status* superior (ainda que não exclusividade) a um tipo específico de conhecimento, o científico, na definição sobre quais seriam os cursos de ação preferíveis. Como consequência de sua rejeição ao fundamentalismo ético, a ética skinneriana afasta-se de tradições para as quais a tarefa da ética consiste em estabelecer princípios universais sobre certo e errado – isto é, princípios morais absolutos. Alternativamente, o que se propõe é uma avaliação das consequências do comportamento produzidas para si, para as outras pessoas e para o grupo social de modo mais amplo (Skinner, 1971/1973).

A resolução de conflitos éticos, uma vez admitida a posição relativista, implica desafios particulares, diferentes daqueles próprios da ética universalista. Ao passo que tal ética teria como tarefa o estabelecimento de normas morais que distinguiriam ações incondicionalmente boas de outras incondicionalmente más, uma ética relativista, não se pautando por princípios absolutos, dependeria do exame das circunstâncias atinentes a cada ocasião para a decisão sobre qual seria a conduta adequada. É por admitir essa necessidade de uma análise contextual particularizada que Skinner (1968) propõe a noção de “heurística ética”:

Os problemas éticos que um indivíduo pode encontrar não podem, é claro, ser todos previstos; a cultura pode precisar ensinar um tipo de resolução de problema ético que permite ao indivíduo chegar aos seus próprios preceitos de acordo com as exigências da ocasião. Algumas vezes isso se faz ensinando preceitos de segunda ordem ou uma heurística ética. (p. 193)

O caráter heurístico faz da ética proposta por Skinner (1968) uma ética que tem menos a ver com a obediência a princípios, e mais com a experimentação e criação de modos de vida nos quais a produção de bens pessoais não conflite (ou conflite o mínimo o possível) com a produção de bens dos outros e da cultura (Skinner, 1971/1973). Com efeito, o alinhamento da produção desses três tipos de bem seria um norte em um mundo orientado pela ética skinneriana². A sensibilidade às consequências imediatas do comportamento, que dificulta seguir esse norte, demandaria um planejamento de contingências que sensibilizassem os indivíduos às consequências remotas: “A tarefa do planejador da cultura é acelerar o desenvolvimento de práticas que coloquem em jogo as consequências remotas do comportamento” (Skinner, 1971/1973, p. 141).

Mas como ensinar essa sensibilidade expandida, que leva em conta o longo prazo e o efeito do comportamento individual sobre o outro e a cultura? A educação desempenharia um papel central na modelação do comportamento ético (Skinner, 1968), e já em *Walden Two* Skinner (1948/2005) provê exemplos de procedimentos para desenvolver repertórios de autocontrole ético, que visam consequências longínquas. O foco sobre os anos iniciais de desenvolvimento seria de fundamental importância para a expansão da sensibilidade. Sobre isso, Skinner (1978) observa que

Crianças são nossos recursos mais valiosos, e que são agora vergonhosamente desperdiçados. Coisas maravilhosas podem ser feitas nos primeiros anos de vida, mas nós as delegamos a pessoas cujos erros vão desde abuso infantil a superproteção e desperdício de afeto sobre comportamentos errados. Nós damos às crianças pequenas pouca chance de desenvolver boas relações com seus pares ou com adultos . . . *Isso é totalmente diferente quando as crianças são, desde cedo, parte de uma comunidade maior.* (p. 62, itálicos adicionados)

Essa posição parece bastante próxima à de Rorty (1998a), em sua recomendação para que pais e professores encorajem crianças a entrarem em contato com literaturas capazes de sensibilizá-las a outros grupos, e de quando argumenta pelo abandono de uma ética fundamentada em absolutos, o que “. . . nos permitiria concentrar nossas energias na manipulação de sentimentos, na educação sentimental” (Rorty, 1998b, p. 176). Uma outra semelhança a ser notada diz respeito ao papel das artes e da literatura nesse processo. Numa nota de seus *Notebooks* intitulada “*O que faz a alta literatura?*”, Skinner (1980) reflete sobre uma declaração de George Santayana:

Grandes obras de literatura “agregam ao corrente valor e à dignidade de nossas mentes” – Santayana, citado na *Daedalus*, inverno de 1974, p. 140. Mas o que elas realmente fazem?

Por “mentes”, leia “comportamento”. “Após ler grandes obras de literatura agimos com maior dignidade e com respeito a consequências mais nobres”. Mas por quê, ou como? Porque grandes obras proveem um modelo imitativo? Por sugerir ações a serem tomadas? Por tornar possível formar discriminações dentre ocasiões quase idênticas (e.g. como em um dilema moral)? Sim, mas provavelmente muito mais que isso. Nunca saberemos enquanto continuarmos a falar sobre o valor e a dignidade de mentes. (p. 78)

Assim, embora o raciocínio de Santayana pareça fazer sentido a Skinner (1980), seu recurso à mente como a fonte do valor e da dignidade humana soa inoportuno, porque obscureceria uma investigação sobre *como e porque* a literatura faz o que faz.

² Apesar de o equilíbrio entre os três tipos de bens (pessoais, dos outros e da cultura) ser tido como o ideal, são comuns situações de conflito nas quais um deles precisa ser priorizado – não raras vezes em prejuízo dos demais. Em casos assim, a resposta de Skinner (1971/1973) aponta para a priorização do bem da cultura. Quanto a *qual* cultura, Skinner (1971/1973) é vago, apesar de ser possível depreender alguns parâmetros baseando-se seja em seus textos filosóficos, seja no mundo ficcional idealizado em *Walden Two*. No caso da ficção, Skinner (1948/2005), pelas palavras de um de seus personagens, notou que “a felicidade é nosso primeiro objetivo” (p. 193), mas também que esse valor deveria ser complementado por um “impulso para o futuro” – o que parece coerente com a tese do valor de sobrevivência que surge em seus textos filosóficos (e.g., Skinner, 1971/1973). Assim, a cultura a ser preservada, na ótica skinneriana, deveria ser uma cultura que promovesse, a um só tempo, a felicidade individual e possibilidades de autopreservação.

Finalmente, cabe averiguar se as até então notadas afinidades entre Skinner e Rorty – do antiessencialismo epistemológico comum a ambos, que leva à “ética sem princípios”, num caso, e à “heurística ética” noutra – se estenderia às suas perspectivas quanto aos modelos de sociedade considerados adequados à realização de uma vida ética. Para Rorty (1989, 1998a), como se viu, a resposta jaz no ironismo liberal – que sugere uma postura cética em relação às próprias convicções, e receptiva em relação às demais – e em uma concepção bastante particular sobre a democracia, que destoa de uma defesa ancorada em bases racionalistas (como é trivial na tradição liberal), destacando, ao invés disso, sua abertura a testar práticas, costumes e modos de vida diversos.

Esse talvez seja um dos pontos de mais difícil articulação entre ambos. Por um lado, ao afastar-se do essencialismo e representacionismo, e ao propor uma ética baseada no reforçamento positivo e um modo de vida que priorize a felicidade e o bem geral da cultura (Skinner, 1948/2005, 1971/1973), a filosofia skinneriana guarda afinidades possíveis com o ironismo liberal rortyano. Apesar disso, a defesa da democracia liberal por Rorty (1998a), embora destoante dos fundamentos racionalistas e da apologia a um *laissez-faire* desmedido (características de vertentes primitivas do liberalismo), representa uma diferença saliente em relação a Skinner, considerando que o modelo liberal-democrático foi constante alvo de crítica por parte do autor (Skinner, 1948/2005, 1953/2014, 1971/1973, 1978).

Essa diferença foi observada por outros comentadores, como Lopes, Laurenti e Abib (2018), que criticam a leitura feita por pragmatistas da política estadunidense, considerando que “. . . a insistência de Rorty em ver os Estados Unidos como um modelo para o mundo assenta-se na mesma visão romantizada da história desse país contada por Dewey” (p. 127). Seria razoável concluir, então, que Rorty teria uma concepção “acrítica” da democracia americana? Do nosso ponto de vista, essa seria uma avaliação discutível, sobretudo considerando o esforço de Rorty em criticar e problematizar os rumos da política institucional estadunidense, especialmente em suas tendências de vanguarda. Para Rorty (1998a), os Estados Unidos são um projeto inacabado, a ser alcançado, e tal alcance dependerá menos da atuação de intelectuais que se distanciaram de demandas populares (os quais rotula de “esquerda cultural”), e mais de reformas que garantam efetivas condições de bem-estar aos mais vulneráveis.

Assim, embora Rorty (1998a), de fato, aposte num caminho institucional para a consecução da justiça social, por meio de reformas paulatinas, o cenário corrente não lhe parecia nem remotamente próximo ao ideal, havendo um longo percurso até a eventual realização do “sonho americano”. Sua esperança era de que “. . . enquanto tivermos uma esquerda política em funcionamento, ainda temos a chance de alcançar nosso país, de torná-lo o país dos sonhos de Whitman e Dewey” (Rorty, 1998a, p. 107).

De qualquer maneira, essa é uma perspectiva ainda muito distante da de Skinner (1953/2014, 1978), especialmente considerando sua crítica à concentração de poder em agências de controle para fins de gerenciamento da vida social. A terceirização do poder político, característica do modelo democrático representativo, bem como o desequilíbrio no acesso a bens decorrente de uma economia capitalista, seriam, para Skinner (1978), preços altos demais a se pagar. Como alternativa, Skinner (1978) propõe como ideal uma sociedade na qual imperasse o controle direto dos cidadãos pelos cidadãos, tão livre quanto o possível de intermediações institucionais³:

Quando delegamos o controle das pessoas a instituições políticas e econômicas renunciamos ao controle face a face de um governo equitativo das pessoas pelas pessoas, e é um erro supor que o resgatamos restringindo o escopo daqueles a quem delegamos tal poder. Uma estratégia melhor é fortalecer o controle face a face. (p. 9)

Ante a isso, um problema merece consideração: se, por um lado, é seguramente indesejável uma visão acrítica acerca das instituições, econômicas e políticas, típicas da democracia liberal, por outro lado, uma apreciação acrítica das propostas de Skinner (1948/2005, 1953/2014, 1978) não poderia, por sua vez, incorrer numa “romantização” do controle “face a face”? Skinner (1978) estabeleceu ressalvas àquilo que propunha, indicando que “. . . o funcionamento de tal ambiente é mais óbvio em um pequeno grupo homogêneo” (p. 8). Esse era o caso em *Walden Two* (Skinner, 1948/2005), uma comunidade rural de aproximadamente mil pessoas, e que previa um processo seletivo para a admissão de novos membros – isto é, havia uma “filtragem” logo de início, que levava em consideração tendências comportamentais dos potenciais integrantes.

³ A posição de Skinner (1948/2005, 1978) com relação ao controle institucional é controversa. Em *Walden Two*, por exemplo, apesar de não haver instituições típicas de uma democracia liberal, as funções da “junta de planejadores”, que centraliza o planejamento da cultura, parecem mimetizar o funcionamento de instituições (e.g, organização do trabalho, estabelecimento e codificação de normas, seleção de novos membros etc.). Além disso, ainda que critique o controle institucional, Skinner (1978) não chega a descartá-lo por completo: “sem dúvida, continuarão a existir agências, organizações e instituições governamentais e econômicas, pois elas têm suas funções próprias . . .” (p. 15). Sendo assim, talvez seja precipitado, e mesmo incorreto, interpretar que a crítica de Skinner (1948/2005, 1978) seria radical a ponto de negar terminantemente a importância, ou mesmo necessidade, desse tipo de controle.

Ora, não surpreende que em uma comunidade pouco populosa e pouco heterogênea – o que presumivelmente diminui o potencial para conflitos interpessoais e a complexidade para a manutenção da ordem e do bem-estar – o intermédio institucional seja menos necessário, quiçá prescindível. Mas será que o mesmo se aplicaria às grandes sociedades urbanas, populosas e cosmopolitas, da contemporaneidade? É difícil resistir ao ceticismo ante a essa possibilidade. Talvez a principal lição a se extrair do pensamento político de Skinner (1948/2005, 1971/1973, 1978), hoje, seja sobre como tais sociedades adotaram um modo de vida problemático em muitos aspectos, que demanda constantes reparos e aprimoramentos. A fantasia por ele aventada (Skinner, 1948/2005), porém, talvez seja mais útil se compreendida não-literalmente, isto é, não tanto como um modelo a ser seguido, mas como uma sátira que encoraje a busca por reformas e alternativas factíveis ao *status quo*.

Considerações finais

Buscamos neste ensaio propor uma análise comparativa que explore afinidades e divergências entre Rorty e Skinner em frentes diversas. As afinidades epistemológicas, com destaque para a concepção de conhecimento como comportamento, parecem encontrar seu limite no ponto em que à visão skinneriana soa estranha a equalização radical operada pelo neopragmatismo sobre a importância relativa de diferentes tipos de discurso. Não se pretende aqui sugerir, ressalve-se, que Skinner fosse um “cientificista” firmado, tampouco Rorty anticientífico, mas que, em termos da consideração de cada um sobre as prerrogativas do discurso científico, uma equivalência integral entre ambos pareceria precipitada, e possivelmente equivocada.

Quanto aos aspectos éticos e políticos, a recusa ao fundamentalismo surge como fator comum da “ética sem princípios” de Rorty e da “heurística ética” skinneriana. Também a aposta em uma educação ética focada na expansão da sensibilidade é ponto de intersecção importante (conforme também apontaram Lopes et al., 2018), tanto quanto o é a consideração de que a literatura e as artes podem desempenhar função relevante nesse processo. Apesar disso, em suas proposições acerca do tipo de sociedade que melhor possibilitaria uma vida digna, Rorty e Skinner se distanciam decisivamente. O primeiro, reconhecendo a importância das instituições liberal-democráticas, defende reformá-las gradualmente; o segundo, cético com relação a tais instituições, parece mais simpático à via da transformação radical, que permitisse construir uma nova cultura do zero.

Estudos subsequentes podem vir a aprimorar a análise aqui proposta, seja complementando-a, seja confrontando-a. Tais estudos podem salientar aspectos não focalizados aqui, como uma eventual compatibilidade entre a visão de Skinner (1948/2005) sobre a importância da experimentação na política, e a de Rorty (2005), para a qual a política seria sempre uma questão de tentativa e erro. Tendo em vista as afinidades já estabelecidas, esperamos que este ensaio encoraje a busca por novas possibilidades de interlocução. Em particular, nossa expectativa é de que os diálogos entre comportamentalismo radical e pragmatismo possam eventualmente tornar-nos, analistas do comportamento, mais propensos ao ironismo liberal – isto é, tanto mais convencidos de que a crueldade é o pior dos males, quanto mais conscientes da contingência de nossos vocabulários finais, e, portanto, da fragilidade e relatividade de nossas convicções.

Declaração de conflito de interesses

Os autores declaram que não há conflito de interesses relativos à publicação deste artigo.

Contribuição de cada autor

Certificamos que todos os autores participaram suficientemente do trabalho para tornar pública sua responsabilidade pelo conteúdo. A contribuição de cada autor pode ser atribuída como se segue: C. A. Rocha contribuiu com a concepção original e redação inicial, A. Dittrich foi responsável pelo aprimoramento conceitual e argumentativo do manuscrito.

Direitos Autorais

Este é um artigo aberto e pode ser reproduzido livremente, distribuído, transmitido ou modificado, por qualquer pessoa desde que usado sem fins comerciais. O trabalho é disponibilizado sob a licença Creative Commons 4.0 BY-NC.



Referências

- Barnes-Holmes, D. (2000). Behavioral pragmatism: No place for reality and truth. *The Behavior Analyst*, 23(2), 191–202. <https://doi.org/10.1007/BF03392010>
- Borba, A., & Tourinho, E. Z. (2009). Usos do conceito de eventos privados à luz de proposições pragmatistas. *Estudos de Psicologia*, 14(2), 89-96. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2009000200001>
- Haack, S. (2009). The meaning of pragmatism: The ethics of terminology and the language of philosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofia*, 28(3), 9-29. <http://www.jstor.org/stable/43046783>
- Lopes, C. E., Laurenti, C., & Abib, J. A. D. (2018). *Conversas pragmatistas sobre comportamentalismo radical*. CRV.
- Malone, J. (2001). Ontology recapitulates philology: Willard Quine, pragmatism, and radical behaviorism. *Behavior and Philosophy*, 29, 63-74. <http://www.jstor.org/stable/27759418>
- Malone, J. (2004). Pragmatism and radical behaviorism: A response to Leigland. *Behavior and Philosophy*, 32(2), 313-315. <http://www.jstor.org/stable/27759489>
- Rakos, R. F. (1980). Toward cooperative behavior between pragmatic behaviorists and Marxist behaviorists: Philosophical, empirical, and social action considerations. *Behaviorists for Social Action Journal*, 2(2), 10-17. <https://doi.org/10.1007/BF03406139>
- Rocha, C. A. A., Leão, M. F. F. C., & Laurenti, C. (2016). A reassessment of pragmatism in Behavior Analysis: II. The world views of behavior analysis. *Revista Mexicana de Análisis de La Conducta*, 42(3), 260–274. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmac/article/view/58841>
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, relativism and truth: Philosophical papers*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998a). *Achieving our country: Leftist thought in twentieth-century America*. Harvard University Press.
- Rorty, R. (1998b). *Truth and progress: Philosophical papers III*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and social hope*. Penguin.
- Rorty, R. (2005). *Pragmatismo e política*. Martins Fontes.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as cultural politics*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2010). *An ethics for today*. Columbia University Press.
- Ruiz, M. R., & Roche, B. (2007). Values and the scientific culture of behavior analysis. *The Behavior Analyst*, 30(1), 1–16. <https://doi.org/10.1007/BF03392139>
- Skinner, B. F. (1968). *The technology of teaching*. Appleton Century-Crofts.
- Skinner, B. F. (1969). *Contingencies of reinforcement: A theoretical analysis*. Appleton-Century-Crofts.
- Skinner, B. F. (1973). *Beyond freedom and dignity*. Pelican Books. (Original publicado em 1971)
- Skinner, B. F. (1974). *About behaviorism*. Alfred. A. Knopf.
- Skinner, B. F. (1978). *Reflections on behaviorism and society*. Prentice-Hall.
- Skinner, B. F. (1979). Interview with B. F. Skinner. *Behaviorists for Social Action*, 2, 47-52.
- Skinner, B. F. (1980). *Notebooks*. Prentice-Hall.
- Skinner, B. F. (2005). *Walden two*. Macmillan. (Original publicado em 1948)
- Skinner, B. F. (2014). *Science and human behavior*. B. F. Skinner Foundation. www.bfskinner.org/newtestsite/wp-content/uploads/2014/02/ScienceHumanBehavior.pdf (Original publicado em 1953)
- Souza, J. C. (2005). Introdução aos debates Rorty & Habermas: Filosofia, pragmatismo e democracia. Em J. C. Souza (Org.), *Filosofia, racionalidade, democracia: Os debates Rorty & Habermas* (pp. 13-49). Editora UNESP.
- Tourinho, E. Z. (1996). Behaviorismo radical, representacionismo e pragmatismo. *Temas em Psicologia*, 4(2), 41-56. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1996000200004
- Tourinho, E. Z., & Neno, S. (2003). Effectiveness as truth criterion in behavior analysis. *Behavior and Philosophy*, 31, 63-80. <http://www.jstor.org/stable/27759447>
- Woo, E. (2007, 13 de Junho). Richard Rorty, 75; Professor embraced practical philosophy. *Los Angeles Times*. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2007-jun-13-me-rorty13-story.html>

Submetido em: 31/01/2021

Aceito em: 05/04/2021