



## **VIDA, MORTE E RENASCIMENTO DO SER HUMANO: DO HUMANISMO MODERNO AO HUMANISMO COMPORTAMENTAL**

**JOSÉ ANTONIO DAMASIO ABIB<sup>1</sup>, CARLOS EDUARDO LOPES<sup>2</sup>  
E CAROLINA LAURENTI<sup>3</sup>**

**RESUMO:** Este ensaio revisita o debate entre humanismo moderno e anti-humanismo com o objetivo de examinar a possibilidade de estabelecimento de um novo humanismo. Apresentamos a concepção de ser humano autônomo e desnaturalizado a partir do humanismo moderno. Indicamos que a crítica anti-humanista, catalisada pelas ciências humanas, atingiu parcialmente o cerne da concepção humanista. Embora denunciasse o caráter ilusório da noção de autonomia humana, o anti-humanismo ainda preservou a ideia de um ser humano separado da natureza, reforçando a dicotomia entre as ciências naturais e as ciências humanas. Encontramos no relacionismo multidimensional de B. F. Skinner uma possibilidade do renascimento do ser humano. O que renasce, porém, não é o ser humano do humanismo moderno, pois nesse novo humanismo o ser humano não é desnaturalizado, e suas atividades reflexivas e transformadoras se constituem intersubjetivamente e não isoladamente. Além disso, esse novo humanismo procura compreender o ser humano na relação transdisciplinar (e não dicotômica) entre diferentes ciências, ressuscitando as especificidades humanas na trindade antropológica espécie-indivíduo-sociedade, que constitui um mundo natural complexo governado por ordens vitais, individuais e socioculturais. Nesse novo humanismo, a condição humana define-se pela possibilidade de prospectar e gerar culturas e indivíduos sensíveis às diferentes vidas, humanas e não humanas, do presente e do futuro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Humanismo; Anti-humanismo; Relacionismo.

**ABSTRACT:** This essay revisits the debate between modern humanism and anti-humanism to examine the possibility of establishing a new humanism. We present the conception of an autonomous and denaturalized human being from modern humanism. We indicate that the anti-humanist criticism, catalyzed by the human sciences, partially reached the core of the humanist conception. Although anti-humanism had denounced the illusory nature of human autonomy, it still preserved the idea of a human being separated from nature, reinforcing the dichotomy between natural and human sciences. We find in B. F. Skinner's multidimensional relationism the possibility of the rebirth of the human being. What is reborn, however, is not the notion of a human being from modern humanism, as this reborn human being is not denaturalized, and

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela UFSCar. Pesquisador Visitante do CNPq no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: j.abib@terra.com.br.

<sup>2</sup> Professor associado no Departamento de Psicologia da Universidade Estadual do Maringá (UEM). Coordena o Laboratório de Filosofia e Metodologia da Psicologia (LAFIMEP). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: celopes@uem.br.

<sup>3</sup> Professora associada no Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Credenciada no Programa de Pós-Graduação em Análise do Comportamento da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq- Nível 2. E-mail: claurenti@uem.br.

its reflective and transformative activities are constituted intersubjectively and not in isolation. This new humanism seeks to understand the human being in the transdisciplinary (and non-dichotomous) relationship between different sciences. Human specificities are not supernatural but resurrect in the anthropological trinity species-individual-society, governed by vital, individual, and sociocultural orders. In this new humanism, the human condition is defined by the possibility of prospecting and generating cultures and individuals sensitive to different lives, human and non-human, of the present and the future.

**KEYWORDS:** Humanism; Anti-humanism; Relationism

Na conclusão de seu livro *As palavras e as coisas*, Foucault (1966) escreve que “o homem<sup>4</sup> é uma invenção cuja arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo” (p. 398). Ao considerar algumas mudanças que estavam atingindo o cerne do pensamento moderno, Foucault anteviu a morte deste “homem” com uma imagem sublime: “Pode-se apostar que o homem desapareceria, como um rosto de areia na borda do mar” (p. 398).

Não são realmente surpreendentes essas palavras do filósofo? Será mesmo que o ser humano é uma invenção recente? Afinal, não aprendemos que o *Homo sapiens* apareceu na face da Terra há cerca de cem a cinquenta mil anos atrás? Será mesmo que o ser humano se dissolverá como um rosto de areia na borda do mar? E se esse rosto tão frágil, rosto de areia, já tivesse evanescido, ainda haveria sentido em continuarmos a estudar o ser humano?

O diagnóstico anti-humanista de Foucault encontra ecos no comportamentalismo radical do psicólogo estadunidense B. F. Skinner quando, no livro *Além da liberdade e da dignidade*, ele alega que a existência da noção de ser humano autônomo “depende da nossa ignorância” (SKINNER, 1971, p. 14). À primeira vista, as críticas desse autor parecem apenas reiterar a declaração foucaultiana. No entanto, na mesma obra, ao falar do ser humano, Skinner afirma que “provavelmente nunca tenha sido exigido da ciência uma mudança tão radical em um modo tradicional de pensar um assunto, nem tenha havido um assunto mais importante” (p. 211). Se o ser humano estivesse morto, como ainda poderia ser um tema de investigação, e mesmo o assunto mais importante da ciência?

Partindo da provocação anti-humanista de Foucault, o objetivo deste ensaio é examinar a possibilidade de constituição de um novo humanismo da perspectiva de B. F. Skinner. Ainda que, em um primeiro momento, pareça estravagante, a escolha de Skinner justifica-se pelo

---

<sup>4</sup> De modo a não endossar uma linguagem sexista, empregaremos, neste ensaio, sempre que possível, a expressão *ser humano*, em vez de *homem*, para designar a humanidade. Preservaremos *homem* apenas quando se tratar de citações literais.

caráter promissor de suas análises sobre a humanidade desprenderem-se das dicotomias presentes no humanismo moderno e no anti-humanismo. Assim, iniciamos com uma breve incursão pela antropologia filosófica, com o intuito de compreender a declaração de Foucault. Trata-se de uma busca por respostas à pergunta fundamental: o que é o ser humano? Esse itinerário nos colocará no debate entre humanismo moderno e anti-humanismo, o qual deixou como herança a dúvida filosófico-antropológica sobre a possibilidade de mantermos a noção de ser humano depois da crítica anti-humanista. Encontramos uma possibilidade para o renascimento do ser humano em um relacionismo multidimensional, apresentado por Skinner, que permite compor uma noção de humanidade sem incorrer na cisão entre ser humano e natureza, subjacente ao humanismo moderno e ao anti-humanismo.

### **O que é o ser humano?**

A pergunta sobre o ser humano é o tema primordial da antropologia filosófica. Revisando o desenvolvimento conceitual dessa disciplina, Brüning (1983) identifica três tipos de antropologia: a antropologia da ordem heterônoma, a antropologia do pluralismo individualista e a antropologia do projeto constitutivo. Cada um desses tipos de antropologia apresenta uma concepção específica de ser humano.

#### **Antropologia da ordem heterônoma**

Da perspectiva da antropologia da ordem heterônoma, existe uma ordem objetiva do mundo e do cosmos que, como tal, é independente do ser humano e o determina. Essa visão vigora por toda a Antiguidade e Idade Média, deixando um espaço insignificante para a antropologia filosófica, que, nesse contexto, não pode se constituir como disciplina independente.

Dessa antropologia deriva a concepção de ser humano como membro de uma espécie regulada pelas leis ou forças objetivas. Vale ressaltar que essa “objetividade” não se identifica com uma visão de mundo mecanicista, pois essa determinação objetiva pode ser completamente irracional. Tanto é assim que Brüning (1983) designa o irracionalismo como a versão mais recente da antropologia da ordem heterônoma. Nessa nova versão, defende-se o conceito de vida como força positiva, criadora, insondável, misteriosa, obscura, instintiva, emocional, libidínica e dionísica. Seus principais representantes seriam Nietzsche, Bergson e Ortega y Gasset.

### **Antropologia do pluralismo individualista**

Da perspectiva da antropologia do pluralismo individualista, as noções de indivíduo, de temporal-histórico e de subjetivo-volitivo prevalecem sobre as noções de ordem objetiva do mundo e do cosmos. Tal visão também tem suas fontes na Antiguidade, com os sofistas e os céticos. Durante a Idade Média, ela é revigorada com os filósofos nominalistas, nas correntes augustinianas-franciscanas, mas se consolida somente no início da época moderna, a partir do Renascimento, quando o indivíduo, o tempo e a história, o subjetivo e o volitivo se firmam contra a visão de uma ordem objetiva do mundo e do cosmos. Brüning (1983) diz que é sob a égide dessa nova antropologia que a antropologia filosófica adquire, finalmente, o estatuto de disciplina independente.

Dessa antropologia deriva a concepção de ser humano como indivíduo autônomo. No entanto, essa independência garantida pela antropologia do pluralismo individualista tem como contrapartida a ameaça do relativismo. Se o ser humano já não está subordinado à ordem objetiva do mundo e do cosmos (ou subordinado à força vital), abre-se a suspeita de que tudo pode ser individual e histórico, subjetivo e volitivo.

### **Antropologia do projeto constitutivo**

A antropologia do projeto constitutivo surge justamente da tensão entre subordinação e relativismo, ou do conflito entre a “ordem objetiva universal e o caráter único, histórico e individual” (Brüning, 1983, p. 539). A antropologia do projeto constitutivo representa uma tentativa de conciliar esses extremos, buscando uma ordem objetiva a partir do sujeito. Com efeito, essa constituição refere-se à “reconstrução de princípios, ordens e leis a partir do sujeito” (p. 544).

Pautando-se em um critério lógico (e não cronológico) para caracterizar o projeto constitutivo, Brüning (1983) entende que o primeiro grau desse projeto se encontra no *sujeito individual*, o qual se fundamenta no existencialismo de autores como Sartre, Marcel e Jaspers. O autor descreve o ato de prometer como uma das formas mais significativas pela qual o sujeito individual busca a constituição de si mesmo. Isso porque a promessa envolve o compromisso com a sua realização, envolve uma referência ao futuro e um sujeito capaz de cumprir essa promessa à revelia dos acontecimentos mais díspares. O sujeito constitui a si mesmo, enquanto busca cumprir a promessa. Referindo-se à realização desse ato, Brüning escreve que “o homem cria-se, literalmente, a si mesmo” (p. 544).

O segundo grau do projeto constitutivo encontra-se no *sujeito intersubjetivo*. De acordo com Brüning (1983), esse sujeito fundamenta-se na filosofia do pragmatismo. Ele observa que, segundo o pragmatismo, o ser humano é diferente do animal, pois tem uma “natureza informe e provisória” e “se caracteriza mais pela abertura, a-especialização e inacabamento” (p. 545). O ser humano é um ser ativo que se autoconstitui partindo de uma pluralidade de indivíduos. Trata-se de um projeto de aprendizagem comunitária. Nas palavras de Brüning: “A autoconstituição tinha as suas raízes completamente no sujeito individual isolado e a forma pragmática de constituição toma o seu ponto de partida na intersubjetividade dos indivíduos em comunidade ativa” (p. 545).

O terceiro grau do projeto constitutivo, o seu grau superior, encontra-se no *sujeito transcendental*, que alcança sua máxima expressão na filosofia crítica de Kant e no idealismo alemão. Brüning (1983) define o sujeito transcendental dizendo que ele é uma “consciência universal suposta por detrás de cada um dos indivíduos e que seria completamente independente das contingências individuais” (p. 545). Isso significa dizer que o ser humano é uma consciência universal imune a variações temporais, locais e pessoais.

Com o sujeito transcendental, a antropologia filosófica corre o risco presente no idealismo objetivo de ocultar a constituição ativa do sujeito, favorecendo as estruturas ideais, que passam a adquirir uma progressiva autonomia em relação ao próprio sujeito. É o que escreve Brüning (1983): “Os grandes domínios da cultura humana, religião, filosofia, ciência, arte, linguagem, técnica, política, etc [...] obtiveram, em comparação com sua origem, mais independência” (p. 546).

## **Humanismo**

Segundo Braudel (1989), a palavra *humanismo* é “erudita [...] uma palavra *tardia* e que, por isso mesmo, se oferece com facilidade às interpretações pessoais, lícitas ou abusivas. Até aí, conhecia-se os *humanistas* e a palavra aplicava-se a um grupo de homens definido que, nos séculos XV e XVI, deram a si próprios esse nome” (p. 318). No horizonte da antropologia filosófica, especificamente, a palavra *humanismo* foi forjada por historiadores alemães no século XIX, e daí em diante foi usada para caracterizar uma diversidade de humanismos, como, por exemplo, o humanismo cristão, humanismo do Renascimento italiano e europeu, humanismo da Reforma, humanismo da Revolução Francesa, humanismo marxista, dentre outros. Em seu estudo sobre o assunto, Braudel limita-se a fazer uma apresentação do

humanismo do Renascimento, da Reforma, e da Revolução Francesa. Interessa-nos, para os propósitos deste texto, fazer um breve exame do início do humanismo moderno.

### **Humanismo moderno**

O humanismo moderno surge no Renascimento com a visão de ser humano da antropologia do pluralismo individualista, na qual é concebido como indivíduo autônomo, opondo-se, portanto, à visão da antropologia da ordem heterônoma, na qual os exemplares da espécie humana não são propriamente indivíduos, mas apenas membros de uma espécie, que não se diferenciam entre si. No humanismo moderno, o indivíduo busca em si mesmo o princípio de suas ações. Como escreve Ferry (2007): “falamos de ‘humanismo’ para designar esse período em que o homem se encontra só, privado do socorro do *cosmos* e de Deus” (pp. 117-118). Ele só depende de si mesmo para legislar sobre a sua conduta e se orientar no mundo. De agora em diante, deve buscar em si mesmo, em sua subjetividade, em suas volições, interesses e desejos, os critérios para exercer a sua autonomia. No entanto, como vimos, essa *autonomia subjetiva* que se realiza na dependência do indivíduo temporal-histórico, subjetivo-volitivo, corre o risco de se estilhaçar no relativismo do pluralismo individualista.

O humanismo moderno se desenvolve com a antropologia do projeto constitutivo. A busca por uma ordem objetiva a partir do sujeito contribui para enfrentar o perigo do relativismo inerente ao pluralismo individualista. No projeto constitutivo, a autonomia do indivíduo adquire uma objetividade crescente com os sujeitos individual, intersubjetivo e transcendental.

Um grau inicial de *autonomia objetiva* pode ser encontrado no individualismo moderno. De acordo com Ferry e Renaut (1988), e Russ (2006), o individualismo moderno é um individualismo ético, e não deve ser confundido com o individualismo contemporâneo, um individualismo narcísico, caracterizado pelo indivíduo que valoriza os prazeres imediatos e as escolhas privadas, “estilo *cool*”, passivo, apático, descontraído. O individualismo ético refere-se ao indivíduo *autônomo*, no sentido etimológico de *autogoverno*: um indivíduo engajado, ativo, ético, que almeja se libertar do poder da sociedade, do Estado, da Igreja. Referindo-se ao individualismo moderno, Ferry (2007) escreve que

o termo individualismo não designa, como se pensa habitualmente, o egoísmo, mas quase o oposto, o nascimento de um mundo moral no seio do qual indivíduos, pessoas, são valorizados na medida de suas capacidades de se desprenderem da lógica do egoísmo natural para construir um universo ético artificial. (p. 156)

O indivíduo autônomo é livre para legislar sua própria lei moral com a qual se autorregula. Ele obedece à lei, mas somente àquela elaborada por seu próprio entendimento. O ponto fulcral do humanismo moderno é, por isso, a descoberta do indivíduo. A partir dessa

novidade, o humanismo moderno desenvolve-se de um polo mais subjetivo, relacionado com o relativismo temporal-histórico e subjetivo-volitivo, para um polo mais objetivo, relacionado com a construção de uma ordem objetiva a partir do sujeito individual, intersubjetivo ou transcendental.

Mas o humanismo moderno se desenvolve com uma novidade adicional: de que o indivíduo autônomo é desnaturalizado. Isso significa dizer que o ser humano não é natural, justificando o contraste entre egoísmo *natural* e universo ético *artificial* no trecho de Ferry (2007) citado anteriormente.

Aristóteles (1997) havia declarado há muitos séculos que o “homem” é um ser natural, dizendo que “é por natureza um animal social” (p. 23). É essa ideia do ser humano como natural que vai ser negada pelo humanismo moderno, quando, por exemplo, Descartes (1641/1979) distingue entre duas substâncias, a substância pensante (*res cogitans*) e a substância extensa (*res extensa*), e diz que o ser humano é substância pensante, coisa pensante, “coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (p. 95). Sendo coisa pensante, e não coisa extensa, o ser humano não é natureza. Wolff (2009) observa que, de acordo com Descartes, o ser humano é o sujeito, e não objeto, da ciência. O objeto da ciência é a natureza, e se o ser humano não é natureza, logo não é objeto da ciência. O corpo é natureza, logo é objeto da ciência, mas o ser humano não é corpo, logo não é objeto da ciência.

Descartes (1641/1979) também afirmou que as duas substâncias têm uma união real. Isso quer dizer que a coisa pensante (alma) está intimamente relacionada à coisa extensa (corpo), ainda que essa união esteja para além do entendimento humano. No entanto, Wolff (2009) assegura que, “apesar disso”, isto é, não obstante a alma relacionar-se com o corpo, “ainda podemos nos conceber como sendo unicamente uma coisa pensante, o que comprova que a alma pode existir sem o corpo” (p. 44). Se desde Aristóteles o ser humano era natureza, com Descartes ele deixa de ser. Ele passa a ser somente uma coisa pensante. A tese cartesiana desliga o ser humano da natureza.

### **Anti-humanismo**

Nesse ponto reatamos a conexão com as últimas palavras de Foucault (1966) no seu livro *As palavras e as coisas*: “O homem é uma invenção cuja arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo [...] pode-se apostar que o homem desapareceria como um rosto de areia na borda do mar” (p. 398).

Já temos o endereço da declaração do filósofo: o humanismo moderno. A sentença de Foucault refere-se ao nascimento e morte anunciada do ser humano forjado pelo humanismo moderno. Já temos o *télos* da declaração, mas ainda não temos evidências que a sustentam. Tais evidências serão fornecidas pelas ciências humanas. É com apoio nas descobertas dessas ciências que o filósofo francês fez seu prelúdio da morte do ser humano.

De acordo com Wolff (2009), foi entre os séculos XVIII e XIX que o ser humano se tornou objeto de estudo das ciências humanas chegando “a essa ‘posição ambígua de objeto de um saber e de sujeito cognoscitivo’” (p. 46). Desse modo, o ser humano das ciências humanas começa sendo, ao mesmo tempo, sujeito cognoscitivo e objeto de um saber; ao passo que o ser humano do humanismo consiste somente no sujeito cognoscitivo.

O desenvolvimento das ciências humanas mostra um sentido anticartesiano porque as ciências humanas passam a argumentar, contra Descartes, que o ser humano não é sujeito (WOLFF, 2009). Pelo menos não é sujeito cognoscitivo porque realmente não se conhece. Ele não é sujeito de suas ações porque realmente não as domina. Ele vive sob duas ilusões, a de achar que se conhece e a de pensar que domina suas ações. As ciências humanas denunciam as ilusões da consciência, mostrando que o ser humano não percebe que ela é regulada pela sociedade e história, pela cultura e língua, pelo inconsciente. Desde o século XVI, a imagem do ser humano vinha sendo abalada, primeiro com Copérnico demonstrando que a Terra não era o centro do mundo. Desta vez, são as ciências humanas que mostram que a consciência não é autônoma e, conseqüentemente, declaram a sua debacle. As ciências humanas denunciam a ilusão da consciência, logo a ilusão do sujeito.

O ser humano, invenção recente, presumivelmente se desintegrará “como um rosto de areia na borda do mar” (FOUCAULT, 1966, p. 398). Tem razão o filósofo francês. As ciências humanas dissolveram o ser humano quando o tomaram como objeto de uma crítica anticartesiana; quando mostraram que o ser humano “tinha que ser antissujeito para se tornar objeto científico” (WOLFF, 2009, p. 50). Ferry e Renaut (1988) escrevem que a “proclamação foucaultiana da ‘morte do homem’, tal como ela se coloca na conclusão de *As Palavras e as Coisas...* [reflete a convicção de que] a autonomia do sujeito é uma ilusão” (p. 18). Os autores dizem que a “morte do sujeito”, a “destituição do humanismo”, o “fim ou a destruição do homem como recusa de um próprio do homem ou como o fim de seu próprio” são temas candentes da filosofia francesa de 1968, representada pelas obras de filósofos como Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard. Nas palavras de Ferry e Renaut, essa filosofia “escolheu resolutamente o partido do anti-humanismo” (p. 18). Ao declarar a morte do ser humano, a

filosofia anti-humanista dos anos 1968 declarou também a morte do indivíduo autônomo, a morte do humanismo moderno.

### **Um resíduo de humanismo no anti-humanismo**

De acordo com Wolff (2009), Foucault tinha razão quando vaticinou a morte do ser humano pois “essa ‘morte do homem’ que ele predisse vem acontecendo desde a virada do século” (p. 51). Mas o desaparecimento do ser humano do humanismo moderno não se realiza apenas com a morte do indivíduo autônomo. Ele também depende da morte do ser humano desnaturalizado. Seria razoável esperar que a morte do indivíduo autônomo tivesse levado consigo o ser humano desnaturalizado. Mas não. A ideia de um ser humano apartado da natureza continua a existir nas ciências humanas.

Conforme argumenta Wolff (2009), o ser humano das ciências humanas continua sendo desnaturalizado. Sendo assim, ele não pode ser descrito pelo que é próprio da natureza. Não pode ser descrito nem por leis universais nem pela evolução das espécies naturais. Não pode ser descrito nem pelos instintos animais nem pela comunicação por sinais, que, de acordo com Cassirer (1951) e Rosenfeld (1993), é o modelo da comunicação animal. Exemplifiquemos. Rosenfeld (1993) escreve que o sinal indica uma “situação concreta, momentânea, vital, individual [...] Estas nuvens, que agora escurecem o céu, indicam a chuva que virá agora [...] esta fumaça e outros sinais indicam um incêndio na floresta; também os animais entendem esses sinais e fugirão” (p. 236). Convém notar que Rosenfeld declara: “também os animais entendem”, ou seja, os seres humanos também se comunicam por sinais. Mas, como veremos a seguir, o modelo típico de comunicação humana é substancialmente diferente do modelo de comunicação por sinais.

Seguindo pela análise de Rosenfeld (1993), o ser humano só pode ser descrito por aquilo que lhe é próprio. Só pode ser descrito por regras culturais variáveis e pela evolução cultural. Só pode ser descrito por instituições sociais e pela comunicação simbólica, que, de acordo com Cassirer (1951), é o modelo de comunicação humana. Exemplifiquemos. Rosenfeld escreve que “o símbolo é um sinal peculiar” (p. 236) porque o símbolo sinaliza uma ideia geral: “Um determinado som é um sinal, quando, indicando a proximidade da distribuição de comida, provoca o reflexo salivar dos ouvintes” (p. 236). Mas o som é um “símbolo quando apenas significa a ideia de comida (e não a própria comida), sem provocar o reflexo mencionado, sem, portanto, inserir-se num contexto vital de situação concreta e reação imediata” (p. 236).

A comunicação simbólica é tão significativa para diferenciar o ser humano de outros animais que Cassirer (1951) define o ser humano como animal simbólico e não como animal racional. Passando-lhe a palavra:

Em lugar de definir o homem como um animal racional, o definiremos como um animal simbólico. Desse modo podemos designar sua diferença específica e podemos compreender o novo caminho aberto ao homem: o caminho da civilização (CASSIRER, 1951, p. 48).

As ciências humanas têm assim um vínculo ambíguo com Descartes. De um lado, elas são anticartesianas porque mostram que a autonomia do ser humano é uma ilusão. De outro, elas seguem sendo cartesianas porque ainda assumem que o ser humano é desnaturalizado. Essa ambiguidade é, no entanto, o fundamento dessas ciências, que só podem se constituir se a autonomia do indivíduo for negada e a desnaturalização do ser humano for aceita. Portanto, o anti-humanismo das ciências humanas preserva um resquício do humanismo moderno e, por extensão, é incapaz de livrar-se da dicotomia ser humano *versus* natureza.

Mas onde está a dificuldade em dar esse último passo? Por que não romper definitivamente com o humanismo moderno recusando um ser humano desnaturalizado? Uma possível resposta é que a naturalização do ser humano nos reaproximaria de uma antropologia da ordem heterônoma, que submete o ser humano a uma ordem objetiva, inviabilizando a própria noção de humano *qua* humano e a conquista da individualidade. Parece, então, que as ciências humanas não podem se livrar da ambiguidade do ser humano desnaturalizado sob a pena de perder seu próprio campo epistêmico.

### **Uma possibilidade de renascimento do ser humano**

Será que ainda é possível um pensamento sobre o ser humano depois da crítica que foi dirigida ao humanismo moderno? Será que o anti-humanismo é a última posição sobre o que é (ou o que não é) o humano? O fim do humanismo moderno é o fim do humano?

Encontramos no relacionismo multidimensional de B. F. Skinner uma possibilidade do renascimento do ser humano, que, ao radicalizar a crítica anti-humanista, afasta-se da noção de humano delineada pelo humanismo, sem, no entanto, decretar, de uma vez por todas, a morte do humano *qua* humano.

### **O humanismo comportamental de B. F. Skinner**

Skinner (1971) endossa o anti-humanismo ao proclamar a morte do ser humano autônomo: “Uma pessoa nunca se torna verdadeiramente autossuficiente. Ainda que lide efetivamente com as coisas, ela é necessariamente dependente daqueles que a ensinaram a fazê-

lo” (p. 91). Com isso, o comportamentalismo radical alinha-se com a atitude anticartesiana das ciências humanas na crítica à ideia de um ser humano dono de si mesmo e completamente consciente de suas ações e determinações.

Destoando da concepção humanista de um ser humano livre, racional e autônomo, Skinner (1971) declara que o ser humano é controlado pelo ambiente histórico e atual, social e não-social. O psicólogo estadunidense insiste no uso da indigesta palavra *controle* para ressaltar a oposição à noção de indivíduo autônomo do pensamento moderno. Um dos papéis de uma análise do comportamento seria justamente explicitar os diferentes tipos de controle do comportamento, e, ao fazer isso, ela “deveria retirar as funções anteriormente atribuídas ao homem autônomo e transferi-las uma a uma para o ambiente controlador” (SKINNER, 1971, p. 198).

A noção skinneriana de controle é definida por relações de contingência e não por relações de necessidade. O ambiente histórico e atual ao qual Skinner alude é constituído por contingências filogenéticas, contingências ontogenéticas e contingências culturais (SKINNER, 1981). As relações de contingência são relações de possibilidade: podem deixar de ser como são, podem ser realizadas, mas podem ser “desrealizadas”. Não são como relações de necessidade, ou seja, relações que não podem deixar de ser como são. Por essa razão, a noção comportamentalista radical de controle não é incompatível com a liberdade, conquanto se entenda que se trata de liberdade situada (SKINNER, 1971). A liberdade do ser humano não se processa em vácuos situacionais. Ele está sob o controle de relações de possibilidades realizadas, e só tem condições de agir e transformá-las se reconhecê-las e analisá-las. O ser humano pode não somente desfazer relações de possibilidades realizadas, como pode também sondar relações de possibilidades não realizadas. Pode sondá-las nas margens das relações de possibilidades realizadas; ou pode imaginar novas relações de possibilidades.

Além disso, *controle* designa uma relação dialógica entre indivíduo e mundo. É assim que entendemos estas duas declarações de Skinner: “Os homens agem sobre o mundo, e mudam o mundo, e são, por sua vez, mudados pelas consequências de suas ações” (SKINNER, 1957, p. 1); e “o próprio homem pode ser controlado pelo seu ambiente, mas é um ambiente que é quase inteiramente criado por ele mesmo” (SKINNER, 1971, pp. 205-206). É na relação recursiva entre indivíduo e mundo que o próprio mundo e a noção de humanidade se constituem.

Do ponto de vista ontológico, a noção de *controle* do comportamento dá relevo ao compromisso do comportamentalismo radical com o relacionismo<sup>5</sup>. Dessa perspectiva, as ações humanas não são apenas transformadas pelo mundo e o mundo transformado pelas ações humanas, mas o mundo existe em relação com as ações e as ações existem em relação com o mundo. Nem um nem outro existe fora dessa relação. Nem o mundo nem as ações existem previamente um ao outro para só então serem colocados em relação. Isso quer dizer que a relação das ações com o mundo é, em última análise, uma relação inextrincável.

Em contraste, a noção de ser humano autônomo ignora a relação inextrincável com o mundo. Como observa Skinner (1989), ver, ouvir, sentir são parte das ações em relação com o mundo. E isso é ignorado pela ilusão humanista do ser humano autônomo. É nesse processo de alienação de sua situação mundana que o ser humano autônomo pensa que é um princípio de ação. O ser humano autônomo coloca-se fora do fluxo da relação inextrincável com o mundo. É esse ser humano que é negado pelo comportamentalismo radical. Mas, ressaltamos, não é o humano que é negado, mas, sim, a noção de autonomia que o aliena do mundo. O que o comportamentalismo radical quer saber é como o ser humano é constituído.

### **A constituição comportamental do humano**

Com a noção probabilística, dialógica e relacional de controle do comportamento, o comportamentalismo radical coloca em xeque a concepção de indivíduo autônomo, aproximando-se da crítica anticartesiana das ciências humanas. Todavia, a atitude anticartesiana do comportamentalismo radical não se restringe à noção de ser humano autônomo, mas se estende para também criticar a noção de ser humano desnaturalizado. Para essa filosofia do comportamento, o ser humano faz parte da natureza e, portanto, a construção da humanidade é um processo natural e não sobrenatural. De acordo com Skinner (1971), “o agente autônomo ao qual o comportamento tem sido tradicionalmente atribuído é substituído pelo ambiente – o ambiente no qual a espécie evoluiu e no qual o comportamento do indivíduo é modelado e mantido” (p. 184).

---

<sup>5</sup> De acordo com Abbagnano (1971/2000), “o termo *relacionismo* (*relazionismo*) foi usado na Itália para indicar uma filosofia que considera a relação como fenômeno essencial do universo e do homem, mas sem implicações relativistas” (p. 844). Abbagnano está se referindo à obra *Dall'esistenzialismo al relazionismo* (1957) do filósofo italiano Enzo Paci (1911-1976). De acordo com Ferrater Mora (1984), Paci “entende a relação como ‘processo’ e, portanto, como modo de união dinâmica” (v. 4, p. 2827). Isso significa dizer que o relacionismo é uma defesa da tese da relação interna, bem como uma ontologia antagônica à ontologia do substancialismo. No substancialismo as coisas existem antes de serem postas em relação. No relacionismo as coisas são constituídas pelas relações.

A crítica anti-humanista à noção moderna de indivíduo autônomo e a perspectiva naturalista de ser humano da filosofia comportamentalista radical não podem, contudo, ser confundidas com a antropologia da ordem heterônoma, pelo menos por três motivos.

O primeiro deles é que Skinner não compactua com a concepção determinista (seja mecanicista, seja vitalista) de natureza da ordem heterônoma, em que o ser humano seria um produto passivo de leis objetivas (LAURENTI, 2023). Skinner (1971, 1981) reinsere o ser humano em uma concepção de natureza darwinista, segundo a qual natureza é *este* mundo concreto, permeado por relações contingentes e não necessárias, aberto a mudanças, e que evolui (i.e., transforma-se) por seleção de variações.

O segundo motivo é que a noção skinneriana de natureza é expandida: não se trata apenas de uma natureza filogenética, mas de uma “natureza” cultural e de uma “natureza” individual. Novamente, o termo *natureza* não remete àquela noção encerrada em si mesma, antitética à ideia de transformação e na qual o conservadorismo se apoia. Filogênese, ontogênese e cultura são “natureza”, pois são histórias ou processos que se dão neste mundo concreto, contingente e mutável (SKINNER, 1981).

Ainda que sejam “naturais”, filogênese, ontogênese e cultura exibem características distintas umas das outras. Cada uma se processa com temporalidades diferentes: em uma escala de milhares de anos no caso da história da espécie, de dezenas de anos no caso da história do indivíduo, e de centenas de anos no caso da história sociocultural (SKINNER, 1981). Cada uma também é regida por ordens “naturais” distintas. A filogênese é regida pela ordem vital da sobrevivência da espécie; a ontogênese, pela ordem individual da manutenção de repertórios comportamentais distintivos de indivíduos singulares, e a cultura, pela ordem sociocultural da perpetuação de práticas culturais definidoras de determinados grupos e sociedades. Vale reiterar que as especificidades das ordens individual e cultural em relação à vital não significam uma ultrapassagem do mundo natural para um mundo sobrenatural, mas exemplificam a abertura do mundo natural para novas e complexas formas de contingências e, por conseguinte, para novas relações dos indivíduos com o mundo e consigo mesmos (SKINNER, 1981).

Além disso, as naturezas vital, individual e cultural podem conflitar entre si, pois a manutenção de determinados comportamentos individuais pode ir na contramão da sobrevivência da espécie e da perpetuação de práticas culturais específicas. A perpetuação de uma prática cultural pode se dar às expensas da sobrevivência da espécie, e em sacrifício de determinados comportamentos de um indivíduo. A sobrevivência da espécie pode depender do

abandono de certas práticas culturais e de que comportamentos individuais deixem de ser emitidos (ver SKINNER, 1981, p. 504).

O terceiro motivo é que Skinner examina *na natureza*, filogenética, ontogenética e cultural, a possibilidade de os seres humanos se diferenciarem entre si. Sendo assim, seres humanos não são simplesmente exemplares indistintos da espécie humana. Por mais que compartilhe com os demais as características da espécie humana, construídas por processos evolutivos como a seleção natural, cada ser humano é único já do ponto de vista orgânico: “Cada célula do seu corpo é um produto genético único, tão único quanto aquela marca clássica de individualidade, a impressão digital” (SKINNER, 1971, p. 209). Não há, assim, uma objetividade incompatível com a singularidade do indivíduo nos moldes da antropologia da ordem heterônoma.

Negar essa objetividade da antropologia da ordem heterônoma não significa, contudo, subscrever um relativismo característico da antropologia pluralista individualista. É no âmbito de relações naturais abertas à mudança que Skinner elucida as condições complexas de construção do ser humano e a singularidade do indivíduo.

A herança filogenética da condição humana (i.e., um organismo com determinada estrutura bioquímica e sensibilidade), produto da seleção natural, é objetiva no sentido de que seres humanos já nascem conformados por ela. Trata-se, todavia, de uma objetividade relativa, pois essa mesma herança filogenética permite ao ser humano uma relação de abertura, e não de fechamento com o mundo, de forma que itinerários alternativos, não correspondentes com sua história filogenética, podem ser construídos pelo ser humano genericamente, e por cada indivíduo singularmente (SKINNER, 1981).

A unicidade do indivíduo não é só elucidada por sua individualidade orgânica, mas também pela sua identidade social a qual demarca características (e.g., nome, idioma, sotaque, gênero, raça, classe) que permitem aos demais distinguirem esse indivíduo de outros. Esse organismo biologicamente único já nasce, assim, exposto a práticas culturais da sociedade da qual faz parte. Por essa razão, há também certa objetividade no mundo sociocultural, pois é um mundo cuja história preexiste e também subsistirá à história deste indivíduo singular. Até indivíduos que se revoltam contra a sociedade foram produtos dela. Nas palavras de Skinner (1971):

Mesmo aqueles que se destacam como revolucionários são quase inteiramente os produtos convencionais dos sistemas que eles derrubam. Eles falam a língua, usam a lógica e a ciência, observam muitos dos princípios éticos e legais e empregam as habilidades práticas e o conhecimento que a sociedade lhes deu. (p. 124)

Todavia, trata-se, igualmente, de uma objetividade relativa, pois essa herança sociocultural também possibilita uma relação de abertura do indivíduo com o mundo, na qual outros destinos culturais podem ser construídos, como também uma identidade pessoal, pois “mesmo na cultura mais arregimentada, cada história pessoal é única” (SKINNER, 1971, p. 209).

É no âmbito da natureza individual, por definição, que o ser humano se torna uma pessoa (ou personalidade) com características únicas e com consciência, ainda que parcial, dessa singularidade (*self*) (LOPES; LAURENTI, 2014). Como destacou Skinner (1974), nenhum ser humano é igual a outro, não só no sentido orgânico, mas também comportamental, uma vez que cada história pessoal é única. Além de exibir um corpo e personalidade próprios, o indivíduo também se percebe e se sente como alguém singular: “o eu é como uma pessoa *se sente [feels like]*” (SKINNER, 1989, p. 28). Aqui fica mais evidente o afastamento de Skinner da antropologia da ordem heterônoma, uma vez que o comportamentalismo radical não nega a existência de indivíduos singulares.

O afastamento da antropologia da ordem heterônoma não implica, uma vez mais, uma aproximação com a antropologia do pluralismo individualista. Há também uma objetividade na natureza individual, pois os processos comportamentais responsáveis pela constituição da singularidade individual (e.g., condicionamentos operante e respondente, extinção, modelagem, discriminação, punição) são produtos da seleção natural. Além disso, esses processos comportamentais constituem a identidade pessoal do indivíduo no âmbito de contingências sociais organizadas pelos grupos dos quais esse indivíduo faz parte e conforme os limites de sua identidade orgânica. Dessa ótica, “o indivíduo é, na melhor das hipóteses, um lócus onde muitas linhas de desenvolvimento se reúnem num conjunto único” (SKINNER, 1971, p. 209).

O distanciamento da antropologia do pluralismo individualista é selado quando Skinner argumenta que as capacidades humanas que tipificam autonomia no pensamento moderno, como escolha, autocontrole, tomada de decisão, criatividade, pensamento prospectivo e a própria consciência, não advêm do próprio indivíduo. Sendo assim, “a pessoa não é um agente originador” (SKINNER, 1974, p. 168). Tais capacidades são constituídas em relações de alteridade, mediadas pelas práticas culturais da sociedade na qual esse indivíduo vive. Skinner (1971) explicita o ponto: “Sem a ajuda de uma comunidade verbal, todo comportamento seria inconsciente. A consciência é um produto social. Não só não é o campo especial do homem autônomo, como também não está ao alcance de um homem solitário” (p. 192).

Alinhado ao projeto constitutivo pragmatista<sup>6</sup>, os atributos autônomos do indivíduo (i.e., sua capacidade reflexiva e transformadora) não estão ancorados no próprio indivíduo, por isso, não são internos; tampouco são transcendentais, pois as condições de construção do humano são processos históricos, constantes e abertos à mudança. Se o motor do processo de constituição do sujeito humano for a promessa, esta não pode ser só individual, mas também coletiva, na medida em que as ferramentas para a autoconstituição são dadas por uma sociedade comprometida com a formação de sujeitos ativos e responsáveis.

Ainda que tenham uma gênese social, as atividades reflexivas e transformadoras do indivíduo são legítimas, e não meros epifenômenos das relações intersubjetivas. Mediante essas atividades, o indivíduo torna-se capaz de modificar a si mesmo e também contribuir com mudanças culturais a partir de alterações que produz no mundo. Ao discutir a evolução cultural, Skinner (1968) argumenta, por exemplo, que “as ‘mutações’ que explicam a sua evolução [a da cultura] são as novidades, as inovações, as idiosincrasias que surgem *no comportamento* dos indivíduos [ênfase adicionada]” (p. 171). Reparemos que Skinner admite a possibilidade de transformações culturais provocadas pelo indivíduo, mas tal possibilidade não surge, de forma autônoma, do indivíduo isoladamente, como entende o pensamento moderno. Essa possibilidade emerge do *comportamento* do indivíduo, ou seja, das relações inextrincáveis do indivíduo com o mundo social, e se concretiza quando ganha feições coletivas, dissipando-se no grupo e tornando-se uma prática cultural (SKINNER, 1989).

Como os atributos ditos humanos se constituem intersubjetivamente no comportamento, Skinner (1978) defende a construção de uma relação indivíduo-sociedade em que as atividades reflexivas e transformadoras do ser humano se deem em direção à sobrevivência das espécies, humanas e não-humanas, e de culturas de não-violência e de não-exploração. Não se trata, portanto, de revigorar um “individualismo narcísico” típico da sociedade contemporânea (FERRY; RENAUT, 1988). Embora Skinner (1968) compactue com os ideais do individualismo ético, como a liberdade de controles aversivos (imediatos ou postergados) e a importância do autogoverno, as possibilidades humanas de pensamento prospectivo do ser humano devem ser fomentadas em direção à construção de um ser humano com uma sensibilidade capaz de não só considerar os seres humanos e não humanos do agora, mas também do futuro.

---

<sup>6</sup> A aproximação do comportamentalismo radical com o projeto constitutivo pragmatista é bastante plausível considerando as afinidades filosóficas entre comportamentalismo skinneriano e pragmatismo que vêm sendo explicitadas por diferentes estudos (ver LOPES; LAURENTI; ABIB, 2018; MOORE, 2017).

Dessa ótica, Skinner (1978) redescreveu o comportamentalismo radical como um novo humanismo. *Humanista*, conforme define Skinner, é uma pessoa que está “interessada no futuro da humanidade” (p. 54). Para termos indivíduos humanistas, precisamos de uma cultura humanista, pois “o homem que o homem criou é o produto da cultura que o homem criou” (SKINNER, 1971, p. 208). Como a ciência faz parte da cultura, Skinner advoga que precisamos, do mesmo modo, de uma ciência humanista, aquela que “trabalha mais eficazmente para o bem do indivíduo, em benefício do maior número de pessoas e para o bem da cultura ou da humanidade como um todo” (SKINNER, 1978, p. 55).

Essa ciência humanista precisa ser também transdisciplinar, capaz de entender a construção da humanidade a partir da integração de diferentes perspectivas. Sem reiterar a dicotomia entre ciências naturais e ciências humanas, Skinner (1990) argumentou que dois grupos de ciências poderiam, de forma articulada, contribuir com o entendimento do comportamento humano: “uma é a fisiologia do corpo-com-cérebro” e a outra é um “grupo de três ciências preocupadas com a variação e seleção que determinam a condição desse corpo-com-cérebro a qualquer momento” (p. 1208). Essas três ciências seriam a etologia, a análise do comportamento e parte da antropologia. O primeiro grupo de ciências (a fisiologia) estuda *como* o corpo funciona, e o segundo grupo (as ciências da variação e seleção) estuda *por que* este é um corpo que funciona desta maneira; em suma, o primeiro grupo volta-se para o *produto* e o segundo grupo, para o *processo* de produção do humano (SKINNER, 1990).

Considerando esse cenário, é possível compreender melhor a declaração de Skinner (1971) de que “a ciência não desumaniza o homem, ela *deshomunculiza-o*, e deve ser assim se for para prevenir a abolição da espécie humana. O homem *qua* homem, dizemos de pronto, bons ventos o levem” (pp. 200-201). Não obstante a noção de humanidade do humanismo moderno tenha sido levada pelos ventos (ou pelas ondas do mar), o ser humano renasce no comportamentalismo radical.

Como vimos, esse renascimento do ser humano pelo comportamentalismo radical não se dá pelo afastamento da natureza, nem pela defesa de uma autonomia descontextualizada e tampouco pela reiteração de um egoísmo ético. Ao renascer no comportamento, o ser humano vai se constituindo como um ser complexo, cuja abertura para novos mundos (ainda “naturais”) precisa ser orientada por uma discussão ético-política a respeito do que o ser humano vai fazer do humano e do não-humano, do mundo do presente e do futuro.

## Conclusão

O humanismo moderno está fundamentado nas ilusões de que o ser humano é autônomo e desnaturalizado. Contudo, o ser humano nem é autônomo nem desnaturalizado. Por isso, o ser humano do humanismo moderno está morto. A crítica ao humanismo moderno vem das fileiras do pensamento anti-humanista. Uma crítica que precisou ser radicalizada, pois o anti-humanismo deixou incólume a concepção humanista moderna de ser humano desnaturalizado.

Porém, declarar a morte do ser humano autônomo e desnaturalizado não significa acabar com o humano. O que morre é a *autonomia* do ser humano no sentido do humanismo moderno, não o ser humano. O que morre é a *desnaturalização* do humano, não o ser humano. É nesse contexto que podemos pensar no renascimento do humano de acordo com outras perspectivas.

Examinamos aqui um itinerário compatível, o do relacionismo comportamental multidimensional skinneriano. Trata-se do renascimento do ser humano, mas não daquele humano que viveu e morreu, daquele que conquistou nossos corações e nossas mentes, que chegou ao seu apogeu e foi-se.

Renascido na trindade espécie-indivíduo-sociedade, esse novo ser humano é complexo e relacional. Ele é constituído e se constitui como sujeito nas relações inextrincáveis das contingências filogenéticas, ontogenéticas e culturais. O ser humano pode criar-se criando o mundo porque vive sob relações de possibilidades e não sob relações de necessidade.

É uma ilusão pensar que a liberdade do ser humano depende do indivíduo autônomo do humanismo moderno. A liberdade é situada em relações de contingência complexas e depende de que o ser humano perceba as relações de possibilidade realizadas que limitam suas alternativas de ação, algo que só é alcançado na relação com os demais. O ser humano pode libertar-se dessas possibilidades, ou pode criar e realizar novas possibilidades. Sua ação criativa depende de sua liberdade, liberdade situada entre as contingências filogenéticas e as relações sociais, e não liberdade autônoma.

O ser humano é o indivíduo singular e intersubjetivo. Ele se envolve com projetos individuais e coletivos. Seus projetos individuais podem aproximar-se mais do individualismo narcísico ou de um indivíduo cooperativo com a vida humana e não-humana do presente e do porvir. Seus projetos coletivos podem estar mais próximos ou mais distantes do diálogo socrático, o diálogo que inaugura o processo civilizatório, especialmente se todos os participantes puderem ser tão interrogativos quanto Sócrates.

É preciso, pois, não perder de vista, com Skinner (1971), que “o homem presumivelmente continuará a mudar, mas não podemos dizer em qual direção” (p. 208).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- BRAUDEL, F. (1989). *Gramática das civilizações*. Porto Alegre: Teorema, 1989.
- BRÜNING, W. Antropologia filosófica. In: HEINEMANN, F. (Org.), *A filosofia no século XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 537-552.
- CASSIRER, E. *Antropologia filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FERRY, L., RENAUT, A. *Pensamento 68: Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.
- FERRY, L. *Aprender a viver: Filosofia para os novos tempos*. São Paulo: Objetiva, 2007.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- LAURENTI, C. On B. F. Skinner's (in)determinism. In: *Behavior and Philosophy*. Cambridge, vol. 51, 2023, p. 1-14. <https://behavior.org/wp-content/uploads/2023/12/BP-V51-1-Laurenti.pdf>
- LOPES, C. E., LAURENTI, C. Comportamentalismo. In: ARAUJO, S. F., CAROPRESO, F., CASTAÑÓN, G. A., SIMANKE, R. T. (Orgs.), *Fundamentos filosóficos da psicologia contemporânea*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2014, p. 87-130.
- LOPES, C. E., LAURENTI, C., ABIB, J. A. D. *Conversas pragmatistas sobre comportamentalismo radical*. (2a ed. rev. ampl.). Curitiba: CRV, 2018.
- MOORE, J. Behavior analysis and pragmatism. In: *Revista Brasileira de Análise do Comportamento*. Brasília, vol. 13, n. 2, 2017, p. 81-84.
- ROSENFELD, A. *Texto/contexto II*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- RUSS, J. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2006.
- SKINNER, B. F. *Verbal behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.
- SKINNER, B. F. *The technology of teaching*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1968.
- SKINNER, B. F. *Beyond freedom and dignity*. New York: Alfred A. Knopf, 1971.
- SKINNER, B. F. *About behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf, 1974.
- SKINNER, B. F. *Reflections on behaviorism and society*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1978.
- SKINNER, B. F. Selection by consequences. In: *Science*. vol. 213, n. 4507, 1981, p. 501-504.
- SKINNER, B. F. *Recent issues in the Analysis of Behavior*. Columbus: Merrill Publishing Company, 1989.

SKINNER, B. F. Can psychology be a science of mind? In: *American Psychologist*. vol. 45, n. 11, 1990, p. 1206–1210.

WOLFF, F. (2009). As quatro concepções do homem. In: NOVAES, A. (Org.). *A condição humana: As aventuras do homem em tempos de mutações*. São Paulo: SESC, 2009, p. 37-73.