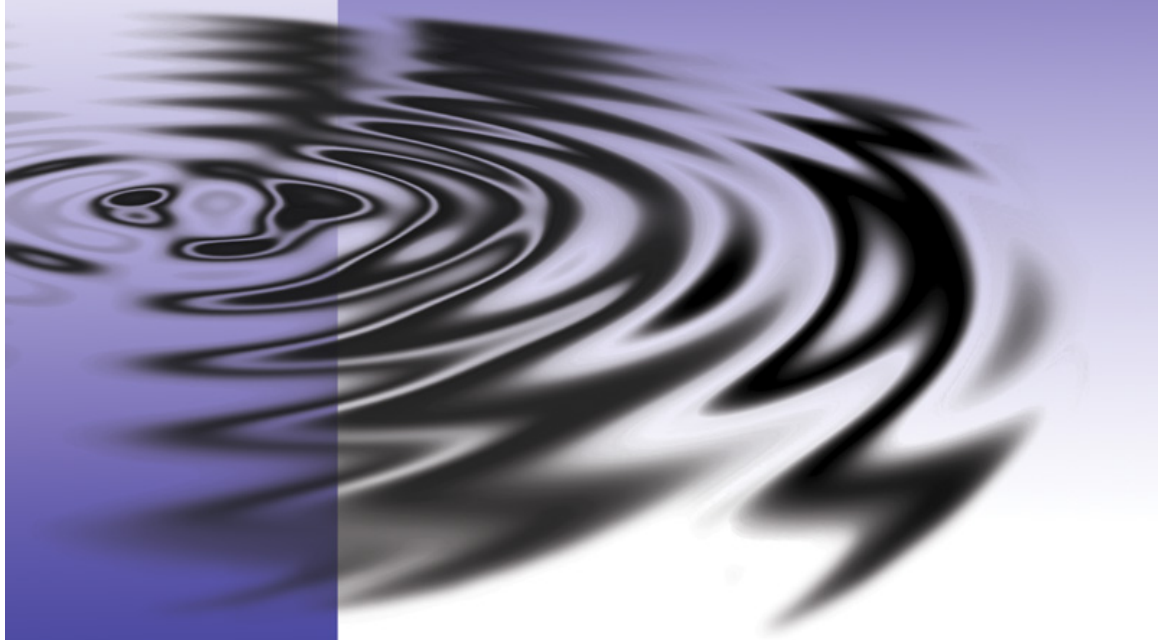


1

Revista  
PSICOLOG

Ano 1 Vol. 1



INSTITUTO  
DE ESTUDOS  
DO COMPORTAMENTO

[www.psicolog.com.br](http://www.psicolog.com.br)

**Revista Psicolog**  
**Volume 1 Número 1**

Editores

Carlos Henrique da Costa Tucci e Andreza Cristiana Ribeiro

Ribeirão Preto - SP - Brasil 2008

# O problema da “justificação racional de valores” na filosofia moral skinneriana

Alexandre Dittrich<sup>1</sup>

<sup>1</sup>UFPR  
Curitiba - PR - Brasil.

aledittrich@ufpr.br

**Resumo.** *Este artigo visa: 1) abordar, de um ponto de vista behaviorista radical, o problema da “justificação racional de valores”; 2) a partir da abordagem desse problema, oferecer algumas sugestões sobre como os behavioristas radicais podem se posicionar diante de debates éticos e políticos. Argumenta-se que, de um ponto de vista behaviorista radical, valores não podem ser justificados, pelo menos em termos lógicos: a única justificativa possível remete à história de seleção do comportamento por suas conseqüências de quem defende certos valores. A despeito disso, argumenta-se que debates éticos e políticos não devem ser meramente desprezados. Ainda que isso não esgote tais debates, cabe àqueles que deles tomam parte – e em especial, aos behavioristas radicais – apontar tão claramente quanto possível os objetivos que buscam produzir.*

*Palavras-chave: behaviorismo radical; ética; filosofia moral; B. F. Skinner*

## Introdução

Desde Sócrates, a filosofia moral entende como sendo uma de suas principais tarefas justificar racionalmente a adoção de valores, sejam eles quais forem. Este texto tem dois objetivos: 1) abordar, de um ponto de vista behaviorista radical, o problema da “justificação racional de valores”; 2) a partir da abordagem desse problema, oferecer algumas sugestões sobre como os behavioristas radicais podem se posicionar diante de debates éticos e políticos.

Tratemos do primeiro problema. Eis a pergunta que queremos responder: é possível, de um ponto de vista behaviorista radical, justificar racionalmente os valores que adotamos (quaisquer que sejam)? Começemos apontando alguns pressupostos via de regra sustentados pela filosofia moral tradicional: 1) valores fazem parte de um uni-

verso mental à parte do comportamento (e, ainda mais, *determinam* o comportamento); 2) valores são escolhidos por agentes livres para adotá-los ou rejeitá-los; 3) a justificação de valores depende de argumentação lógica.

Não é difícil perceber que o behaviorismo radical discorda frontalmente de todas essas afirmações. Em primeiro lugar, para o behaviorismo radical, valores não estão em nossas mentes. O que chamamos de valores são conseqüências do nosso comportamento: são os objetos ou eventos que chamamos de “bons” ou “ruins” – e, de acordo com Skinner, “fazer um julgamento de valor chamando algo de bom ou ruim é classificá-lo em termos de seus efeitos reforçadores” (1971b, p. 105). Em segundo lugar, o behaviorismo radical questiona a autonomia normalmente atribuída aos agentes morais (Skinner, 1971b).

Resta-nos a terceira questão: é possível justificar valores, sejam eles quais forem? “Justificar”, em sua definição tradicional, é dar razões para algo. Se afirmo que a felicidade deveria ser o principal objetivo das ações humanas, minha afirmação não basta – seria preciso oferecer razões que a apoiem.

Lembre-mos que valores são conseqüências de nosso comportamento. Poderíamos oferecer algum subsídio que permita-nos afirmar, de forma inequívoca, que uma conseqüência (ou conjunto de conseqüências) que buscamos produzir é melhor do que uma outra conseqüência (ou conjunto de conseqüências) qualquer? Da perspectiva behaviorista radical, a resposta é não. Não há nenhuma forma de justificar a adoção de um valor – pelo menos não de modo que nos permita afirmar que aquele valor é o único que devemos promover, ou que ele é indiscutivelmente melhor do que qualquer outro valor. A “justificação” final para a adoção de um valor é sempre de ordem histórica: se eu persigo ou defendo este ou aquele valor (ou conjunto de valores), faço isso em função de minha história comportamental.

A sobrevivência das culturas figura, na obra de Skinner (1953/1965; 1971b), como um valor fundamental: um objetivo que deve ser promovido em detrimento de qualquer outro, (ainda que possa ser conjugado a outros valores)<sup>1</sup> Afirmar que Skinner promove a sobrevivência das culturas como valor fundamental equivale tão-somente a afirmar que ele busca persuadir sua audiência a comportar-se de formas que, provavel-

mente, contribuirão para tal conseqüência. Contudo, se perguntarmos a Skinner como ele justifica a adoção deste valor, ele responderá da seguinte forma: “Não me pergunte por que eu quero que a humanidade sobreviva. Eu posso lhe dizer o porquê apenas no sentido em que o fisiólogo pode lhe dizer porque eu quero respirar” (1956/1972b, p. 36).

Essa passagem pode ser interpretada da seguinte forma: “Não pergunte a mim, *enquanto suposto agente moral autônomo*, por que eu quero que a humanidade sobreviva. Eu posso responder o porquê apenas recorrendo à história de seleção de meu próprio comportamento por suas conseqüências – assim como o fisiólogo recorrerá à história seletiva de minha espécie pra explicar porque eu, enquanto membro da espécie, quero respirar”. Dito de outra forma: não há nada além de nossa história (filogenética, ontogenética e cultural) que permita-nos justificar os valores que defendemos. Que parte dos membros de uma cultura tenha seu comportamento reforçado (como Skinner) por eventos que indiquem possível aumento nas chances de sobrevivência dessa cultura é um resultado das próprias contingências atuantes no terceiro nível seletivo. Se essas contingências favorecem culturas que promovem sua própria sobrevivência, é previsível que o planejamento explícito de práticas que a promovam (por membros da cultura que “levam o futuro em consideração”) também seja favorecido, visto tornar a cultura mais eficiente (isto é, mais apta a sobreviver)<sup>2</sup> Presumivelmente, é isso que leva Skinner a concluir que “a sobrevivência não é um critério o qual nós sejamos livres para aceitar ou rejeitar” (Skinner, 1955/1972a,

<sup>1</sup>Desenvolvemos este tema em trabalhos anteriores (Dittrich, 2003; 2004a; 2004b; Dittrich Abib, 2004; Dittrich, 2006). O último trabalho destaca algumas dificuldades decorrentes da subordinação de outros valores (secundários) à sobrevivência das culturas.

<sup>2</sup>Contudo, a “intencionalidade” não é uma característica necessária das práticas culturais. Mesmo a existência de práticas “intencionais” explica-se seletivamente: “As pessoas não observam determinadas práticas para que o grupo tenha maior probabilidade de sobreviver; elas as observam porque grupos que induziram seus membros a fazê-lo sobreviveram e transmitiram tais práticas” (Skinner, 1981/1984a, p. 479).

p. 22), e que “quer gostemos disso ou não, a sobrevivência é o critério final” (Skinner, 1956/1972b, p. 36). Se práticas culturais são, de fato, selecionadas por seu valor de sobrevivência, pouco importa se consideramos a sobrevivência um valor discutível: culturas sobreviverão ou perecerão, a despeito de qualquer discussão que possamos empreender.

Pouco depois, porém, Skinner afirma: “Podemos, no entanto, apontar várias razões pelas quais as pessoas deveriam estar, agora, preocupadas com o bem de toda a humanidade. Os grandes problemas do mundo são agora globais. Superpopulação, o esgotamento de recursos, a poluição do ambiente e a possibilidade de um holocausto nuclear – estas são as consequências não-tão-remotas de nossos cursos de ação atuais” (1971b, pp. 137-138).

A única “boa razão” para que alguém promova a sobrevivência de sua cultura (ou da humanidade), ao que parece, é a própria perspectiva de que sua cultura (ou a humanidade) sobreviva. Essa não é, na verdade, uma “boa razão” – no sentido de que não é uma razão suficientemente persuasiva, como admite Skinner: “Apontar para consequências não é suficiente. Precisamos arranjar contingências sob as quais as consequências tenham um efeito. Como podem as culturas do mundo fazer com que essas possibilidades aterrorizantes afetem o comportamento de seus membros?” (1971b, p. 138). O planejamento cultural proposto por Skinner refere-se, exatamente, ao controle de práticas culturais (através das contingências de reforço que as integram) orientado por previsões sobre seu possível valor de sobrevivência para as culturas. Se a simples menção da possibilidade do fim de todas as culturas não é suficiente para que façamos algo a respeito, o planejamento cultural é absolutamente necessário.

Permanece, contudo, o fato de que não pode haver, pelo menos em termos lógicos, qualquer justificativa absoluta para a adoção da sobrevivência das culturas enquanto valor. Em alguns momentos, Skinner torna clara sua rejeição a este tipo de justificativa: “Não podemos responder a tais questões [sobre valores] apontando para absolutos. Não há verdade absoluta em julgamentos de valor. Ninguém possui esse tipo de verdade ou pode responder questões apelando a ela” (Skinner, 1971a, p. 547); “Seria um erro . . . tentar justificá-las [práticas culturais com valor de sobrevivência] em qualquer sentido absoluto. Não há nada fundamentalmente certo na sobrevivência de uma cultura, como não há nada fundamentalmente certo no conjunto de características que define uma espécie” (p. 550).

Portanto, à questão que nos dirige a filosofia moral tradicional (é possível justificar valores?), a resposta do Skinner é negativa – a não ser que aceitemos a história seletiva daquele que defende certo valor como uma boa justificativa. Notemos, porém, que essa história não nos permite dizer que um valor é *melhor* do que outro, pelo simples fato de que não existem histórias comportamentais melhores ou piores – existem apenas histórias. O que eu valorizo pode ser diferente do que aquilo que você valoriza, mas nenhum de nós está fundamentalmente certo ou errado – nós simplesmente somos pessoas diferentes, com histórias diferentes.

É importante sublinhar que o problema de saber quais valores (ou quais consequências) são mais ou menos desejáveis (melhores ou piores) não deve ser confundido com outro problema, igualmente importante: qual a tecnologia mais efetiva para promover tais consequências? Mesmo os filósofos morais tradicionais ad-

mitem que grande parte dos problemas que surgem em discussões éticas se refere, na verdade, a questões empíricas (p. ex., Hare, 1997/2003, p. 61). Se duas pessoas concordam quanto ao fato de que certo objetivo (seja ele qual for) deve ser produzido, o problema resume-se a saber como fazê-lo – presumivelmente, uma questão empírica.<sup>3</sup>

Planejar práticas culturais é, obviamente, um empreendimento complexo. O planejamento cultural exige, em alguma medida, o recurso à suposição (guess) (Skinner, 1953/1965, p. 436; 1961/1972c, p. 49). A ciência, com sua insistência sobre a “observação cuidadosa, a coleta de informação adequada e a formulação de conclusões que contenham um mínimo de ilusão [*wishful thinking*]” (1953/1965, p. 435), parece oferecer o caminho mais seguro para que tais suposições revelem-se corretas. Mas nunca poderemos estar absolutamente certos de que nossas intervenções produzirão as conseqüências que planejamos.

Mesmo que pudéssemos, contudo, ainda seria possível discordar sobre a conveniência de tais conseqüências. Em uma passagem especialmente interessante de sua obra, o filósofo alemão Carl Hempel trata dessa questão de forma instigante:

*Vamos assumir, então, que confrontados com uma decisão moral, possamos chamar o demônio de Laplace como consultor. Que ajuda poderemos conseguir dele? Suponhamos que temos que escolher um entre diversos cursos de ação alternativos possíveis, e queiramos saber qual deles devemos tomar. O demônio poderia então nos dizer, para cada escolha contemplada, quais seriam suas conseqüências para o curso futuro do universo, nos mín-*

*imos detalhes, não importa quão remotos no tempo e no espaço. Mas, tendo feito isso para cada um dos cursos de ação alternativos sob consideração, a tarefa do Demônio estaria completa; ele nos teria dado toda a informação que uma ciência ideal poderia nos dar sob tais circunstâncias. E, no entanto, ele não teria resolvido nosso problema moral, pois isso requer uma decisão sobre qual dos diversos conjuntos alternativos de conseqüências mapeados pelo demônio é o melhor; qual deles deveríamos produzir. E o peso da decisão ainda cairia sobre nossos ombros. (1965, pp. 88-89)*

O argumento de Hempel, portanto, é este: mesmo que possamos prever o curso dos acontecimentos com absoluta precisão, ainda assim a questão dos valores, ou de quais conseqüências são desejáveis, permanecerá aberta à discussão. O problema diz respeito, é claro, à diversidade de reforçadores que podem adquirir controle sobre o comportamento de diferentes indivíduos. Mas, como diz Skinner, não há nada além da nossa história que nos permita “justificar” os valores que defendemos. Não escolhemos aquilo que reforça nosso comportamento.

Diante disso, devemos, os behavioristas radicais, rejeitar o debate ético como uma empreitada inútil? Pensamos que não. Debates éticos têm seus limites, mas podem ser produtivos. (A propósito, as alternativas mais óbvias ao debate – individualismo e agressão – não são animadoras.) Para que isso aconteça, pelo menos um requisito deve ser satisfeito: os valores (isto é, os objetivos) de quem discute devem ser declarados abertamente, e devem ser tão bem definidos quanto possível. Os analistas do comportamento têm, de pronto, a

<sup>3</sup>Em outra ocasião, porém (Dittrich, 2004b), discutimos o problema com mais detalhe. Especialmente quando o objetivo em questão é a sobrevivência das culturas, saber como produzi-lo pode não ser um problema cuja resposta seja estritamente empírica.

vantagem de insistir sobre a necessidade de planejar e especificar, com a maior precisão possível, os objetivos da suas intervenções. Devemos, é claro, estar prontos a considerar e a avaliar os objetivos de outras pessoas ou grupos, mas também devemos exigir delas que sigam nosso exemplo e tornem explícitas as conseqüências que pretendem produzir.

De uma perspectiva pragmatista, expor objetivos claramente é indispensável (Hayes, 1993). Não há como avaliar a utilidade de uma teoria ou de uma tecnologia sem que se defina o que é “utilidade”. Algo útil é algo que produz certas conseqüências. Defina-se, pois, que conseqüências são essas.

Isso não esgota, necessariamente, o debate ético: a idiosincrasia dos reforçadores é um fato. Declarar e definir objetivos, porém, poupa discussões improdutivas e permite identificar possibilidades de acordo e colaboração.

## Referências

Dittrich, A. (2003). Introdução à filosofia moral skinneriana. Em C. E. Costa, J. C. Luzia H. H. N. SantAnna (Orgs.), Primeiros passos em análise do comportamento e cognição (pp. 11-24). Santo André, SP: ESETec.

Dittrich, A. (2004a). A ética como elemento explicativo do comportamento no behaviorismo radical. Em M. Z. S. Brandão, F. C. S. Conte, F. S. Brandão, Y. K. Ingberman, V. L. M. Silva e S. M. Oliani (Orgs.), Sobre comportamento e cognição – vol. 13: Contingências e metacontingências: contextos sócio-verbais e o comportamento do terapeuta (pp. 21-26). Santo André, SP: ESETec.

Dittrich, A. (2004b). Behaviorismo radical, ética e política: Aspectos teóricos do compromisso social [On-line]. Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos. Retirado em 10 de março de 2008, de [http://www.bdttd.ufscar.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=122](http://www.bdttd.ufscar.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=122)

Dittrich, A. (2006). A sobrevivência das culturas é suficiente enquanto valor na ética behaviorista radical? Em H. J. Guilhardi e N. C. de Aguirre (Orgs.), Sobre comportamento e cognição – vol. 17: Expondo a variabilidade (pp. 11-22). Santo André, SP: ESETec.

Dittrich, A. Abib, J. A. D. (2004). O sistema ético skinneriano e conseqüências para a prática dos analistas do comportamento. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17, 427-433.

Hare, R. M. (2003). Ética: Problemas e propostas. (M. Mascherpe e C. A. Rapucci, Trans.) São Paulo: Editora UNESP. (Trabalho original publicado em 1997)

Hayes, S. C. (1993). Analytic goals and the varieties of scientific contextualism. Em S. C. Hayes, L. J. Hayes, H. W. Reese T. R. Sarbin (Orgs.), *Varieties of scientific contextualism*. Reno (NV): Context Press.

Hempel, C. G. (1965). Science and human values. Em C. G. Hempel (Org.), *Aspects of scientific explanation*. New York: Free Press.

Skinner, B. F. (1965). Science and human behavior. New York: Macmillan. (Trabalho original publicado em 1953)

Skinner, B. F. (1971a). A behavioral analysis of value judgements. Em E. Tobach, L. R. Aronson E. Shaw (Eds.), *The biopsychology of development* (pp. 543-551). New York: Academic Press.

Skinner, B. F. (1971b). *Beyond freedom and dignity*. New York: Alfred A. Knopf.

Skinner, B. F. (1972a). The control of human behavior (abstract). Em B. F. Skinner, *Cumulative record: A selection of papers* (pp. 19-24). New York: Appleton-Century-Crofts. (Trabalho original publicado em 1955)

Skinner, B. F. (1972b). Some issues

concerning the control of human behavior. Em B. F. Skinner, *Cumulative record: A selection of papers* (pp. 25-38). New York: Appleton-Century-Crofts. (Trabalho original publicado em 1956).

Skinner, B. F. (1972c). The design of cultures. Em B. F. Skinner, *Cumulative record: A selection of papers* (pp. 39-50). New York: Appleton-Century-Crofts. (Trabalho original publicado em 1961)

Skinner, B. F. (1984). Selection by consequences. Em A. C. Catania S. Harnad (Orgs.), *Canonical papers of B.F. Skinner* (pp. 477-481). *The Behavioral and Brain Sciences*, 7, 473-724. (Trabalho original publicado em 1981)