

Comportamentalismo radical: Uma filosofia do presente

Radical behaviorism: A philosophy of the present

José Antônio Damásio Abib¹

[1] Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) | **Título abreviado:** Comportamentalismo radical e tempo | **Endereço para correspondência:** | **Email:** j.abib@terra.com.br | **doi:** org/10.18761/ivtd46454

Resumo: Declaramos neste ensaio que o comportamentalismo radical é uma filosofia do presente e defendemos essa declaração recorrendo a um período de vertiginosas transformações culturais que se estende da pré-modernidade à modernidade e à pós-modernidade. Concluímos sugerindo que o comportamentalismo radical é uma filosofia de um longo presente entre a modernidade e a pós-modernidade.

Palavras-chave: tempo, cultura, antropologia, comportamento.

Abstract: We declare in this essay that radical behaviorism is a philosophy of the present and we defend this declaration by drawing on a period of dizzying cultural transformations that extends from pre-modernity to modernity and post-modernity. We conclude by suggesting that radical behaviorism is a philosophy of a long present between modernity and postmodernity.

Keywords: time, culture, anthropology, behavior.

E esse presente com ar de outrora?

J. A. D. Abib. Livro de Quasnada

No intuito de elucidar relações entre o comportamentalismo radical, o tempo e a cultura, declaramos que o comportamentalismo radical é uma filosofia do presente, e que, como tal, será examinada, aqui, no contexto do debate envolvendo a modernidade e a pós-modernidade. Para começar esse exame perguntamos: o que é o tempo?

Sobre o tempo

Santo Agostinho deu esta resposta intrigante: “Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (1984, s. d. p. 304). Se nos contentássemos com essa resposta de Santo Agostinho não teríamos ideia do que significa filosofia do presente. Mas Santo Agostinho também disse que o tempo é o “presente das coisas passadas, presente das coisas presentes, presente das futuras” (p. 309). Como momento presente, como breve presente, que tem um pouco de passado e um pouco de futuro, difere do longo presente, das coisas passadas, das coisas presentes, das coisas futuras que “se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade” (Santo Agostinho, p. 304).

A resposta de Santo Agostinho contém um forte viés psicológico que consiste em relacionar os processos psicológicos da lembrança, da visão e da esperança, com, respectivamente, os presentes do passado, do presente e do futuro.

No rastro da resposta de Santo Agostinho entendemos por filosofia do presente a filosofia de um longo presente da presença de coisas que passaram, passam e passarão, mas que também ficaram, ficam e ficarão, que é impossível de ser conhecida: a totalidade das presenças do passado, do presente e do futuro. Isso, mesmo se essa totalidade se estreitar, pois nem todo passado, presente e futuro são presenças. Ainda assim, o volume de presenças é inimaginável.

Esse impedimento deveria ser suficiente para interditar esse texto, o que não fizemos porque concordamos com a máxima do célebre professor português, Agostinho da Silva, sobre o impossível: “Se

não apostares ao impossível, te saíra baixo o tiro ao possível” (da Silva, 2015, p. 37).

Dito isso, passamos a sondar um cenário concreto de filosofia do presente. Para tanto, vamos ouvir o que diz o comportamentalismo radical no contexto da trama conceitual tecida em torno dos conceitos de pré-moderno, moderno e pós-moderno.

Pré-moderno

O debate travado em torno do pré-moderno, moderno e pós-moderno envolve sentidos diversos desses termos. Kvale (1992a) afirma que o termo ‘pós-moderno’ tem três sentidos. Pode se referir à Idade pós-moderna chamada de ‘pós-modernidade’, bem como à cultura dessa Idade chamada de ‘pós-modernismo’, e, por fim, à reflexão filosófica sobre essa Idade e cultura chamada de ‘pensamento pós-moderno’. *Mutatis mutandis*, o mesmo pode-se dizer dos termos ‘moderno’ e ‘pré-moderno’.

O debate é vasto e a arte é longa porquanto versa sobre Idades, culturas e pensamentos distintos. Urge, portanto, darmos início a esta reflexão indagando qual terá sido o acontecimento seminal a inaugurar o moderno: o divisor de águas a separá-lo do pré-moderno. Os autores não chegam, contudo, a um consenso sobre o início do moderno. E se não sabemos quando se deu o início do moderno não sabemos também qual terá sido o acontecimento seminal que lhe deu início. Vejamos alguns exemplos. Santos (2000) escreve: “O projeto sociocultural da modernidade constituiu-se entre o século XVI e finais do século XVIII” (p. 78). Paz (1984) afirma que a Idade Moderna começa no final do século XVIII. Ferrater Mora (1984) diz que “Santo Agostinho tem sido chamado como o primeiro filósofo cristão, o primeiro homem moderno, o primeiro europeu” (p. 36). Ainda, de acordo com Ferrater Mora, o moderno tem seu início na Idade Média com a obra *Cidade de Deus* de Santo Agostinho. E Kumar (1997) declara que o moderno começa no Renascimento, observando ainda que a etimologia do termo *modernus* quer dizer ‘recentemente’, e que foi usada “em fins do século V d.C. como antônimo de *antiquus*” (p. 79).

A dificuldade de demarcar o início do moderno decorre, portanto, da dificuldade de demarcar

quando se deu a transição do antigo para o moderno. Essa situação persiste até que se perceba que a passagem do antigo para o moderno consiste em uma mudança na concepção de tempo. Com efeito, o antigo caracteriza-se pelo passado intemporal dos povos primitivos e pelo tempo circular das civilizações do Oriente, do Mediterrâneo e da América Pré-Colombiana. Segundo Paz (1984), no passado intemporal o passado não passa porque passa sempre e no tempo circular o passado passa porque não passa sempre. O passado intemporal é imitação imóvel da eternidade e o tempo circular é “imitação móvel da eternidade” (Platão, 1986, s.d. pp. 1138-1139). No tempo circular a eternidade não se revela de uma vez, como no passado intemporal, mas aos poucos, através de uma revelação circular que será, por sua vez, negada pelo cristianismo.

Cristianismo

Com o advento do cristianismo, mais especificamente com a obra de Santo Agostinho, surge a narrativa cristã, e com ela o tempo linear e a negação do tempo circular. A narrativa cristã começa com a criação, o pecado original, a queda, a culpa, a vergonha, desenvolve-se com o primeiro Advento de Cristo e termina com o Segundo Advento de Cristo, quando ele encerrará o reino temporal do pecado, e dará início ao reino eterno de justiça e paz, bem como ao Juízo Final no qual condenará os maus e libertará os bons para viverem no reino eterno.

A narrativa cristã é uma metanarrativa. Ela tem dois tempos: o tempo cronológico e o tempo teleológico. Temos, então, duas modalidades de narrativa: a narrativa como tempo cronológico e a narrativa como tempo teleológico. Como tempo cronológico ela se move do passado para o futuro, desdobra-se, portanto, da queda ao Primeiro Advento e daí ao Segundo Advento. Como tempo teleológico ela se move do futuro para o passado, desdobra-se, portanto, a partir do Segundo Advento, recapitulando-se os eventos que já aconteceram, excluindo-se aqueles que não conduzem ao Segundo Advento, como viver no pecado da cidade terrena, e incluindo-se aqueles que conduzem ao Segundo Advento, como viver de acordo com os mandamentos da Cidade Celeste. A con-

cepção de tempo persiste como imagem móvel da eternidade, mas, agora, a eternidade seria revelada através do desenvolvimento da cidade terrena na direção da Cidade de Deus, ou seja, como tempo linear tramado na relação do tempo cronológico com o tempo teleológico.

Vale a pena ler este longo trecho de Kumar (1997):

O cristianismo não só privilegia a história humana, mas também a dimensão futura dessa história. Adota uma visão escatológica da história [doutrina das coisas que devem acontecer no fim dos tempos, no fim do mundo]. Toda a história é interpretada do ponto de vista de seu fim ou consumação final, tudo mais é preparação ou espera. A ligação entre passado presente e futuro não é simplesmente cronológica, mas ainda mais importante, [é] teleológica. É a redenção final da humanidade, através de Cristo, que confere sentido à história humana, com todas as suas vicissitudes e aparentes obscuridades. Essa opinião cria uma perspectiva peculiar do passado. O passado, como parte do tempo, obtém significado apenas de modo retrospectivo, através de suas contribuições ao futuro. O passado não é neutro, tampouco tem qualquer valor em si e para si mesmo. A história, disse Agostinho, desenvolve-se “à sombra do futuro”. (p. 81)

A metanarrativa cristã é história universal, é uma grande narrativa, refere-se à humanidade em sua totalidade (Ferrater Mora, 1984). Como disse Ferrater Mora, Santo Agostinho foi o primeiro filósofo do mundo ocidental a conceber uma história universal, e por essa razão ele é considerado o primeiro homem moderno e o primeiro europeu.

A partir do cristianismo estavam dadas as condições para a constituição de uma tensão entre o tempo da cidade terrena, o tempo narrativo, e o tempo da Cidade de Deus, o tempo da metanarrativa cristã, que Kumar (1997) credita especificamente a Agostinho: “O efeito dos ensinamentos de Agostinho foi uma profunda desvalorização do tempo secular em relação ao tempo sagrado” (p. 83). Levaria ainda um longo tempo até que essa desvalorização começasse a se inverter.

Luzes nesse sentido acendem-se no Renascimento com a retomada do interesse dos antigos pela cidade terrena, em detrimento do interesse medieval pela Cidade de Deus, que foi de fundamental importância para a secularização da concepção cristã do tempo. Mas o Renascimento caracteriza-se, também, por aspectos pré-modernos, preservando, por exemplo, o elo da cidade terrena com o tempo circular. Essa tensão levou Kumar (1997) a afirmar, taxativamente, que “enquanto persistisse essa situação não poderia haver um autêntico conceito de modernidade” (p. 90).

Moderno

Um autêntico conceito de modernidade vem à tona não só quando a Cidade de Deus e o tempo circular são deslocados pela cidade terrena e pelo tempo linear, mas também quando os tempos cronológico e teleológico se voltam para o progresso e não mais para a salvação na Cidade de Deus, quando, enfim, a Cidade de Santo Agostinho seculariza-se.

Segundo Kumar (1997), a modernidade rompe completamente com o passado, bem como busca um novo começo. É como se o *Angelus Novus* de Paul Klee alçasse um voo definitivo para o futuro e perdesse completamente de vista o passado, onde se acumulam mortos e vencidos, que ele gostaria de acordar, mas que não pode porquanto vem uma tempestade do paraíso que lhe abre as asas tão fortemente que ele não consegue mais fechá-las, impedindo-o irreversivelmente para o futuro, para o qual está de costas, enquanto diante de si acumulam-se catástrofes e ruínas.

Em seu famoso comentário do *Angelus Novus* de Paul Klee, Benjamin (1986) diz que a tempestade que vem do paraíso é o progresso, mas que no rastro dessa tempestade desencadeia-se outra tempestade a que, diríamos, vem do inferno, a barbárie, as ruínas, os mortos, os vencidos. Em busca de uma expressão lapidar diríamos que a modernidade nasce sob o signo do paraíso e do inferno, ou simplesmente, do progresso e da barbárie.

Aí está a modernidade representada pela secularização da cidade cristã, pela ruptura completa com o passado, pelo *Angelus Novus* de Paul Klee, que pode ser enriquecida por uma apreciação refe-

rente à razão, e outra referente a valores. Com efeito, Paz (1984) declara que circula na modernidade uma razão fundacional que valoriza a unidade, o homogêneo, a identidade e uma razão crítica que valoriza a pluralidade, o heterogêneo, a alteridade. A primeira finca alicerces e busca a verdade, a segunda demole alicerces e transforma a verdade em crítica. Há, portanto, do ponto de vista da razão, uma modernidade fundacional e uma modernidade crítica. Do ponto de vista dos valores, a modernidade fundacional é clássica e a modernidade crítica é romântica. Isso quer dizer que elas abraçam os seguintes valores nas palavras de Rosenfeld e Guinsburg (1978):

É possível assinalar em oposição ao estilo clássico, alguns componentes fundamentais da criação romântica. Se num [clássico] prevalece a serenidade, a ordem, o equilíbrio, a harmonia, a objetividade, a ponderação, a disciplina, agora predomina, segundo Croce, a efusão violenta de efeitos e paixões, as dissonâncias, a desarmonia em vez da harmonia. O subjetivismo radical derrama-se incontido . . . na auto-expressão do artista. O ímpeto irracional, o gênio original e a exaltação dionisíaca sobrepõem-se à contenção, à disciplina apolínea da época anterior [classicismo]. Prepondera o elemento noturno, algo de selvagem e também de patológico, uma inclinação profunda para o mórbido, a ponto de Goethe ter defendido o classicismo como aquilo que é sadio e ter visto no romantismo a encarnação do que é doentio. (p. 268)

O que é, então, a modernidade? Paz (1984) responde dizendo que é a “primeira época que exalta a mudança e a transforma em seu fundamento. Diferença, separação, heterogeneidade, pluralidade, novidade, evolução, desenvolvimento, revolução, história – todos esses nomes condensam-se em um: futuro” (p. 34). É o que Baudelaire (1988/s.d.) também diz: “A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável” (p. 174). É o que, enfim, disse “o romancista francês Stendhal”, que o romantismo era “*o belo ideal moderno*” (Kumar, 1997, p. 98). Esses autores definem modernidade em termos da segunda modernidade: a modernidade da

razão crítica e da razão romântica, precisamente o que será chamado de pós-modernidade. Por quê?

Pós-moderno

Com três assertivas sucintas, Lyotard (1987) define o pós-moderno. A primeira diz que o pós-moderno “não é o modernismo no seu estado terminal, mas no seu estado nascente” (p. 24). A segunda declara que o pós-moderno “faz certamente parte do moderno” (p. 24). A terceira afirma que “uma obra só pode tornar-se moderna se primeiro for pós-moderna” (p. 24).

O que é, então, o pós-moderno? É uma crítica que visa apontar e corrigir os pontos fracos da obra para que ela possa cumprir com sua tarefa de elevar a alturas vertiginosas a tradição de ruptura gestada pela segunda modernidade. Daí que uma obra só possa tornar-se moderna se primeiro for pós-moderna, se primeiro atender as demandas de uma sabatina centrada nos valores românticos e na razão crítica: uma razão cética que suspeita “de tudo o que é recebido, mesmo da véspera” (Lyotard, 1987, p. 24).

Apoiado nessa crítica radical que submete a obra a uma sabatina pós-moderna, Lyotard (1987) prossegue com sua definição de pós-moderno referindo-se à ruptura de duas metanarrativas, uma no campo da arquitetura moderna outra no campo do projeto sócio-político de emancipação social e individual que seria estimulado pelo progresso. Lyotard escreve que, segundo Portoghesi, a ruptura pós-moderna do Movimento Moderno em arquitetura “consiste na revogação da hegemonia concedida à geometria euclidiana” (p. 93). Isso significa dizer que: A arquitetura pós-moderna encontra-se condenada a engendrar uma série de pequenas modificações num espaço herdado da modernidade e a abandonar uma reconstrução global do espaço habitado pela humanidade (Lyotard, pp. 93-94).

Com respeito ao progresso, aqui está o que Lyotard (1987) redige:

Depois destes dois últimos séculos, tornámo-nos mais atentos aos signos que indicam um movimento contrário. Nem o liberalismo, econômico ou político, nem os diversos marxismos saem destes dois séculos sangrentos sem

incorrerem na acusação de crime contra a humanidade . . . Depois de Theodor Adorno usei o termo “Auschwitz” para significar quanto a matéria da história ocidental recente parece inconsistente relativamente ao projeto “moderno” de emancipação da humanidade. (pp. 95-96)

Doravante a arquitetura pós-moderna e o projeto sócio-político pós-moderno terão de lidar com pequenas narrativas, com narrativas locais, lembrando-se do nome maldito que Lyotard (1987) deu à tempestade que vem do paraíso. Há, contudo, um sério obstáculo.

Pluralismo

Skinner (1990) comenta que “uma cultura prepara um grupo somente para o mundo que se assemelhe ao mundo em que a cultura evoluiu” (p. 1207), bem como considera que essa situação “é a fonte de nossa preocupação atual com o futuro de uma Terra habitável” (p. 1207). Ou seja, as culturas estão formando pessoas incapazes de compreender outros mundos.

Nessa afinidade com uma visão de mundo pluralista, Skinner (1971, 1990) promove um encontro do comportamentalismo radical com a crítica pós-moderna, lembrando que uma visão de mundo pluralista não é uma visão de mundo relativista, ou seja, não significa:

Que os homens vivam enclausurados em sua própria época ou cultura, isolados em uma câmara sem janelas e, conseqüentemente, incapazes de compreender outras sociedades e períodos cujos valores podem ser muito diferentes dos seus, e que eles podem considerar estranhos ou repugnantes (Berlin, 1991, p. 60).

A visão de mundo pluralista de Skinner não passa pela lógica binária do moderno: não se trata de escolher entre o singular e o plural. O que acontece é que na modernidade a grande semelhança (a grande narrativa) ocupava o centro de uma discussão que ofuscava as pequenas semelhanças (as pequenas narrativas), e na visão de mundo de Skinner, o plural não é marginal, não habita as margens de uma grande semelhança, abstrata, presumi-

da e vaga. Ao contrário, o plural passa a ser o ponto de partida para compreender diferenças, bem como para encontrar eventuais semelhanças pontuais que possam aproximar os participantes de comunidades verbais, e assegurar, desse modo, uma unidade conquistada no embate das diferenças.

Disso depreende-se que as narrativas locais do pluralismo são conversáveis, o que difere significativamente das narrativas relativistas, que se fecham em copas, que não são conversáveis, ou pior, que bebem do veneno do ódio ao diferente. Vingue esse ódio e seremos como um pêndulo a oscilar entre o fracasso de nossas grandes narrativas e o fracasso de nossas pequenas narrativas, daí a urgência da educação de nossa sensibilidade ao outro, de uma educação que seja capaz de preparar as pessoas para compreender mundos diferentes dos mundos em que foram preparadas para viver.

Comunidades verbais

Encontra-se em Skinner (1971) uma crítica à metanarrativa do progresso ou ao desenvolvimento em direção ao melhor. De acordo com Abbagnano (2000), o conceito de desenvolvimento remonta a Aristóteles e significa, inicialmente, “movimento em direção ao melhor” (p. 241). Abbagnano prossegue dizendo que esse significado otimista se associou ao conceito de progresso da filosofia do século XIX e que seu sinônimo mais próximo é evolução. Mas, então, Skinner (1971) faz esta pergunta crucial: “A evolução de uma cultura é ‘progresso’? Qual é seu objetivo?” (p. 138).

De acordo com a metanarrativa do progresso todos os aspectos da realidade evoluem. O universo, a Terra, a sociedade, o governo, as artes, a ciência, o ser humano progride com o objetivo de melhorar. Provavelmente essa seria a resposta que os evolucionistas dariam ao psicólogo norte-americano. Mas Skinner (1971) observa que o conceito de desenvolvimento envolve a metáfora do crescimento, a ideia de que os estágios posteriores de desenvolvimento são melhores do que os estágios anteriores. Skinner ilustra sua crítica a essas ideias com um exemplo irônico. Passando-lhe a palavra: “Ninguém está ansioso para tornar-se senil, a pessoa madura gostaria de ter o seu desenvolvimento

interrompido ou estabilizado; daquele ponto em diante ela não se importaria de ser uma retardada” (p. 141). E então arremata categórico: “É um erro supor que toda mudança é crescimento” (p. 141). Isso significa dizer que nem toda mudança é progresso, que também há regressos. Portanto, é prudente evitar leituras maniqueístas, pois o progresso pode trazer consigo sua bagagem insuportável de barbárie, e o regresso pode ser o retorno a um inferno com menos vítimas, destroços e ruínas.

Skinner (1971) ressalta, ainda, o uso preconceituoso do conceito de maturidade. Em suas palavras:

Chamamos algumas culturas subdesenvolvidas ou imaturas em contraste com outras que chamamos “avançadas”. Mas trata-se de uma forma grosseira de xenofobismo querer dizer com isso que qualquer governo, religião, ou sistema econômico é maduro. (pp. 141-142)

As metanarrativas estão fadadas ao insucesso na exata medida em que não contemplam a pluralidade das comunidades verbais, isto é, os lugares de onde falam e agem os diferentes, e que, por essa razão, são deslocadas na pós-modernidade por pequenas narrativas, ou por narrativas locais. Na linguagem do comportamentalismo radical isso significa dizer que a ideia de uma comunidade verbal universal é deslocada por uma pluralidade de comunidades verbais, como, por exemplo, as comunidades verbais feministas, pacifistas, ecológicas etc.

Neutralidade binária

Além do esvaziamento de metanarrativas e do compromisso com uma visão de mundo pluralista, o pós-moderno consiste também em sondar categorias que sejam neutras com relação às oposições binárias ou às dicotomias modernas.

Já faz bastante tempo até que Merleau-Ponty (1942/1975) disse que a noção de comportamento é neutra com relação às distinções clássicas do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’. Essa neutralidade teria sido, contudo, prejudicada por Watson, porque nele, “a negação da consciência como ‘realidade interior’ se faz segundo a antinomia clássica em proveito da fisiologia” (pp. 30-31). E que: “o que

há de sadio e de profundo nesta visão do comportamento – isto é, a visão do homem como debate e “explicação” perpétua com um mundo físico e com um mundo social – se encontra comprometido por uma filosofia indigente” (p. 31).

A crítica de Merleau-Ponty a Watson não pode ser estendida a Skinner, haja vista que desde a década de 1950, ao menos, ele critica as teorias comprometidas com a antinomia clássica do mentalismo e do fisiologismo. Em seu texto seminal (1950/1968), ele se pergunta se as teorias da aprendizagem são necessárias. Sua resposta é uma crítica contundente às teorias reais-mentais, reais-neurofisiológicas, conceituais-mentais, conceituais-neurofisiológicas. A crítica que ele dirige a todas elas “é que recorrem a níveis de explicação do comportamento que são diferentes do nível em que o comportamento é observado” (Abib, 1997, p. 59). Em 1989, ele define o comportamentalismo radical passando ao largo da antinomia clássica. Vamos ouvi-lo?

Eu não acredito que cunhei o termo *comportamentalismo radical*, mas quando me perguntam o que eu entendo por isso eu sempre digo “a filosofia de uma ciência do comportamento tomada como um assunto por si mesmo à parte de explicações internas, mentais ou *fisiológicas*”. (p. 122)

Essa definição de comportamentalismo radical é crucial para proteger o comportamento de ser mera expressão do fisiologismo ou do mentalismo, liberando-o, desse modo, para ser estranhamento com o mundo, relação visceral com o mundo, como Skinner (1957) disse em uma passagem famosa: “Homens agem sobre o mundo, transformam o mundo, e são, por sua vez, transformados pelas consequências de suas ações” (p. 1). Dissemos em outro lugar que nessa relação:

As ações entranham-se no mundo, e o mundo entranha-se nas ações. Essa relação é *interna*: nem a ação nem o mundo existem previamente um ao outro para, só então, serem colocados em relação. Longe da relação desentranhada, longe da relação externa, a ação só existe em relação com o mundo, e o mundo só existe em relação com a ação (Lopes, Laurenti, & Abib, 2018, p. 35).

Kvale (1992b) pergunta se não é contraditório chamar a psicologia moderna de pós-moderna. Trata-se de uma pergunta que pertence à lógica binária, da qual o psicólogo norueguês não só está, naturalmente ciente, bem como disso dá prova cabal, quando escreve: “Pós-moderno versus moderno” (Kvale, 1992a, p. 7) como tópico a ser investigado, e em seguida redige: “Opor o pós-moderno ao moderno envolve uma dicotomia que é contrária ao movimento pós-moderno de ir além de oposições binárias” (Kvale, p. 7). O comportamentalismo radical é um estar entre a modernidade e a pós-modernidade, o que afinal, não deixa de ser bastante razoável que uma filosofia que foi e é testemunha de duas épocas seja palco de tantas afinidades tanto com o moderno quanto com o pós-moderno.

Essas afinidades envolvem, de um lado, ideias filosóficas modernas, ideias poderosas, como por exemplo, determinismo, positivismo, mecanicismo, naturalismo e, de outro lado, ideias filosóficas pós-modernas, ideias também poderosas, como por exemplo, indeterminismo, probabilismo, pragmatismo, relacionismo, selecionismo, contingência de três termos, contextualismo, anti-representacionismo (Abib, 1982, 1985, 1999; Carrara, 2015; Dittrich, 2004; Laurenti, 2004, 2009, 2012; Lopes, 2006, Lopes, Laurenti & Abib, 2018; Moxley, 1999, 2001; Zilio, 2013).

Esse estar entre a modernidade e a pós-modernidade, esse horizonte tenso, certamente levou Moxley (1999, 2001) a declarar que há dois Skinner, um moderno outro pós-moderno ao fazer este importante comentário:

Os pontos de vista do Skinner moderno e pós-moderno sobrepõem-se consideravelmente, justo quando o desenvolvimento histórico do modernismo e do pós-modernismo também se sobrepõe consideravelmente, mas a tendência total dos pontos de vista de Skinner é claramente pós-moderna, justamente quando a tendência histórica é pós-moderna (Moxley, 1999, p. 121)

Embora de um modo um tanto mecânico, Moxley está inscrevendo a obra de Skinner no contexto da cultura. Está dizendo que a obra é expressão da cultura, o que é verdade, mas é preciso dizer também que a cultura é expressão da obra,

como dissemos em outro lugar: “Quando se lê um livro como *Os princípios de psicologia* (James), ou *Fundamentos de psicologia* (Wundt), está-se diante de obras que foram geradas por visões de mundo e que ao mesmo tempo são leituras introdutórias a tais visões” (Abib, 2009, p. 204).

Conclusão

O debate sobre o moderno e o pós-moderno no comportamentalismo radical não é um debate sobre a verdade ou sobre a verdadeira realidade. É isto sim, um debate sobre duas visões de mundo: a visão de mundo da modernidade e a visão de mundo da pós-modernidade. Estamos, portanto, no território da cultura e o debate sobre essas duas visões ganha uma dimensão antropológica. Nesse sentido, a obra de Skinner é, por um lado, expressão da cultura da modernidade e da pós-modernidade e, por outro lado, uma introdução a essas duas culturas: uma filosofia do presente, de um longo presente, atenta a este admirável comentário de Kolakowski (1990) sobre filosofia:

Num dado momento, porém, os filósofos têm que encarar e lutar contra um fato simples, doloroso e inegável: entre as questões que sustentaram a vida da filosofia europeia por dois milênios e meio, nenhuma foi resolvida satisfatoriamente; todas elas permanecem ou controversas ou invalidadas por decreto dos filósofos. (p. 7-8)

Por exemplo, “ser um nominalista ou antinomialista hoje”, prossegue Kolakowski, “é culturalmente e intelectualmente tão possível quanto no século XII” (p. 8).

O longo presente filosófico da filosofia do comportamentalismo radical é uma expressão do longo presente filosófico da filosofia, que não sabemos onde termina: se é que termina, mas termine ou não termine, refletir sobre o presente é refletir sobre o passado, ou seja, é refletir sobre um longo presente.

Referências

- Abbagnano, N. (2000). *Dicionário de filosofia* (A. Bosi, Trad.). Martins Fontes.
- Abib, J. A. D. (1982). Skinner, materialista metafísico? “Never mind, no matter”. In B. P. Junior (Org.). *Filosofia e comportamento* (pp. 92-109). Brasiliense.
- Abib, J. A. D. (1985). *Skinner, naturalismo e positivismo*. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, USP.
- Abib, J. A. D. (1997). *Teorias do comportamento e subjetividade na psicologia*. Editora da UFSCar.
- Abib, J. A. D. (1999). Behaviorismo radical e discurso pós-moderno. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 15(3), 237-247. <https://doi.org/10.1590/S0102-37721999000300007>
- Abib, J. A. D. (2009). Epistemologia pluralizada e história da psicologia. *Scientiae Studia*, 7(2), 195-208. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662009000200002>
- Agostinho, S. (1984). *Confissões* (J. O. Santos & A. A. de Pina, Trans.). Livraria Apostolado da Imprensa. (Originalmente publicado em s.d.).
- Baudelaire, C. (1988). *A modernidade de Baudelaire* (S. Cassal, Trad.). Paz e Terra. (Originalmente publicado em s.d.).
- Benjamin, W. (1986). *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura* (S. P. Rouanet, Trad.). Editora Brasiliense.
- Berlin, I. (1991). *Limites da utopia* (V. L. Siqueira, Trad.). Companhia das Letras.
- Carrara, K. (2015). *Uma ciência sobre coisa alguma: Relações funcionais, comportamento e cultura*. Cultura Acadêmica.
- Da Silva, A. (2015). *Citações e pensamentos de Agostinho da Silva*. Casa das Letras.
- Dittrich, A. (2004). *Behaviorismo radical, ética e política: Aspectos teóricos do compromisso social*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, UFSCar.
- Ferrater Mora, J. (1984). *Cuatro visiones de la historia universal*. Alianza Editorial.
- Kolakowski, L. (1990). *Horror metafísico* (A. D. P. C. Castro, Trad.). Papyrus.
- Kumar, K. (1997). *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: Novas teorias sobre o mundo con-*

- temporâneo* (R. Jungmann, Trad.). Jorge Zahar Editor.
- Kvale, S. (1992a). Introduction: From the archaeology of the psyche to the architecture of cultural landscape. In S. Kvale (Org.). *Psychology and postmodernism* (pp. 1-16). SAGE Publications.
- Kvale, S. (1992b). Postmodern psychology: A contradiction in terms? In S. Kvale (Org.). *Psychology and postmodernism* (pp. 31-57). SAGE Publications.
- Kvale, S. (1992b). Postmodern psychology: A contradiction in terms? In S. Kvale (Org.). *Psychology and postmodernism* (pp. 31-57). SAGE Publications.
- Laurenti, C. (2004). *Hume, Mach e Skinner: A explicação do comportamento*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, UFSCar.
- Laurenti, C. (2009). *Determinismo, indeterminismo e behaviorismo radical*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, UFSCar.
- Laurenti, C. (2012). O lugar da análise do comportamento no debate científico contemporâneo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 28(3), 367-376. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722012000300012>
- Lopes, C. E. (2006). *Behaviorismo radical e subjetividade*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. UFSCar.
- Lopes, C. E, Laurenti, C. & Abib, J. A. D. (2018). *Conversas pragmatistas sobre comportamentalismo radical*. Editora CRV.
- Lyotard, J-F. (1987). *O pós-moderno explicado às crianças* (T. Coelho, Trad.). Publicações Dom Quixote.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *A estrutura do comportamento* (J. de A. Corrêa, Trad.). Interlivros. (Originalmente publicado em 1942).
- Moxley, R. A. (1999). The Two Skinners, modern and postmodern. *Behavior and Philosophy*, 27(2), 97-125. <http://www.jstor.org/stable/27759395>
- Moxley, R. A. (2001). The modern/postmodern context of Skinner's selectionist turn in 1945. *Behavior and Philosophy*, 29, 121-153. <http://www.jstor.org/stable/27759423>
- Paz, O. (1984). *Os filhos do barro* (O. Savary, Trad.). Nova Fronteira.
- Platão (1986). *Timeu, o de la natureza* (F. Samaranch, Trad.). Aguilar. (Originalmente publicado em s. d.).
- Rosenfeld, A., & Guinsburg, J. (1978). Romantismo e classicismo. In J. Guinsburg (Org.). *O romantismo* (pp. 261-274). Perspectiva.
- Santos, B. de S. (2000). *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. Cortez Editora.
- Skinner, B. F. (1957). *Verbal behavior*. Appleton-Century-Crofts.
- Skinner, B. F. (1968). Are theories of learning necessary? In A. C. Catania (Org.). *Contemporary research in operant behavior* (pp. 4-21). Scott, Foresman and Company. (Originalmente publicado em 1950).
- Skinner, B. F. (1969). *Contingencies of reinforcement*. Appleton-Century-Crofts.
- Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. Alfred A. Knopf.
- Skinner, B. F. (1989). *Recent issues in the analysis of behavior*. Merill Publishing Company.
- Skinner, B. F. (1990). Can psychology be a science of mind? *American Psychologist*, 45 (11), 1206 -1210. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.45.11.1206>
- Zilio, D. (2013). *Análise do comportamento e neurociência: Em busca de uma possível síntese*. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. USP.

Histórico do Artigo

Submetido em: 27/04/2022

Aceito em: 28/04/2022

A convite de: Marcelo V. Silveira