

SKINNER: DUAS PERGUNTAS

Maria da Penha Villalobos

I

POR QUE WALDEN II?

RESUMO: A autora procura encontrar as razões que levaram o psicólogo a dar esse nome ao livro no qual ele descreve a organização de uma comunidade presidida pelos princípios da engenharia comportamental. Por não aceitar que a diferença apontada por Skinner, entre o seu *Walden II* e o *Walden* de Thoreau seja a única diferença entre os dois trabalhos, ela passa a fazer uma análise comparativa das duas obras. Após indicar vários aspectos que caracterizariam visões do homem radicalmente diferentes, a autora termina por apontar o aspecto que aproximaria os dois autores, qual seja, cada um deles expressando uma forma profundamente americana de sentir o homem. De acordo com Tocqueville, o americano tinha um grande amor pela liberdade e pela igualdade e é nesse sentido que Skinner e Thoreau se aproximariam e se complementariam, o primeiro buscando a igualdade e o último, a liberdade.

Palavras-Chave: Liberdade - Igualdade - Sociedade

O que teria levado Skinner a dar esse nome a seu livro?

Os motivos por ele apresentados no prefácio da edição americana de 1969 não me parecem satisfatórios. Diz ele que cinco dos princípios defendidos em *Walden II* encontram-se também no *Walden* de Thoreau. Seriam os seguintes:

1. "Nenhum modo de vida é inevitável. Examine o seu próprio de perto".
2. "Se você não gosta dele, mude-o".
3. "Mas não tente mudá-lo através da ação política. Mesmo que você consiga ganhar o poder, não poderá usá-lo mais sabiamente que seus predecessores".
4. "Peça somente que o deixem em paz, para resolver os seus problemas a seu modo".
5. "Simplifique suas necessidades. Aprenda como ser feliz com menos posses".¹

E Skinner prossegue, afirmando: "O *Walden* de Thoreau era, entretanto, um *Walden para um...*"²

1. SKINNER, B.F., *Walden II*, Ed. Herder, S.P., 1972, pág. 1.

2. *Ib.*

Seria essa a única diferença? Estaria Thoreau fazendo apenas a defesa de uma forma pessoal de realização de vida, enquanto Skinner estaria voltado para os problemas da sociedade como um todo?

Tais perguntas levaram-me, depois de quase trinta anos, a reler o *Walden* original e não posso deixar de registrar aqui os meus agradecimentos a Skinner por isso.

Antes mesmo de iniciar a releitura de Thoreau, já me parecia injusto, da parte de Skinner, apresentá-lo nesses termos. Os leitores de *Walden II*, e que desconhecem Thoreau, podem ser levados a crer que este não se interessava por questões políticas, o que não é verdade, haja vista ao fato de ser ele também o autor do famosíssimo ensaio “Da Desobediência Civil”. E mais. Diz Skinner que *Walden II* não deflagrou nenhuma revolução. Basta este fato para observar-se que, pelo menos do ponto de vista prático, a ação política de Thoreau foi bem mais eficaz. Afinal, foi a “Desobediência Civil” que inspirou Gandhi em sua luta contra o domínio inglês na Índia, da qual resultou a libertação desse país.

Mas, a meu ver, o mais importante decorre do motivo pelo qual Skinner achou que Thoreau não havia dado à política a devida importância. Após ter dito que o *Walden* de Thoreau era um Walden para um, acrescentou o psicólogo americano: “os problemas da sociedade pedem algo mais que o individualismo.”³

Em minha opinião, Skinner não chegou a perceber claramente que a forma pela qual pensamos os problemas políticos e buscamos suas soluções depende necessariamente da maneira pela qual concebemos o indivíduo e aqui radica a colossal diferença existente entre os dois Walden.⁴

Vejam como Thoreau concebe o que seja o homem, um “eu” único e inconfundível, ao contrário dos indivíduos programados e massificados com que sonha Skinner. “A natureza e a vida humanas são tão variadas quanto nossas diversas constituições”, é o que diz Thoreau.⁵ “Um membro da espécie humana tem identidade no sentido de que ele é um membro e não outro. Ele começa como um organismo e torna-se uma pessoa ou eu na medida que adquire um repertório de comportamento. Ele pode tornar-se várias pessoas ou “eus” se

3. Ib.

4. As citações de Thoreau serão feitas a partir da edição “*The Illustrated WALDEN*”, Princeton Univ. Press, 1973, daqui por diante indicada por “W”, seguidas do número da página.

5. W, 10.

adquirir repertórios apropriados para ocasiões diferentes que sejam mais ou menos incompatíveis. . . Mas todos os “eus” são produtos das histórias genética e ambiental”, é o que afirma Skinner.⁶

Poder-se-ia dizer que Skinner, ao considerar os diferentes “eus” como produtos da história genética, estaria aceitando a idéia de Thoreau segundo a qual os diferentes indivíduos possuem constituições diversas. Mas não é desta forma que devemos entender as afirmações do psicólogo, pois a mencionada história genética se refere muito mais às espécies do que aos indivíduos. Não é apenas do ponto de vista social e político que Skinner parece sonhar com um universo massificado constituído por indivíduos que, como produtos de idênticas histórias de reforço, venham a agir movidos pelos mesmos reforços. Também do ponto de vista genético, isto é, constitucional, ele parece não reconhecer diferenças significativas entre os indivíduos. Basta lembrar que, por exemplo, – no tocante ao fenômeno da percepção – Skinner afirma que o indivíduo irá perceber o que é determinado pelo patrimônio genético da espécie mais as contingências a que ele foi exposto.

Sua recusa em admitir diferenças individuais significativas surge com especial clareza quando ele se dispõe a esclarecer o surgimento das obras de arte ou das descobertas científicas. Isto se explica, segundo Skinner, por meio das contingências de reforço, pois assim, é o que ele diz, não será preciso apelar para um tipo especial de mente criativa ou para a possibilidade de que “homens de gênio possuam mais energia criativa nervosa do que os demais mortais.”⁷ Considerando que admitir a existência de grandes diferenças individuais em função do equipamento genético de cada um não constitui uma suposição pouco científica, nem implica a aceitação de uma tendência mentalista, creio que o recurso às contingências de reforço, como forma de explicação das obras originais e criativas, é um exemplo claro da rejeição da existência de profundas diferenças entre os indivíduos. Embora Skinner negue que o organismo tenha algo de um “robot” ou de uma máquina, ao afirmar que “nada nas posições assumidas neste livro questiona a unicidade de cada membro da espécie humana”,⁸ em outra passagem do mesmo livro, ele define o que seja uma pessoa nos seguintes termos: “Uma pessoa é antes de tudo um organismo, um membro da espécie; possui um equipamento genético de características anatômicas e fisiológicas que são o produto

6. SKINNER, B.F., *About Behaviorism*, A.A. Knopf, N.Y., 1974, pág. 224.

7. *Ib.*

8. *Ib.*

de contingências de sobrevivência às quais as espécies foram expostas ao longo do processo de evolução.”⁹

Cabem aqui algumas observações a propósito dessa definição de Skinner.

Em primeiro lugar, ele não se refere a *pessoa*, mas a *indivíduo*, logicamente considerado. Enquanto apenas membros de uma classe lógica, os indivíduos realmente não se distinguem uns dos outros, já que pertencem a uma e única classe exatamente porque possuem todos a mesma identidade lógica. A identidade, portanto, é “essencial”, é um produto lógico; as diferenças existentes entre os indivíduos de uma mesma classe são “alógicas”, isto é, acidentais. Resultam do fato de que os indivíduos não se limitam a constituir uma essência lógica, intelectualmente concebida; eles participam do ato de existir, e é no plano da existência que as diferenças, irrelevantes e incaptáveis do ponto de vista puramente lógico, tornam-se fundamentais.

Há ainda algo mais a acrescentar: considerando-se o empirismo adotado por Skinner ao longo de suas obras, ele não deveria limitar-se a admitir que os indivíduos existem; ele deveria também, para ser coerente, aceitar que só os indivíduos existem, constituindo as classes meros entes de razão. Assim sendo, que motivos teriam levado Skinner a propor uma definição de *pessoa* que serviria muito mais para os membros individuais de uma classe lógica, isto deixando de lado a circunstância de que, do ponto de vista puramente formal, o indivíduo é rigorosamente indefinível? Motivos de natureza ético-jurídica?

Como tão bem nos mostra Festugière, em seu estudo sobre os contrastes entre a visão grega antiga e a oriental acerca do problema do “eu”,¹⁰ o “eu” envolve “a noção de indivíduo em contraposição com a de grupo, progresso decisivo para que a noção de sociedade tribal passasse para a de cidade, isto é, a idéia de uma comunidade cujos membros são indivíduos iguais em direitos e deveres e que aceitam uma mesma regra, a lei.”¹¹ Na sugestiva interpretação de Festugière, a noção grega do “eu” constitui o fundamento necessário para que, no plano jurídico-político, se ultrapasse o nível do clã, da tribo, para se alcançar o plano da “polis”. No diálogo por ele examinado,¹² entre Milinda, o rei que aí representa o espírito grego, e Nagasena, o sábio hindu, este, em defesa do dogma da não existência do “eu”, afirma que o nome próprio constitui apenas uma

9. Id., pág. 206.

10. FESTUGIÈRE, A.J., *Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde*, in *Études de Philosophie Grecque*, Vrin, Paris, 1971 (págs. 151-83).

11. Id., pág. 171.

12. *As interrogações de Milinda*

noção vulgar e que, sob si, não existe qualquer indivíduo. A isto, Milinda responde irritado: "se não existe o indivíduo, quem é que pratica o vício e a virtude, não há mais nem bem nem mal, não há autor, não há responsável, não existem os frutos das boas ou más ações; não há sequer ações."¹³

Vê-se, pois, com clareza, tudo o que é pressuposto na noção de "eu" enquanto "pessoa". Quando se fala em *pessoa*, sempre se tem em mente alguém que responde pelo que faz e, portanto, que deve ser dotado de liberdade. Skinner, talvez levado pelo desejo de negar a liberdade, viu-se forçado a recusar a existência do indivíduo concreto, aquele para quem as diferenças não são meros acidentes, mas traços vitais que o distinguem de qualquer outro.

Voltemos, entretanto, à última citação de Skinner. Lá se pode verificar que a padronização da espécie humana não é, para ele, apenas um ideal a ser atingido na ordem política; trata-se, sobretudo, de um plano exequível levando-se em consideração a uniformidade inicial que caracteriza os humanos. Se, originariamente, eles se marcam quase apenas (digo "quase", pois nem Skinner negaria certas diferenças óbvias, como cor de pele, dos olhos etc.) pelos traços próprios da espécie, e se os indivíduos haverão de ser, ao cabo de um certo tempo, aquilo que as contingências de reforço tiverem feito deles, torna-se (além de desejável) possível padronizarmos todos eles.

Thoreau, ao contrário, não se limita a afirmar a unicidade de cada homem, mas defende também a existência de múltiplas individualidades como algo positivo e desejável. Eis o que ele escreve: "Eu não desejaria que ninguém, por qualquer motivo, adotasse o meu modo de viver; pois, além de que antes que essa pessoa tivesse aprendido razoavelmente esse modo de vida eu poderia ter encontrado, para mim, outra forma de viver, eu gostaria que houvesse no mundo tantas pessoas diferentes quanto fosse possível, mas desejando que cada qual fosse muito cuidadoso e encontrasse sua própria maneira e nela prosseguisse, e não que adotasse a maneira de seu pai, sua mãe ou seu vizinho."¹⁴

Parece claro que um homem como Thoreau, vendo o ser humano dessa forma, só poderia desejar fugir ao poder do Estado e, assim sendo, qualquer tentativa de emprego dos princípios da engenharia comportamental skinneriana deveria ser combatida como algo imoral e inadmissível, além de corresponder a uma visão falsa da natureza humana.

A esta altura, talvez já fosse desnecessário dizer que os valores, para Thoreau, não são apenas mitos, como para Skinner. Para esclarecer mais esta dife-

13. Id., pág. 172.

14. W, 71.

rença, contudo, registre-se o que Thoreau pensa da verdade: “Quando acumulamos propriedades para nós ou para nossos descendentes, quando fundamos uma família ou um Estado, ou mesmo quando adquirimos fama, nós somos mortais; mas quando nos ocupamos com a verdade somos imortais e não precisamos temer nem as mudanças nem os acidentes.”¹⁵

Seria a verdade capaz de nos levar à conquista da imortalidade, quando assim explicada: “a verdade de uma afirmação de fato é limitada pelas fontes do comportamento do falante, pelo controle exercido pelo ambiente atual, pelos efeitos de ambientes semelhantes no passado e os efeitos sobre o ambiente que conduzem à precisão, ao exagero ou à falsificação.”¹⁶ Não parece crível que Thoreau aceitasse que essa verdade, assim definida, fosse capaz de conceder-nos a imortalidade. É claro que a verdade de Thoreau deve ter, necessariamente, um caráter absoluto, enquanto para Skinner este tipo de verdade só pode ser encontrada, se o for, “em regras derivadas de regras, e isto é mera tautologia.”¹⁷

Para Skinner, como sabemos, entre os reforços primários que se podem conceder a um organismo como forma de controlar seu comportamento, estão a saciação da fome, da sede e dos apetites sexuais. Assim sendo, ele não apenas admite o óbvio, isto é, que a sensualidade faz parte da natureza humana, como também advoga a manipulação desse sensualismo como forma privilegiada de controlar e condicionar o comportamento do homem. Ora, é fácil imaginar qual seria a opinião do asceta Thoreau acerca de tal prática. Seleccionemos algumas passagens bastante esclarecedoras a respeito de seu pensamento quanto a este assunto, ou seja, os apetites do corpo: “Um puritano pode atacar seu pão de casca escura com um apetite tão grande quanto o de uma autoridade administrativa qualquer ao comer uma tartaruga. Não é o tipo de alimento que é introduzido em nossas bocas que corrompe o homem, mas o apetite com o qual é consumido. Não se trata de uma questão de quantidade ou qualidade, mas de devoção aos sabores sensíveis, quando aquilo que é consumido não é um alimento que sustenta nossa vida animal ou inspira nossa vida intelectual, mas é apenas alimento para os vermes que nos possuem.”¹⁸ “O espírito pode por muito tempo impregnar e controlar cada membro e cada função do corpo e transmutar aquilo que tem a forma da mais grosseira sensualidade em pureza e devoção.”¹⁹ “A castidade é o florescimento do homem e aquilo que chama-

15. W, 99.

16. *About Behaviorism*, cit., pág. 177.

17. Id., pág. 136

18. W, 218.

19. W, 219.

mos de Gênio, Heroísmo, Santidade etc. não passa dos vários frutos por ela produzidos.”²⁰ “Toda sensualidade é uma só, embora assuma várias formas; toda pureza é uma só. É a mesma coisa, quer um homem coma ou beba, viva em concubinato ou durma sensualmente.”²¹ “É difícil dominar a natureza, mas ela deve ser dominada.”²² “Cada homem é o construtor de um templo, que se chama corpo, em honra ao Deus que ele venera, de acordo com o estilo que lhe é próprio; e ele não pode esquivar-se trabalhando o mármore como um substituto.”²³

Não é preciso continuar. São apenas alguns trechos das várias páginas que Thoreau dedica ao combate à sensualidade e à defesa do ascetismo como dever moral.

Vejamos agora o que Thoreau nos diz acerca da linguagem, em seu capítulo dedicado ao poder da palavra (*Walden*, “Leitura”). Assunto que me despertou particularmente a atenção, uma vez que participo da opinião segundo a qual o homem deixa de ser apenas animal quando se mostra capaz de se expressar coerentemente e com significado.

No que diz respeito à língua falada, Thoreau não a exalta, deixando mesmo entrever uma posição que seria próxima à de Skinner. Mas quando ele passa para a linguagem “lida”, define-a em termos que nada tem a ver com o chamado “comportamento textual” de Skinner. Vejamos: “Os livros devem ser lidos tão deliberada e reservadamente quanto foram escritos. Não basta sequer que sejamos capazes de falar a língua do país que os escreveu, pois há um intervalo memorável entre a língua escrita e a língua falada, a língua ouvida e a língua lida. Uma é comum, transitória, um som apenas, um dialeto quase bruto que aprendemos inconscientemente, como os animais, de nossas mães. A outra é a experiência e a maturidade daquela; se aquela era a nossa língua materna, esta é nossa língua paterna, expressão reservada e seleta, significativa demais para ser captada pelo ouvido, e que exige que nasçamos outra vez para que a possamos falar (. . .) Aquilo que as multidões romanas e gregas não podiam *ouvir*, após o transcurso de alguns séculos, alguns eruditos podiam *ler* e apenas alguns eruditos ainda o estão lendo.”²⁴ “Uma palavra escrita é a mais escolhida das relíquias. Ela é algo imediato, que tem mais intimidade conosco, e é mais universal que qualquer obra de arte. É o produto artístico mais próximo da vida em si mesma. Pode ser tra-

20. W, 220.

21. W, 220.

22. W, 221.

23. W, 221.

24. W, 101.

duzida para qualquer língua e não apenas lida, mas também murmurada por todos os lábios humanos – não para ser representada apenas na tela ou no mármore – mas para ser esculpida no próprio sopro da vida.”²⁵

Como conciliar essa idéia de que as palavras podem ter um significado universal e perene, capaz de ultrapassar o aqui e agora e ser apreendido por criaturas inteiramente alheias às condições em que as palavras foram escritas, com a opinião que Skinner sustenta acerca do que seja a linguagem?

O próprio emprego do termo “linguagem” já é condenado pelo psicólogo americano; para ele, a expressão correta deveria ser “comportamento verbal”. Este se distinguiria dos demais tipos de comportamento humano, uma vez que, por meio dele, a ação do sujeito atua apenas indiretamente sobre o meio, isto é, é sobre os outros homens que o “comportamento verbal” exerce um efeito imediato. Trata-se de um comportamento “modelado e mantido por suas conseqüências mediatas.”²⁶

Quão mediatas são as conseqüências que influem nesse tipo de comportamento? Mesmo que admitamos que o desejo de vir a conquistar uma fama duradoura possa constituir um poderosíssimo reforço a atuar sobre um literato, de tal forma que ele procure escrever algo compreensível e atraente para homens que ainda nem sequer nasceram, torna-se difícil acreditar que Homero, ao escrever seus poemas, pudesse pensar em leitores que teriam acesso a suas obras por intermédio de cópias “xerox” ou microfilmes. Por mais universal que ele pretendesse ser, não teria meios para tentar imaginar que tipo de mensagem poderia despertar interesse após quase três mil anos. Mas, se não obstante isso tudo, suas obras ainda podem ser lidas e apreciadas, mesmo que por poucos, é porque, de fato, há mensagens que atingem a universalidade e a perenidade, que ultrapassam as “relações funcionais” que, segundo Skinner, “governam o comportamento verbal.”²⁷

Skinner critica as teorias tradicionais acerca da linguagem sob o argumento de que elas, freqüentemente, nos induzem a pensar que a fala tem uma existência independente do comportamento do falante. Ora, mesmo admitindo que uma obra literária só renasce cada vez que é relida e, portanto, passa a ser um novo comportamento emitido por um novo falante, é claro que ela conquistou uma existência acima e além das contingências particulares que cercavam o momento de sua primeira emissão.

25. W, 103.

26. SKINNER, B.F., *Verbal Behavior*, Prentice Hall Inc., New Jersey, 1957, pág. 2.

27. Id., pág. 10

No processo de comparação entre os dois autores, ficarei apenas nesses aspectos já apontados, que me parecem fundamentais, embora a análise pudesse ser bem mais extensa.

Seria conveniente, porém, acrescentar que, de acordo com as próprias idéias de Thoreau, Skinner talvez o tenha interpretado de forma diversa da minha. Na conclusão de *Walden*, Thoreau condena americanos e ingleses quando eles exigem que se fale de maneira que eles possam compreender. "Como se a natureza pudesse manter apenas uma ordem de compreensão, não pudesse sustentar tanto os pássaros quanto os quadrúpedes, tanto os que voam quanto os que rastejam",²⁸ escreve Thoreau quando passa a mostrar toda a riqueza de um discurso e todos os sentidos que nele podemos encontrar. É nestes termos, isto é, dentro de uma concepção endossada por Thoreau, que admito ser possível uma interpretação se contrapor à compreensão skinneriana, sem que qualquer delas possa exibir a pretensão de ser a única e verdadeira.

Já que até agora, entretanto, apresentei apenas diferenças e oposições entre os dois pensadores americanos, pretendo, antes de terminar, apontar pelo menos um ponto de contacto entre ambos.

Eles são, sobretudo, profundamente americanos; constituem as duas faces de uma mesma moeda. Em apoio a esta observação, gostaria de remeter o leitor à brilhante análise que Alexis de Tocqueville fez do povo americano em seu famoso "A Democracia na América". Lá, especialmente na 2ª parte, intitulada "Influência da Democracia sobre os sentimentos dos americanos", Tocqueville salienta o grande amor que o americano tinha, e talvez ainda tenha, pela liberdade e pela igualdade. E é nesse sentido que me arrisco a afirmar que Thoreau e Skinner representam, ao valorizar o primeiro a liberdade e o segundo a igualdade, os dois traços que tão marcadamente assinalaram a história do povo americano.

O próprio Tocqueville, entretanto, registra que o amor pela igualdade é, em geral, mais ardente e durável do que o pela liberdade, e a partir das explicações que ele dá para o fato talvez seja possível entender porque muitos americanos deste século, inclusive Skinner, mostram-se tão ciosos da igualdade, mesmo que isto possa significar o sacrifício de certas liberdades.

Tocqueville, a propósito desses dois valores, escreve: "Os males que a liberdade às vezes traz são imediatos; são visíveis para todos e todos, mais ou menos, os sentem. Os males que a extrema igualdade produzir só se manifestam pouco a pouco; insinuam-se gradualmente no corpo social; apenas de longe em longe nos é dado vê-los e, no momento em que se tornam mais violentos, o hábito já

28. W, 324.

fez com que não os sintamos. Os bens que a liberdade proporciona só se mostram ao cabo de algum tempo, e é sempre fácil enganarmo-nos quanto à causa que os faz nascer. As vantagens da igualdade se fazem sentir desde logo e cada dia as vemos passar ante os nossos olhos. A liberdade política dá, de vez em quando, e a certo número de cidadãos, sublimes prazeres. A igualdade proporciona todos os dias uma multidão de pequenos prazeres a cada homem.”²⁹ Esta análise permitiu a Tocqueville concluir que o americano, posto em situação de dilema entre os dois valores, acabaria por optar pela igualdade.

Skinner, possivelmente, se tenha tornado míope para os benefícios que a idéia de liberdade pode acarretar, daí tê-la negado. Isto talvez se explique pelo fato de viver ele em um país onde a imensa maioria dos cidadãos goza, há muito tempo, de amplas liberdades, e pelo fato de sentir os perigos provenientes de uma diminuição da igualdade, perigos que, na opinião de Tocqueville, são os mais óbvios quando a suprema meta é a busca da felicidade. Thoreau, mais próximo das origens do povo americano, estava mais alerta para o fato de que a liberdade é algo que se conquista a duras penas e que “para perder a liberdade política, basta não conservá-la, para que ela fuja.”³⁰

29. TOCQUEVILLE, A., *A Democracia na América*, Itatiaia, B. Horizonte, 1962, págs. 384-5.

30. Id., *pág.* 384.

II

SKINNER: ACASO OU NECESSIDADE?

RESUMO: A partir de uma análise da obra skinneriana, a autora vai procurar estabelecer qual seria a posição do psicólogo face a esta alternativa. Iniciando sua pesquisa por um estudo dos textos de Skinner ela conclui que não é possível uma decisão a respeito, pois este autor ora se refere ao acaso, ora à necessidade quando procura explicar o nexo causal a que as coisas estão submetidas. A partir dessa impossibilidade, a autora tenta penetrar no "espírito" do sistema skinneriano e, empregando a diferença entre aquilo que se entende por acaso objetivo e por acaso subjetivo, ela conclui que Skinner é um adepto da mais rígida necessidade e que quando ele se refere a acaso, ele está pensando em acaso subjetivo, isto é, ele se limita a atribuir ao acaso aquilo que não podemos explicar em termos de conexões causais.

Palavras-Chave: Acaso - Necessidade - Liberdade

Por ocasião da defesa de minha tese de livre-docência intitulada "A Geração das Palavras: Skinner e Chomsky", o professor Gerard Lebrum me propôs uma questão que poderia ser sintetizada no título deste artigo. Relendo posteriormente meu trabalho concluí que a pergunta havia sido muito pertinente pois embora o assunto tivesse sido amplamente abordado ao longo de toda a tese, eu não havia dito, explicitamente, qual era, a meu ver, a opção final de Skinner diante dessas duas alternativas. Tendo em vista a importância dessa questão para que se possa caracterizar de forma clara e inequívoca qual a concepção que Skinner tem do que seja o ser humano, decidi retomar o problema para verificar se é possível chegarmos a uma conclusão.

Se tivéssemos que decidir, no caso de Skinner, entre as alternativas Liberdade ou Necessidade, poderíamos responder de forma clara e direta pois ao longo de toda sua obra ele nega permanentemente a liberdade, procurando transformar esta questão, que sempre foi e será, matéria de convicção, em objeto de demonstração. Convém observar, porém, que ao invés de seus estudos demonstrarem (se é que isso é possível) a inexistência da liberdade, surgindo a negação desta como uma conclusão das pesquisas realizadas, tem-se a impressão de que ocorre exatamente o contrário, isto é, são suas convicções anti-libertárias que norteiam o desenvolvimento de seus trabalhos, constituindo, o todo, um insuperável círculo vicioso.

Não basta, contudo, afirmar que Skinner é um adversário feroz da idéia que o ser humano seja livre para decidirmos se ele optou pelo acaso ou pela necessidade, ou para concluirmos qual é sua concepção do homem.

Se voltarmos os nossos olhos para as diferentes teorias existentes no campo da antropologia filosófica, verificamos que podemos estabelecer uma primeira oposição entre doutrinas que partem do princípio de que o homem, embora seja também um ser natural, não se dilui simplesmente na natureza e aquelas que aceitam essa diluição total.

Mesmo deixando de lado aqueles pontos de vista que, mediata ou imediatamente, acabam por deitar raízes em uma concepção religiosa do homem e do mundo e limitando-nos apenas aos sistemas que admitem a existência, no homem, de algo que lhe permita escapar à necessidade, creio que posso afirmar com certeza que Skinner jamais admitiria uma posição deste tipo. Resta-nos, portanto, como única possibilidade, situá-lo entre aqueles que vêem no homem apenas um objeto natural. Mas, passada esta primeira certeza, voltamos a deparar com a mesma dúvida, pois aqueles que admitem esse princípio vão, logo em seguida, dividir-se em duas correntes. A primeira delas é representada por aqueles que aceitam uma visão do mundo orientada pelo acaso, isto é, não havendo uma necessidade a presidir a ordem de sucessão das coisas, todos os fenômenos ocorridos no mundo seriam meramente ocasionais. Excluída a necessidade, o máximo que se pode esperar em termos de conhecimento seria uma verificação estatística de frequência. A segunda, embora concordando com a primeira em que o homem é simplesmente um integrante do mundo físico vai, contudo, endossar a imagem de um mundo natural regido por leis inelutáveis das quais nada escapa, nem o homem.

Seríamos tentados, em um primeiro momento, a enquadrar Skinner no segundo grupo, isto é, entre os adeptos de uma rígida necessidade. Antes, porém, de cedermos a essa tentação, convém prosseguir um pouco mais em nossa análise. A favor dessa tese, registre-se o fato de que Skinner nega que a psicologia seja uma ciência humana. Muitos adeptos da linha skinneriana afirmavam também que a psicologia era uma ciência biológica e acreditavam que, desta forma, estariam garantindo para essa ciência um lugar no campo do saber objetivo, livrando-a de especulações metafísicas. Skinner, porém, parece ter percebido que não bastava situar a psicologia no campo das ciências biológicas para livrá-la de uma série de problemas. Percebe-se que ele teve uma visão, pelo menos parcial, das dificuldades epistemológicas acarretadas por uma posição como esta. Em sua obra "About Behaviorism"⁽¹⁾, ele nos diz que o condicionamento operante "por

(1) "About Behaviorism", A.A. Knopf, N. York, 1974, pág. 55.

sua natureza, está voltado para o futuro”, pois “uma pessoa age com a finalidade de que algo ocorra e isto é temporal”⁽²⁾, apontando assim, de forma explícita, a temporalidade e a idéia de fim como desempenhando um papel fundamental para a compreensão do comportamento. Portanto, como vemos, em função dessa afirmação, talvez pudéssemos concluir que ele não endossaria a idéia de que o comportamento está submetido a uma rígida necessidade, pelo menos não a uma necessidade mecânica.

Todavia, esta afirmação de Skinner, que demonstra à saciedade que ele foi capaz de perceber que quando se lida com fenômenos que envolvem os seres humanos é inevitável a colocação do problema tempo e do problema do fim, não parece encontrar ressonância na prática. Quando ele procura descobrir as causas que determinaram certos comportamentos, tem-se a impressão que ele lida com estes como se fossem problemas físicos, isto é, a realidade é seccionada em partes e cada qual é tratada como se constituísse uma unidade completa e independente.

Esta posição indefinida de Skinner parece revelar que, diante dos conflitos que dividiram, nos primórdios da psicologia científica, os associacionistas e seus críticos, ele se manteve em uma posição ambígua. Por um lado, ele parece estar consciente de que os fenômenos do comportamento não podem ser enquadrados no mesmo tempo espacializado que é empregado nas equações da mecânica, como pretendiam os associacionistas. Mas, de outro, sua prática experimental parece coadunar-se muito mais com essa posição.

Contra a idéia de uma rígida necessidade convém lembrar que ele afirmava que o comportamento que observamos em qualquer momento dado é o efeito do ambiente ao longo da história da evolução das espécies combinada com o efeito exercido pelo ambiente durante a vida do indivíduo e, à medida em que se possa alterar um desses ambientes, o comportamento também pode ser mudado. Até aqui, a idéia de um determinismo inelutável a presidir a sucessão do comportamento ainda não sofreu qualquer abalo sério mas é preciso prosseguir lembrando que, segundo o behaviorismo, as condições que determinam a forma e a probabilidade de uma resposta estão na história da pessoa e é aí que se devem buscar as causas determinantes de seu comportamento.

(2) “About Behaviorism”, cit. pág. 55.

Esta história da pessoa deve ser entendida não como a história de seus estados de espírito, mas como a história do ambiente que a cerca ao longo de sua vida. Como atuaria esse ambiente? Certos traços existem ou surgem no meio. Se eles sobreviverem por um intervalo de tempo suficientemente longo, tornarão o comportamento em relação a eles crucial. Alguns desses traços, como, por exemplo, os responsáveis pelo aparecimento de comportamentos relativos a número, duração etc., existem no meio desde sempre. Diante deles os homens começaram a manifestar certos comportamentos. Não sendo estes reforçados, os indivíduos, por um processo de ensaio e erro, isto é, de forma puramente casual, foram emitindo novos comportamentos até que um ou alguns deles foram reforçados, aumentando, com isto, a probabilidade de sua repetição. Neste momento, como vemos, o acaso desempenha um papel fundamental. Mas não é só sobre o comportamento individual que o acaso atua, mas também sobre a evolução das culturas. Vejamos como.

Skinner critica a psicologia anterior por ter desconhecido os fatos da história ambiental e dos reforços sobre a atuação do sujeito. O aspecto histórico deve ser considerado não apenas no plano individual, mas também no cultural. Para Skinner, "uma cultura é um conjunto de contingências de reforço mantido por um grupo e possivelmente formulado em leis e regras, tem um status físico claro, uma existência contínua, para além das vidas dos membros do grupo, e um padrão mutável à medida em que as práticas vão sendo acrescentadas, descartadas ou modificadas; e, acima de tudo, tem poder. Uma cultura assim definida controla o comportamento dos membros do grupo que a praticam"⁽³⁾.

Para explicar os traços constitutivos de uma cultura, basta atentar para as características das espécies e para os traços do ambiente em que a cultura se dá. As culturas, para Skinner, têm padrões mutáveis, estão sujeitas à evolução.

Todavia, a admissão do caráter histórico de um fenômeno não seria suficiente para se negar que a sucessão seja presidida por relações determinadas. Mas este não é o caso de Skinner, pois ele vai afirmar que essa evolução não precisa ser planejada, nem apresentar qualquer objetivo. Em um momento qualquer da história de uma cultura, uma nova prática surge e vai afetar as probabilidades de sobrevivência do grupo. Essas práticas surgem como se fossem mutações que po-

(3) "About Behaviorism", cit. pág. 203.

dem ser inteiramente casuais, uma vez que a cultura não precisa ser planejada e que sua evolução não se liga a qualquer propósito.

Ao afirmar que elas *podem* ser casuais é claro que Skinner nos deixa margem para supormos que não tenha sido assim. Mas na verdade, a possibilidade de um planejamento cultural que não deixe ao acaso o surgimento de mutações que venham a interferir no curso evolutivo de uma cultura é, para ele, muito mais uma possibilidade que se abre para o futuro, porquanto essa interferência planejada depende, necessariamente, dos conhecimentos a serem fornecidos por uma ciência do comportamento, a qual só recentemente se concretizou. Assim sendo, só nos resta concluir que, no passado, as mutações que interferiam realmente na evolução de uma cultura se deram ao acaso.

Ao passarmos do plano do indivíduo para o plano da cultura, tenho a impressão de que poderia afirmar que a teoria skinneriana penderia mais para o acaso do que para a necessidade ao explicar a história passada das culturas e que, no que diz respeito ao futuro, haveria uma certa margem para a liberdade pois, embora os conhecimentos fornecidos por uma ciência do comportamento sejam indispensáveis para construirmos os instrumentos necessários para interferirmos nesse processo, parece ser necessário também que alguém tome a decisão de interferir propondo um objetivo explícito que corrija a marcha do processo quando ele não estiver caminhando de forma satisfatória. Quem será, porém, esse alguém capaz de propor esse novo objetivo? Pelo visto, ninguém, já que Skinner repete sempre que “ninguém interfere realmente, ninguém é capaz de se por fora da corrente causal”⁽⁴⁾.

Como vemos, voltamos ao plano da estrita necessidade e a própria possibilidade da engenharia comportamental é ameaçada.

Haveria qualquer diferença entre o processo histórico pelo qual evolui uma cultura e a história das contingências de reforço que determinam o comportamento dos indivíduos? É preciso verificar essa possibilidade para que possamos decidir qual a resposta que foi dada por Skinner ao dualismo acaso ou necessidade.

No tocante a esta questão, ele nos fornece elementos que nos permitem afirmar que aquilo que ocorre na história de uma cultura é o mesmo que aconte-

(4) “About Behaviorism”, cit. pág. 206

tece na seleção natural e no condicionamento operante. Em todos os três processos a sobrevivência é invocada para explicar o que ocorre. Na seleção natural, traços acidentais surgidos a partir de mutações são selecionados por sua contribuição para a sobrevivência, no comportamento, variações acidentais são selecionadas por suas conseqüências reforçadoras e isto vale quer para o indivíduo, quer para a cultura. Portanto, os três processos são semelhantes e nos três Skinner aceita, sem problemas, a interferência do acaso.

Seria então o homem um mero joguete do acaso e estaria o psicólogo americano disposto a aceitar as conseqüências que uma posição como esta acarreta para o conhecimento? Havíamos dito, páginas atrás, que, excluída a necessidade e aceita a idéia de que todos os fenômenos são meramente ocasionais, o máximo que se pode esperar em matéria de conhecimento seria uma verificação estatística de freqüência. Ora, este não é evidentemente o ponto de vista endossado por Skinner. A visão que ele tem de ciência não se coaduna, de maneira nenhuma, com esse relativismo. Ele valoriza a ciência em toda a sua obra. E, embora possamos encontrar passagens que, eventualmente, diminuem, do ponto de vista teórico, o valor da ciência, passagens estas que chegam mesmo a abalar os fundamentos do conhecimento científico, é, todavia, indubitável que, do ponto de vista prático, ele não poupa elogios às conseqüências pragmáticas que um uso adequado da tecnologia comportamental tem a oferecer. Em nenhum momento, ele esconde a pretensão de poder elaborar uma ciência do comportamento capaz de fornecer os instrumentos necessários para o controle do agir humano.

Portanto, nos vemos de volta ao ponto de partida. É óbvio que tal controle pressupõe necessariamente a admissão de que o homem não se distingue dos demais elementos que constituem a natureza e, como estes, está também sujeito a leis inderrogáveis, transformando-se em um títere movido pela necessidade.

Na análise que vimos empreendendo até aqui procurei restringir-me à letra da teoria skinneriana. Este processo, todavia, não me levou a nenhum resultado definitivo. Creio que é chegado o momento de tentar encontrar a resposta no "espírito" (Skinner que me perdoe por essa heresia) de seu sistema. Tenho para mim que parte desta ambigüidade pode ser resolvida recorrendo a uma distinção que Skinner não quis, ou não pode fazer. Trata-se da diferenciação entre acaso objetivo e acaso subjetivo.

Aqueles que admitem o acaso objetivo, como é o caso de Epicuro, por exemplo, admitem que possam, realmente, ocorrer desvios no curso de um pro-

cesso qualquer, desvios estes que não seriam devidos à intervenção de qualquer causa.

Já a doutrina do acaso subjetivo, que seria, por exemplo, a doutrina esboçada por Laplace, limita-se a atribuir ao acaso aquilo que não podemos explicar em termos de conexões causais. Esta doutrina significa apenas o reconhecimento da impossibilidade da inteligência humana de computar todos os fenômenos de uma série dinâmica qualquer e que explicariam a ocorrência de um determinado evento.

Feita esta distinção, creio que podemos afirmar, tendo em vista a obra de Skinner em seu conjunto, que, quando o psicólogo americano se refere ao acaso, ele está pensando no acaso subjetivo. Desta forma, poderíamos conciliar suas pretensões de se vir a obter um controle absoluto do comportamento humano (o que envolve a aceitação de que esse comportamento é sempre, necessariamente, o resultado de uma conexão causal anterior) com suas freqüentes menções ao acaso.

Se, ao referir-se ao acaso, ele estivesse pensando no acaso objetivo, ele estaria admitindo a liberdade humana, pois só aceitando essa noção de acaso objetivo é que podemos aceitar a liberdade, isto é, só quando aceitamos que algo pode começar sem nenhum condicionamento anterior é que deixamos, para o homem, a possibilidade de que ele seja a causa única de suas ações. Só a minha liberdade me permitiria dar uma origem absoluta a um efeito, não contido no estado imediatamente anterior do universo.

Como é claro que não é esta a opinião defendida por Skinner, creio que posso afirmar, sem sombra de dúvida, que quando ele se refere ao acaso ele está pensando no acaso subjetivo.

Eu havia dito, no primeiro parágrafo deste artigo que, para que se pudesse ver com clareza qual a concepção que Skinner tem do que é o ser humano, era necessário decidir acerca do dualismo acaso ou necessidade; pergunto-me agora se já encontrei uma resposta que esclareça essa questão. Poder-se-ia dizer que eu me limitei, até agora, a esclarecer a que tipo de acaso se refere Skinner quando emprega este termo e que este esclarecimento ajuda-nos também a resolver a ambigüidade aparente na obra de Skinner quando se discute o problema do acaso ou da necessidade. Mas, no tocante ao ser humano, seria essa explicação suficientemente ampla para concluirmos acerca das convicções skinnerianas?

É evidente que sim, pois nesse caso os extremos se tocam: dizer-se que um homem está submetido a um destino inexorável porque, desde toda a eternidade o universo (bem como o homem) está submetido a leis fixas e inderrogáveis, ou dizer que ele é um mero brinquedo do acaso (desde que aceitemos a doutrina do acaso subjetivo, o que, em última análise, como vimos, significa apenas aceitar que a limitação de nossos conhecimentos nos impede de conhecer a conexão causal em sua infinita complexidade) nos levam ao mesmo resultado. A liberdade é sempre uma ilusão; supomos que somos livres porque não somos capazes de apontar as causas determinantes de nosso comportamento.

Assim sendo, quando Skinner analisa quer a evolução de uma cultura quer o comportamento de um indivíduo e menciona o acaso, ele só pode estar se referindo ao acaso subjetivo, pois só este é compatível com a negação da liberdade que constitui o pressuposto básico de toda a doutrina skinneriana.