

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LUANA FLOR TAVARES HAMILTON

Os usos do termo “liberdade” no anarquismo de Bakunin
e no behaviorismo radical de Skinner

São Paulo

2012

LUANA FLOR TAVARES HAMILTON

Os usos do termo “liberdade” no anarquismo de Bakunin
e no behaviorismo radical de Skinner

Versão Original

Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Experimental

Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena Leite
Hunziker

Pesquisa financiada pelo
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

São Paulo
2012

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Hamilton, Luana Flor Tavares.

Os usos do termo “liberdade” no anarquismo de Bakunin e no behaviorismo radical de Skinner / Luana Flor Tavares Hamilton; orientadora Maria Helena Leite Hunziker. -- São Paulo, 2012.

70 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Experimental) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Liberdade 2. Política 3. Anarquismo 4. Behaviorismo 5. Skinner, Burrhus Frederic, 1904-1990 I. Título.

BF626

Nome: Hamilton, Luana Flor Tavares

Título: Os usos do termo “liberdade” no anarquismo de Bakunin e no behaviorismo radical de Skinner

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Ao meu companheiro de vida, Tar

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa concedida.

À minha orientadora, Maria Helena Leite Hunziker, carinhosamente conhecida como Tatu, por ter aberto a possibilidade do estudo desse tema e por ter me acompanhado nesta viagem. A melhor arranjadora de contingências que já conheci e um exemplo de postura científica. Infelizmente nossos caminhos demoraram a se cruzar na USP, mas felizmente um dia eles se cruzaram. Agradeço por todo o apoio e por toda a compreensão em todas as fases por que passei nesses quase três anos.

Ao professor Emmanuel Zagury Tourinho, com quem foi uma honra discutir o meu trabalho, pelas contribuições essenciais para a conclusão deste, pela aula sobre metodologia, pela leitura criteriosa realizada na ocasião da minha qualificação.

Ao professor Alexandre Dittrich, pela inspiração, por ser o primeiro a me mostrar que política e análise do comportamento podem caminhar juntas. Agradeço por todo o apoio recebido em diversas etapas desta pesquisa, desde a primeira vez que apresentei as ideias iniciais do meu trabalho, por todo o incentivo diante das dificuldades que encontrei em decorrência do meu tema de pesquisa e por todas as contribuições na qualificação, que foram muito importantes para a realização deste trabalho.

Ao Marcus Bentes, pela colaboração extraoficial na minha qualificação.

A todos os meus companheiros de LABC: Amilcar, Angelica Yochy, Bia, Bruno, Carol Franceschini, Carol Vieira, Diego, Flávio, Kadu, Lourenço, Marcos, Mariana Castelli, Mariana Samelo, Pedro, Tatiany e Tauane, que me receberam de braços abertos e dispostos a discutir meu tema, tão diferente dos demais trabalhos do laboratório. Agradeço a cada um pela leitura e pelos comentários.

Ao Lourenço, ao Bruno e ao Diego, que se debruçaram mais sistematicamente nos meus textos.

À Thaíla, pela versão do resumo em inglês.

Ao Centro de Cultura Social de São Paulo, que abriu as portas para mim, assim como abre para todos que ali chegam. Em especial ao Nilton, que me ajudou na busca da bibliografia do Bakunin, cedendo livros raros de sua coleção pessoal.

À Sonia, secretaria do Departamento de Psicologia Experimental, pela sincera boa vontade de quebrar todos os galhos possíveis.

À Mariana Amaral, pela carinhosa e cuidadosa revisão do texto, diagramação e padronização.

Aos amigos com quem compartilhei parte do meu caminho nestes anos de IP-USP, representados aqui pelo Marcelo Guarujá e pelo Schor, amigos com quem sempre posso contar.

Ao Danilo, aquele que pela primeira vez me questionou sobre a possibilidade de conciliação do behaviorismo com o anarquismo, por todas as leituras, conversas e provocações que me ajudaram a tatear esse novo mundo das pesquisas teóricas.

À Tauane, com quem dividi as angústias de me aventurar em um trabalho teórico em um departamento experimental — e as angústias da vida também. Uma amiga que extrapolou a academia e que admiro muito.

À Alessandra e à Márcia, amigas com quem sempre pude contar para comemorar e também para resmungar.

À Lili, pelas leituras e críticas da parte anarquista deste trabalho. Ainda me lembro de quando nos conhecemos: fomos as únicas a alugar os livros sobre anarquismo na biblioteca da escola. Depois disso muitas viagens, manifestações, o panfleto informativo... Saúde e Anarquia!

Ao Conrado Ramos, que me recebe em seu consultório e me ajuda a rearranjar contingências mesmo sendo laciano.

À querida família que herdei do Renato. Por escolha do coração acrescento à minha família tios, tias, primas, irmão, mãe, pai, avó. Agradeço a todos pelo carinho que recebo e por todo o apoio que vocês sempre me deram.

À Leila, que, além de minha professora e avó do meu filho, me apoia e me ajuda no meu crescimento enquanto psicóloga.

Ao Badra e à Lilian, por todo o amor e por todo o suporte. Saibam que é totalmente recíproco.

A toda a minha família de longe. Parte de mim estará sempre em Salvador e outra parte na Paraíba. Saudades não têm fim.

À minha irmã, Thafla, que, apesar de mais nova que eu, me faz querer ser igual a ela quando eu crescer. Ao meu irmão, Ravi, que, apesar da distância, percebo ter crescido tanto recentemente. À minha avó Ruth, que sempre foi uma forte referência, que sempre se interessou pelos meus trabalhos e de quem sempre sinto saudades. À Márcia, por todas as conversas sobre a vida, por me mostrar o mundo de forma crítica.

Ao meu pai, Gerald, que nunca se encaixou neste mundo estranho em que vivemos e que me inspirou a me revoltar, ser *punk*, ser anarquista, ser livre; cuja história quero resgatar para continuar construindo a minha própria. À minha mãe, Inês, sempre do meu lado, me apoiando nessa estrada da vida, obrigada por toda a ajuda e por sempre acreditar em mim.

Ao João, meu querido filho que me inspira a ser uma pessoa melhor e a transformar este mundo em um lugar melhor e mais justo para se viver.

Ao Renato, meu Tar, companheiro da minha vida e protagonista da minha história. Meu maior incentivador. Mesmo quando duvidei de mim mesma, ele acreditou. Agradeço por todas as revisões e por todos os comentários, por seu ombro que tantas vezes requisei, por seu amor. Por construir junto comigo uma família pautada na verdade, mesmo que essa às vezes seja mais áspera que a hipocrisia. Meu coautor na vida — e, de certa forma, neste trabalho também. Por me ajudar a crescer, por exigir que eu sempre melhore. Com todo amor, é para você este trabalho.

RESUMO

Hamilton, L. F. T. (2012). *Os usos do termo “liberdade” no anarquismo de Bakunin e no behaviorismo radical de Skinner*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

A liberdade é tema de discussões há muito tempo na humanidade. Enquanto algumas filosofias defendem essa noção de forma estrita, outras questionam sua própria existência. Duas filosofias que discutem a liberdade humana de forma aparentemente antagônica são o anarquismo e o behaviorismo. O presente trabalho teve por objetivo analisar se os conceitos de liberdade apresentado na obra de dois autores representativos dessas filosofias (Bakunin e Skinner, respectivamente) são similares entre si. Seu objetivo básico foi responder à seguinte questão: quais são as compatibilidades e as incompatibilidades entre o anarquismo e o behaviorismo radical, propostos por esses autores, no que diz respeito à concepção de liberdade do ser humano? Como método geral, foram analisadas algumas obras desses autores, com destaque para aquelas em que a discussão do conceito de liberdade se sobressai. A análise foi centrada na abordagem dessas filosofias sobre a ciência, a educação e o Estado. Como resultado, identificou-se como semelhante o fato de que ambos os autores defenderam que a natureza humana não tem qualidades intrinsecamente boas ou más, morais ou imorais. Para Bakunin, é possível conceber uma conjuntura de sociedade/cultura capaz de gerar homens com características defendidas pelos anarquistas como próprias do *homem livre* — tais como solidariedade, cooperação e respeito às diferenças entre os indivíduos. Embora utilizando linguagem diferente, esse *homem livre* descrito por Bakunin não difere do suposto por Skinner ao analisar que o ambiente (ou as contingências ambientais) é que seleciona os comportamentos do indivíduo. Portanto, para ambos, o indivíduo é formado no seu contato com o ambiente. Apesar de concordantes nesse aspecto, eles se diferenciam pela maior ou menor ênfase nas ferramentas propostas para promover mudanças no comportamento e para planejar culturas que se aproximem da “ideal”. Skinner fornece essas ferramentas com base nas proposições de uma ciência do comportamento, enquanto Bakunin apenas descreve características das relações interpessoais em uma sociedade que a levaria a produzir homens que ele chamaria de “livres”, sem deixar clara a forma pela qual se estabeleceria essa cultura. Portanto, conclui-se que, a despeito do antagonismo geralmente sugerido entre ambas as filosofias, a concepção de liberdade presente na obra de Bakunin não é incompatível com a proposta por Skinner. Sugere-se que um diálogo entre as duas filosofias pode ser profícuo, obtendo-se do anarquismo os objetivos para uma sociedade mais igualitária e justa e do behaviorismo, o caminho para atingi-los.

Palavras-chave: Anarquismo. Behaviorismo. Liberdade. Política. Skinner, Burrhus Frederic.

ABSTRACT

Hamilton, L. F. T.(2012). *Uses of the term "freedom" in the anarchism of Bakunin and the radical behaviorism of Skinner*. Master Degree Dissertation, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Freedom is the subject of long discussions in humanity. While some philosophies argue that notion in a strict way, others question their own existence. Two philosophies that argue the human freedom so seemingly antithetical are the anarchism and behaviorism. This study aimed to analyze the concept of freedom presented in the work of two authors representing those philosophies (Bakunin and Skinner, respectively) are similar. Its basic purpose was to answer the question below: What are the compatibilities and incompatibilities between anarchism and radical behaviorism, proposed by these authors, with regard to the conception of human freedom? As a general method, were analyzed some of the works of these authors, especially those in which the concept of freedom was highlighted. The analysis was centered on the approach that these philosophies have on science, education and the state. As a result, it was identified as similar to the fact that both authors have argued that human nature is not intrinsically good or bad qualities, moral or immoral. For Bakunin, it is possible to conceive of a scenario of society/culture capable of generating men with characteristics defended by anarchists themselves of a free man — such as solidarity, cooperation and respect for differences among individuals. Although using different language, this free man, described by Bakunin, does not differ from the assumed by Skinner to examine the environment (or environmental contingencies) that selects the behavior of the individual. Therefore, for both, the individual consists in his contact with the environment. Although consistent in this respect, they differ by a greater or lesser emphasis on the tools proposed to promote changes in behavior and make the planning of cultures that are close to the "ideal". Skinner provides these tools based on the propositions of a science of behavior, while Bakunin only describes characteristics of interpersonal relationships in a society that would produce men he would call "free" without making clear the way to establish this culture. Therefore, we conclude that, in spite of the generally suggested antagonism between the two philosophies, the concept of freedom present in the work of Bakunin is not incompatible with the one proposed by Skinner. It is suggested that a dialogue between the two philosophies can be fruitful, having regard to the goals of anarchism to a more egalitarian and just society, while from the behaviorism can derive the path to achieve them.

Keywords: Anarchism. Behaviorism. Freedom. Politics. Skinner, Burrhus Frederic.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS	17
2.1 ETAPA 1: SELEÇÃO DOS TEXTOS A SEREM ANALISADOS E REVISÃO BIBLIOGRÁFICA	17
2.1.1 Da obra de Bakunin	17
2.1.2 Da obra de Skinner.....	18
2.1.3 Revisão bibliográfica	19
2.2 ETAPA 2: ESTABELECIMENTO DE TEMAS DE REGISTRO E ANÁLISE	19
3 INTRODUÇÃO AO ANARQUISMO E AO PENSAMENTO DE BAKUNIN	21
4 INTRODUÇÃO AO BEHAVIORISMO RADICAL E AO PENSAMENTO DE SKINNER.....	26
5 LIBERDADES: USOS E CONSEQUÊNCIAS	30
6 CIÊNCIA E EDUCAÇÃO: CONSTRUINDO UMA SOCIEDADE.....	44
7 WALDEN TWO E O ESTADO	53
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	62
REFERÊNCIAS.....	67

1 INTRODUÇÃO

A liberdade é tema de discussões há muito tempo na humanidade. Marilena Chaui (2010) diz que reflexões relacionadas à liberdade estão presentes como um grande tema da ética desde que esta se tornou uma questão filosófica. Ela levanta algumas dessas questões:

Até onde alcança o poder da nossa liberdade? Podemos mais do que o mundo ou este pode mais do que a nossa liberdade? O que está inteiramente em nosso poder e o que depende inteiramente das causas e forças exteriores que agem sobre nós? (p. 331)

Questões como essas pautaram muitas reflexões feitas por vários pensadores ao longo da história da cultura ocidental, desde a antiguidade, com Aristóteles, passando por, para citar apenas alguns nomes, Sartre, Espinosa, Hegel, Merleau-Ponty (Chauí, 2010). Cada um desses autores desenvolveu suas reflexões de forma a tentar responder, de acordo com seu o contexto histórico e epistemológico, esses questionamentos, que parecem ter sobrevivido durante todo o desenvolvimento da sociedade ocidental, perdurando até a sociedade contemporânea.

É possível identificar, na cultura ocidental contemporânea, uma forma predominante de compreensão da liberdade (Laurenti, 2009; Silva, 1987), disseminada no discurso dos membros dessa cultura e nas explicações tecidas por eles a respeito das ações dos indivíduos. A liberdade, então, costuma ser descrita como “produto da ação ou da vontade de um agente interior, que pensa, delibera e decide independentemente das condições do ambiente natural e social” (Laurenti, 2009, p. 263).

A liberdade, dessa forma, é relacionada com um poder pleno de autodeterminação do indivíduo, sem relação de determinação com fatores internos ou externos. “Trata-se da espontaneidade plena do agente, que dá a si mesmo os motivos e os fins de sua ação sem ser constrangido ou forçado por nada e por ninguém” (Chauí, 2010, p. 334).

Descrita dessa forma, a autonomia pessoal atribuída aos homens leva-nos, quase inevitavelmente, à discussão sobre o livre-arbítrio. A concepção de que todos os homens são livres para escolher o caminho que querem é bastante antiga e atribui “a responsabilidade pelos atos ao indivíduo, e não à hereditariedade e ao ambiente, ... as pessoas teriam liberdade para escolher as suas ações”¹ (Baum, 2005, p. 12, tradução nossa). Assim, os homens podem

¹ Original em inglês: “... assign the responsibility for actions to the individual, rather than to heredity and environment. ... that people have freedom to choose their actions”.

ser glorificados pelos seus atos corajosos ou penalizados pelos seus atos desprezíveis, pois sua ação está sob o controle desse eu interno, e ele deve ser responsabilizado por essas ações.

Essa forma de entender a liberdade remete, em última instância, a uma concepção de homem que não foi necessariamente construída recentemente, mas que ficou arraigada de forma dominante nas explicações das ações humanas desde a antiguidade até a contemporaneidade, inclusive no campo da psicologia (Silva, 1987; Tourinho, 2009).

Embora a liberdade seja um tema recorrente na cultura ocidental, há filosofias que dão diferentes destaques a ela – diferentes inclusive da noção mais comumente encontrada descrita anteriormente. Diversas filosofias versaram sobre a liberdade. Algumas defenderam essa noção de forma estrita, outras questionaram sua própria existência (Chaui, 2010); duas filosofias que discutem a liberdade humana de forma aparentemente antagônica são o anarquismo e o behaviorismo.

O anarquismo é uma filosofia política cuja consolidação ocorreu no século XIX. Não é possível apontar apenas um autor como principal expoente dessa filosofia, mas certamente Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Piotr Kropotkin (1842-1921) e Mikhail Bakunin (1814-1876) são três pensadores anarquistas relevantes (Vares, 1988). A principal característica do anarquismo é a defesa da liberdade e da igualdade. De uma maneira resumida, pode-se dizer que a liberdade é entendida pelos anarquistas como aquilo que ocorre quando não há uma fonte de autoridade opressora — como o Estado ou a Igreja — atuante na sociedade (Vares, 1988; Walter, 2000; Woodcock, 1985). A liberdade se estabelece quando os indivíduos não são punidos por se comportar de uma ou outra forma. Nessa condição, as escolhas de comportamentos possíveis por esses indivíduos seriam, então, muito mais vastas. Nas palavras do estudioso do anarquismo Nicolas Walter (2000): “A maioria dos anarquistas adota em primeiro lugar uma atitude libertária para com a vida pessoal e gostaria que houvesse uma escolha muito mais vasta de comportamentos pessoais e de relações sociais” (p. 47).

Essa variabilidade de comportamentos se reflete na própria filosofia do movimento anarquista, que, “longe de se constituir numa doutrina, ... assenta a sua base dinâmogênica nessa pluralidade de pontos de vista” (Cerqueira, 2001, p. 7). A variedade de ações é muito valorizada, incluindo a variabilidade dos comportamentos de reflexão sobre a própria teoria anarquista. Assim, explica-se a não existência de um autor anarquista que seja considerado o principal.

Segundo os anarquistas, é por meio da luta pela liberdade — com a destruição das fontes de opressão — que os homens podem obter seu pleno desenvolvimento individual, e a

busca será pela construção dessa sociedade que possibilite aos homens serem livres, pois, como desenvolve Walter (2000):

Somos iguais, não idênticos. A competição e o apoio mútuo, a agressividade e a ternura, a intolerância e a tolerância, a violência e a doçura, a autoridade e a revolta são todas formas naturais de comportamento social, mas algumas favorecem e outras entravam a plenitude da vida individual. (p. 31)

Segundo essa filosofia, portanto, a liberdade dos indivíduos é o termômetro da saúde de uma sociedade, e por isso deve ser conquistada e defendida de forma incondicional. Em consequência dessa argumentação, a filosofia anarquista ficou conhecida como uma *filosofia libertária*.

Outra filosofia, aparentemente oposta, que também discute a liberdade humana é o behaviorismo radical proposto por Burrhus Frederic Skinner (1904-1990). Basicamente, nessa filosofia, as causas do comportamento foram deslocadas de um “eu interior” para a relação do indivíduo com o seu ambiente. Ao considerar que o comportamento é determinado pelas suas consequências, essa filosofia elimina a existência de um “agente livre, cujo comportamento é produto não de condições antecedentes específicas, mas de mudanças interiores espontâneas”² (Skinner, 1953/2005a, p. 7, tradução nossa). Os pressupostos de que toda ação é governada por leis e de que a história do indivíduo influencia sua ação atual são peças-chave nessa filosofia.

Essa noção de controle do comportamento pelo ambiente vai de encontro à ideia de liberdade e autonomia pessoal, descrita anteriormente como a mais comum na cultura ocidental. Ao abandonar a crença nesse homem autônomo, abandonamos também crenças antigas que pautaram muitas explicações das ações humanas as quais pareciam vitais para uma “concepção produtiva e estimulante da natureza humana”³ (Skinner, 1953/2005a, p. 7, tradução nossa). A liberdade relacionada à autonomia do indivíduo por meio de um agente interno é incompatível com a filosofia behaviorista. Silva (1987) enfatiza que a visão skinneriana sobre o comportamento humano se opõe à “concepção tradicional do homem veiculada pela literatura libertária, através de agências educacionais e religiosas, de partidos políticos das mais variadas tendências, e da própria cultura popular.” (p. 8).

² Original em inglês: “... man as a free agent, whose behavior is the product, not of specifiable antecedent conditions, but of spontaneous inner changes of course.”

³ Original em inglês: “... what appears to be a stimulating and productive conception of human nature.”

Skinner (1953/2005a) chega a afirmar que, para uma ciência do comportamento ser viável, é necessária a assunção da hipótese de que o homem não é livre — ao menos não nos termos descritos anteriormente, adotados pela cultura do livre-arbítrio.

Portanto, aparentemente, as duas filosofias citadas defendem posições diferentes quanto à liberdade humana. O anarquismo se pauta na defesa do homem e das sociedades livres, enquanto o behaviorismo constrói uma teoria centrada no controle ambiental, na qual uma noção de homem livre não se sustenta. Nesse sentido, parece que a primeira filosofia é defensora da liberdade e a última prega sua negação. No entanto, será que esse antagonismo, suposto em um contato superficial com essas filosofias, se mantém ao nos aprofundarmos no estudo a respeito delas? Em outras palavras, será que são ambas tão estruturalmente opostas em relação à liberdade humana ou serão essas diferenças devidas principalmente ao uso diferenciado de conceitos, dentre eles o de liberdade, adotados em cada uma delas?

Uma palavra não carrega em si um significado; esse significado é construído pelos usos que são feitos dela (Skinner, 1957/1992). Assim, serão equivalentes os usos feitos do conceito de liberdade nesses dois sistemas explicativos diferentes? Como ressalta Dittrich (2010) a “Liberdade”, como qualquer palavra ou conceito, não possui existência independente ou significado único. Ela é parte das relações comportamentais estabelecidas entre pessoas e comunidades” (p. 14).

Leituras mais detalhadas sobre essas filosofias sugerem que o anarquismo e o behaviorismo radical possuem pontos em comum, embora seja notório que tenham também divergências. Portanto, é nossa hipótese que a divergência principal entre elas não está na defesa ou na negação da liberdade, mas sim na sua conceituação. Dessa forma, não haveria um conceito, mas sim conceitos de liberdade, que precisam ser compreendidos para que essa comparação entre as filosofias seja mais pertinente.

Assim, o presente trabalho pretende analisar os conceitos de liberdade como apresentados na obra de dois autores representativos dessas filosofias (Bakunin e Skinner), verificando semelhanças e diferenças entre o anarquismo e o behaviorismo radical no que diz respeito às concepções de liberdade do ser humano. Seu objetivo básico será responder à seguinte questão: Quais são as compatibilidades e as incompatibilidades entre o anarquismo e o behaviorismo radical, propostos por esses autores, no que diz respeito à concepção de liberdade do ser humano? Como decorrência dessa análise, pretendemos também abordar o modo como essas diferentes e semelhanças transparecem no trato com a ciência, a educação e o Estado.

Para isso, analisaremos a obra de cada um desses autores buscando compreender as principais diretrizes dessas filosofias e a maneira como a liberdade é apresentada nas suas obras. Na sequência discutiremos alguns pontos mais gerais de relação entre o pensamento de Skinner e de Bakunin.

Especificamente, na quinta seção discutiremos alguns usos do conceito de liberdade e as consequências derivadas desses usos em ambas as filosofias. Na sexta seção nos aprofundaremos em duas instâncias consideradas essenciais para o estabelecimento do sentimento de liberdade, assim como para a construção e a modificação do funcionamento de uma sociedade e da formação de seus indivíduos: ciência e educação. Na sétima seção analisaremos o romance *Walden Two*, de Skinner (1948/2005b)⁴, relacionando-o com as propostas elaboradas por Bakunin sobre o funcionamento de uma sociedade de homens livres e enfocando a análise sobre o Estado elaborada por ambos os autores. Por fim, por meio de algumas considerações, buscaremos sintetizar as semelhanças e as diferenças entre as filosofias propostas pelos dois autores no tocante à concepção de liberdade desenvolvida em cada uma.

⁴ Romance que versa sobre uma utopia cujo funcionamento se baseia em princípios desenvolvidos na filosofia e na ciência proposta por Skinner.

2 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Como método geral, optamos por analisar algumas obras específicas desses autores, especialmente aquelas em que o conceito de liberdade tem destaque. Para isso, seguimos a proposta geral de Borba (2007), Carvalho Neto (1996) e Tourinho (2006), estabelecendo as seguintes etapas: (a) seleção dos textos a serem analisados e revisão bibliográfica, (b) estabelecimento de temas de registro e análise, (c) análise final. Cada uma dessas etapas será descrita a seguir.

2.1 ETAPA 1: SELEÇÃO DOS TEXTOS A SEREM ANALISADOS E REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

2.1.1 Da obra de Bakunin

Bakunin não deixou uma obra estruturada. Ele escreveu vários panfletos, cartas e deixou alguns manuscritos, muitas vezes incompletos, em virtude de sua ostensiva participação em diversos levantes populares de sua época. Muitos de seus textos eram análises de conjunturas políticas ou avaliações de levantes populares. Após sua morte, muitos textos foram compilados e publicados. Uma das obras a ser aqui abordada é *Deus e o Estado* (Bakunin, 1882/1988) — de todas, a de caráter mais filosófico. Importante dizer que esse título não foi dado por Bakunin, e sim criado por Carlo Cafiero e Elisée Reclus, responsáveis pela compilação de diversos textos do autor após a morte deste. Essa denominação foi dada por ocasião da primeira edição desses textos, em 1882, em Genebra.

Esse conjunto de textos de Bakunin é o mais disseminado de sua obra. Maurício Tragtenberg (1988), editor da tradução brasileira (Bakunin, 1882/1988), afirma que, em um levantamento feito entre 1882 e 1973, haviam sido encontradas 71 edições dessa compilação em quinze idiomas diferentes. A edição utilizada neste estudo é uma tradução para o português feita diretamente da primeira edição. É importante ressaltar a exata fonte utilizada neste trabalho porque, após essa primeira compilação, existiram pelo menos outras três

edições sob o mesmo nome, com variações entre elas — alguns textos foram suprimidos e outros acrescentados em cada uma.

Como complemento a essa leitura, consideramos utilizar outros textos que seriam selecionados das *Obras completas* (1977), mas encontramos uma dificuldade operacional: por se tratar de livros muito raros, não conseguimos obter acesso a todos os cinco tomos que a compõem. A solução encontrada, para obter um panorama mais completo da obra de Bakunin, foi utilizar uma compilação realizada pela editora Rés, de Portugal, traduzida do francês para língua portuguesa (ortografia vigente em Portugal) por Jorge Dessa, intitulada *Conceito de liberdade* (n.d.). Essa obra resgata, em toda a obra de Bakunin, as passagens de seus textos nas quais ele se remete à liberdade. Por conter uma varredura de todos os textos de Bakunin relativos ao conceito de liberdade, essa obra será a segunda a ser analisada no presente trabalho. Segue lista dos textos utilizados:

- *Conceito de liberdade*
 - *Obras completas*, v. 1; 2; 3; 4
- *Deus e o Estado*

As citações do livro *Conceito de liberdade* (n.d.) serão referenciadas neste trabalho com a indicação da obra original de Bakunin. A indicação da página de onde a citação foi retirada do livro *Conceito de liberdade* (n.d.) será feita em nota de rodapé. Esse procedimento visa manter as informações das datas originais de publicações das obras citadas do autor.

2.1.2 Da obra de Skinner

Da obra de Skinner, foram selecionados o livro *Beyond Freedom and Dignity* (1971) e a parte I de *Cumulative Record* (1972a), intitulada “The Implications of a Science of Behavior for Human Affairs, Especially for the Concept of Freedom”. Esses textos foram selecionados pois neles o autor se propôs a discutir justamente o conceito de liberdade. Como uma obra básica para o entendimento mais geral do behaviorismo radical, analisamos também o livro *About Behaviorism* (1974), considerando que nessa obra poderíamos encontrar referências a aspectos mais básicos das proposições do autor.

Além dessas obras, optamos por incluir no estudo toda a bibliografia de Skinner citada na seção de comparação entre behaviorismo e anarquismo da tese de doutoramento de Dittrich

(2004). Assim, as obras citadas por Dittrich (2004) que diferem daquelas anteriormente já selecionadas para este trabalho foram: *Walden II*⁵(1969/1978d) e (1948/2005a); *Reflections on Behaviorism and Society* (1978e); *Upon Further Reflection* (1987b); *Science and Human Behavior* (1953/2005a)⁶.

Segue a lista dos textos utilizados:

- *About Behaviorism*
- *Beyond Freedom and Dignity*
- *Cumulative Record*
- *Reflections on Behaviorism and Society*
- *Science and Human Behavior*
- *Upon Further Reflection*
- *Walden II*

2.1.3 Revisão bibliográfica

Além de procedermos às leituras já mencionadas, buscamos artigos relacionados ao tema nos seguintes bancos de dados: SocIndex; PsycNet; Philosophy Index; Scielo. Foram encontrados dois trabalhos que discutiram questões ligadas ao anarquismo e ao behaviorismo — Dittrich (2004) e Segal (1987) —, os quais serviram como fonte de diálogo com análises realizadas nesta dissertação.

2.2 ETAPA 2: ESTABELECIMENTO DE TEMAS DE REGISTRO E ANÁLISE

Os temas de registro foram selecionados com o objetivo de embasar a resposta à pergunta desta pesquisa: quais são as compatibilidades e as incompatibilidades entre o

⁵ Utilizamos duas versões do romance *Walden Two* por conterem prefácios distintos.

⁶ O texto citado por Dittrich (2004) é o *News from nowhere*, originalmente publicado em 1985 na revista *The behavior analyst*. A publicação encontrada no livro *Upon further reflection* (1987) é a que foi utilizada no presente trabalho, juntamente com os outros textos desse mesmo livro.

anarquismo e o behaviorismo radical propostos por esses autores, no que diz respeito à concepção de liberdade do ser humano?

As categorias foram selecionadas com base na leitura das obras utilizadas, tendo-se por critério a escolha de temas mais frequentemente associados às discussões propostas pelos autores acerca da liberdade. Os temas utilizados foram liberdade; ciência; escolha; educação; controle; controle aversivo; agências de controle; determinismo; literatura da liberdade; cultura; anarquia; opressão; Estado; autoridade; animalidade; materialismo; desenvolvimento de potencialidades.

Após o estabelecimento dos temas, foi feita nova leitura das obras, selecionando todos os trechos relacionados a cada um desses temas. Como produto desse registro, obteve-se um banco de citações — informações — que foram agrupadas em blocos mais amplos que contemplavam dois ou mais temas relacionados entre si, como Estado e agências de controle, entre outros. Esses conjuntos de citações deram um direcionamento para a elaboração das seções desta dissertação, cujo desenvolvimento fundamentou a análise final. Essa análise sintetizou os pontos discutidos nas seções anteriores, visando identificar as compatibilidades e as incompatibilidades entre o anarquismo e o behaviorismo radical, de Bakunin e Skinner, no que diz respeito à concepção de liberdade do ser humano.

3 INTRODUÇÃO AO ANARQUISMO E AO PENSAMENTO DE BAKUNIN

O anarquismo, como filosofia, consolidou-se no século XIX. A partir dos anos 1840, diferentes autores se apropriaram dessa nomenclatura e se autointitularam anarquistas (Vares, 1988; Walter, 2000), sem, contudo, partilharem exatamente as mesmas ideias. O anarquismo pode ser caracterizado, de uma maneira geral, como um grupo de doutrinas e atitudes cuja característica comum mais básica é a crença em uma sociedade organizada sem a necessidade de um Estado ou governo (Woodcock, 1985). A sociedade seria organizada com base na noção do direito à liberdade e à igualdade entre os homens, considerando inaceitável a opressão de indivíduos ou instituições sobre outros indivíduos (Vares, 1988; Walter, 2000).

Mantendo sempre esses dois eixos básicos — a defesa da liberdade e a da igualdade —, representados pela rejeição ao Estado, linhas de pensamento anarquistas evidenciaram aspectos diversos das relações entre os homens e sua organização social. Existe uma heterogeneidade de linhas de pensamento do contexto anarquista que permite a coexistência de vertentes extremamente individualistas e totalmente coletivistas (Cerqueira, 2001).

Como ponto comum, os anarquistas buscam, o desenvolvimento de uma sociedade que funcione de forma alternativa à sociedade estatal, de modo que o respeito mútuo e a liberdade sejam pilares sustentadores da organização social, na qual uma ordem natural se expressaria por meio da autodisciplina e da cooperação voluntária (Woodcock, 1985). Consequentemente, deveria ser buscada a preservação das diferenças entre os indivíduos, em um equilíbrio entre as necessidades individuais e as coletivas.

Os anarquistas procuram mostrar que o Estado, além de indesejado, é desnecessário para a vida em sociedade e que, sem a presença dele e de outras instituições coercitivas — como Igreja e polícia —, os vínculos sociais de cooperação sairiam fortalecidos (Woodcock, 1985). Assim, o que os anarquistas pregam é uma sociedade com características diferentes da contemporânea de cada autor, e não a destruição de toda e qualquer sociedade.

É importante ressaltar o contexto em que os primeiros pensadores anarquistas estavam imersos. Tratava-se de uma sociedade regida por um Estado forte aliado a uma Igreja que possuía influências políticas e sociais muito mais amplas do que possui na atualidade. As opressões perpetradas pelo Estado eram tão evidentes que sua associação direta à ideia de autoridade era quase automática na obra de vários anarquistas.

A sociedade almejada é descrita mais em termos da qualidade das relações entre os indivíduos do que em termos práticos do funcionamento dessa nova sociedade. Walter (2000) ressalta que “é difícil dizer o que querem os anarquistas, não só porque são tão diferentes uns dos outros, mas também porque hesitam em fazer propostas detalhadas para um futuro que não podem e nem desejam controlar” (p. 47). A sociedade proposta pelos anarquistas estaria sempre em movimento, pois, como seria fundada na cooperação entre seus membros e na liberdade destes, eles estariam sempre criando e desenvolvendo novas formas de se viver que garantiriam a manutenção das condições necessárias à igualdade entre os homens. Essa característica fluida da sociedade ideal faz com que alguns estudiosos do anarquismo não o considerem uma filosofia utópica, como argumenta Woodcock (1985): “a característica básica do pensamento utópico é o desejo de criar uma sociedade ideal, após o que não haverá mais nenhum progresso nem mudança, uma vez que – por definição – o ideal é sempre perfeito e portanto estático” (p. 17).

Por trás dessa visão dinâmica de uma possível sociedade anárquica, há outra característica marcante dessa filosofia: a importância dada à variação. Não há apenas uma forma possível de ser, vestir-se, pensar. Isso se reflete na descentralização do próprio pensamento, “rejeita a idéia de gurus políticos ou religiosos. Não existe um profeta fundador a quem todos devam seguir. Os anarquistas respeitam seus mestres, mas não os reverenciam” (Woodcock, 1985, p. 54). Assim, seus autores desenvolvem suas ideias de forma bastante “original e desinibida” (Woodcock, 1985, p. 54).

Sendo o anarquismo uma filosofia heterogênea, alguns conceitos podem sofrer alterações quando vistos na obra de um ou outro autor. Neste trabalho focamos um autor específico, buscando coerência e aprofundamento em alguns conceitos. O autor estudado, Mikhail Aleksandrovich Bakunin (1814-1876), é considerado um dos principais anarquistas coletivistas (modalidade anarquista que será definida adiante), que ficou conhecido tanto pelos textos que deixou como pela sua ostensiva atuação em diversos levantes populares.

Segundo Vares (1988), ele “é o mais importante anarquista da história” (p. 37), por toda a influência que seus escritos e ações tiveram posteriormente a sua morte, tendo sido sua obra retomada de forma inflamada pelos jovens de Maio de 1968⁷, por exemplo.

Bakunin nasceu na Rússia, em 1814, e pertencia a uma família de nobres. Ele seguiu a carreira militar por um tempo, mas logo a abandonou e foi a Moscou estudar filosofia. Passou

⁷ Movimento que ocorreu na França e culminou em uma greve geral e em uma série de manifestações realizadas por estudantes e trabalhadores.

muitos anos viajando pela Europa e participou de diversos levantes populares até a sua morte natural em Berna no ano de 1876 (Codello, 2007; Guérin, 1980).

Bakunin não pode ser considerado um pensador sistemático. Como é possível perceber em sua trajetória pessoal, a ação — a prática — era, para ele, mais importante do que a teoria ou a produção de textos. Embora sua preocupação maior em vida não tenha sido produzir uma obra sistemática, seus textos — quase em sua totalidade publicados postumamente — são considerados uma leitura essencial para se compreender o anarquismo, o que se deve a uma peculiaridade de sua escrita, se comparada às obras de outros anarquistas: seus textos sempre foram baseados em análises da realidade prática que ele vivenciava (Vares, 1988).

Como descreve Codello (2007):

Toda a sua obra, todos os seus escritos são o resultado de uma reflexão crítica sobre a realidade, e jamais podem ser considerados trabalhos constituídos de modo abstrato ou sistemático. Se isso, por um lado, o impede de ser considerado um pensador sistemático, por outro, favorece o desenvolvimento das intuições geniais sobre o papel do poder e do Estado. (p. 110)

Essa característica da produção de Bakunin foi o que nos levou a escolher o autor para a realização do presente trabalho. Por se pautar nas experiências vividas e nas análises que fazia das conjunturas políticas e sociais de sua época, seu trabalho possui um comprometimento com a realidade muito maior do que o de outros autores anarquistas, cujas obras, embora sejam mais sistematizadas, contêm análises hipotéticas acerca da realidade (Vares, 1988).

Essa predileção pela ação se reflete, por exemplo, na forma como ele enxerga a educação. Como exemplifica Codello (2007): “Seu [de Bakunin] pensamento pedagógico é predominantemente dedicado a fornecer uma sustentação válida ao engajamento político concreto, em vez de formular princípios teóricos” (p. 111).

Uma característica marcante do pensamento de Bakunin (1882/1988) é que a liberdade está intimamente ligada à relação estabelecida entre o indivíduo e seu ambiente. O homem só pode ter consciência da sua liberdade quando em relação com outros homens, isto é, ele deve ser reconhecido, considerado e tratado como livre por todos os homens que o circundam. Codello (2007) descreve a visão de Bakunin sobre o modo como os homens se constituem: “Desde modo, o homem é o resultado dos condicionamentos familiares e sociais que foram determinados no decorrer do processo histórico”(p. 115). É justamente devido à importância dada à instância social dos homens que o anarquismo defendido por Bakunin foi denominado “coletivista” (Vares, 1988; Woodcock, 1985).

Para Bakunin, a liberdade não é entendida como uma característica inerente ao ser humano, mas sim como uma condição que deve ser construída pelas relações entre os homens, de forma que ela não seja um fator limitante da liberdade do outro, mas sua confirmação.

Assim, as características da sociedade em que os homens estiverem imersos terão um papel importante na modulação das formas de relações estabelecidas por eles. A vida em sociedade não é garantia de que os homens sejam livres (Bakunin, 1882/1988); é necessária uma sociedade que tenha como fundamentos a cooperação e a possibilidade de desenvolvimento das potencialidades de cada um para que o homem possa se sentir livre e ser solidário com os outros (Bakunin, 1882/1988).

Nesse ponto, a análise desenvolvida por Bakunin foca nas críticas às práticas e às instituições presentes na sociedade em que ele vive, consideradas como principais limitantes da liberdade humana. As duas instituições mais questionadas por ele são o Estado e a Igreja, duas fontes de controle social muito poderosas naquele período histórico.

A principal crítica dirigida à Igreja e ao pensamento teológico como um todo é a compreensão da natureza como dual: uma parcela animal, bestial, e outra parcela divina, perfeita (Bakunin, 1882/1988). Segundo Bakunin (1882/1988), de acordo com o pensamento teológico, os homens só se constituíram como tal — diferenciando-se dos demais animais — pela agregação, à sua natureza, de uma pequena fração de Deus no formato da alma, e é apenas se submetendo a esse Deus que os homens podem obter a salvação. Esta se dará por meio das diretrizes morais estabelecidas por esse Deus por meio de homens iluminados — padres, messias, pastores, etc. Na crítica a esse pensamento teológico, Bakunin (1867, 1871b) analisa que rapidamente um controle divino e metafísico é transferido para um controle humano e social com função de manter os homens escravizados e na ignorância do real funcionamento do mundo como garantia da manutenção do poder político conquistado por essas classes de homens iluminados.

Para Bakunin, o caráter social constitutivo da natureza humana é o que diferencia os homens dos outros animais, e não a existência de uma alma ou de uma parcela divina nos homens. Os animais, por não terem desenvolvido a faculdade do pensar, continuam escravos de seus instintos e limitados a estes, não sendo possível refletir racionalmente (pensar) sobre seus atos (Bakunin, 1882/1988).

Segundo ele, as relações humanas estabelecidas sob uma moral religiosa nunca poderão gerar homens que se sintam livres, pois os homens estarão agindo em respeito a um

Deus pautado pelo temor das consequências divinas, e não em respeito aos outros homens (Bakunin, 1870b). Ao contrário, o respeito humano é entendido por Bakunin (1867) como: “o reconhecimento... da dignidade humana no homem, qualquer que seja a sua raça, a sua cor, o grau de desenvolvimento da sua inteligência.” (pp. 177-178)⁸.

A outra instituição escolhida por Bakunin como um exemplo de formato de sociedade que não garante aos homens se sentirem livres é o Estado. Ele rebate a descrição comum da função do Estado como limitante apenas de ações humana voltadas para a injustiça, para o mal. Bakunin (1867) descreve a função que normalmente é atribuída ao Estado, mas que não é verificada na prática: “Ele [o Estado] impede-os [os homens] de se matarem uns aos outros, de se saquearem e de se ofenderem mutuamente, e de um modo geral, de fazerem o mal, deixando-lhes, plena liberdade para o bem” (p. 145)⁹. Contra essa visão — segundo ele, defasada — da realidade, Bakunin argumenta que o Estado sempre foi patrimônio de classes privilegiadas e que essa organização produzida pelo Estado apenas serve para a manutenção das desigualdades entre as classes: garantia da riqueza de uns e da pobreza de outros (Bakunin 1867, 1871b, 1871c). Assim, o Estado limita a liberdade de muitos, submetidos a condições de total desrespeito humano, e garante a poucos uma liberdade baseada na propriedade (Bakunin, 1871b).

Como a sociedade tem um papel fundamental na formação dos homens, Bakunin refere-se constantemente, em sua obra, à importância da educação e da propagação das ciências entre todos os homens para que se desenvolva uma sociedade formadora de homens livres.

Assim, ao compreender o funcionamento do mundo e das relações sociais existentes nele, todos os homens poderiam desenvolver ao máximo suas capacidades, a possibilidade de exploração entre eles estaria inviabilizada e, por fim, o respeito e a solidariedade humana seriam plenos, garantindo a todos os homens o sentimento de liberdade.

Nesse ponto, vale ressaltar que a liberdade descrita por Bakunin é construída socialmente. Quando entendida como um sentimento, é incompatível com a opressão de homens ou instituições sobre outros homens. Por fim, ela está relacionada ao aumento das possibilidades de desenvolvimento de cada indivíduo.

Essas questões brevemente desenvolvidas até aqui serão aprofundadas no decorrer deste trabalho na medida em que forem relevantes para as análises que se seguirão.

⁸ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 89).

⁹ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 28).

4 INTRODUÇÃO AO BEHAVIORISMO RADICAL E AO PENSAMENTO DE SKINNER

A psicologia foi considerada, por muito tempo, a ciência da mente, e, por sua vez, a introspecção foi o método utilizado para acessar essa instância (Baum, 2005). Mas as insatisfações com esse método conduziram a uma psicologia comprometida com os métodos mais científicos.

Com o desenvolvimento da teoria da evolução das espécies por seleção natural, proposta por Charles Darwin (1859/2009), os humanos passaram a ocupar um lugar no mundo natural, e, assim, não só traços anatômicos, mas também comportamentais puderam ser estudados e compartilhados com animais de outras espécies (Baum, 2005; Laurenti, 2009). Dessa forma, um novo campo de observação e experimentação foi desenvolvido na psicologia, no qual podemos situar a etologia e o behaviorismo.

Skinner (1953/2005a) propôs uma ciência do comportamento nomeada como “behaviorismo radical”, em cuja filosofia as causas do comportamento foram atribuídas à relação do indivíduo com o seu ambiente, e não mais a um “eu interior” desse indivíduo. Essa posição externalista de causalidade do comportamento se contrapõe à visão internalista, na qual um “eu interior” é senhor das ações dos homens.

Dessa perspectiva, determinados comportamentos seriam selecionados — teriam maior probabilidade de ocorrer — com base na história passada daquele indivíduo, sendo essa predominância determinada por processos recorrentes de variação e seleção, como explica Laurenti (2009):

Desse modo, podemos dizer que Skinner (1971, 1999a) explica o comportamento descrevendo relações de dependência probabilística entre as ações do indivíduo e suas consequências seletivas, diante de circunstâncias antecedentes específicas. No entanto, seria incorreto e incompleto dizer que o modelo de explicação skinneriano é definido apenas em termos da ação seletiva das consequências. Na esteira da teoria evolutiva darwiniana, Skinner (1999b) não explica o comportamento somente por meio da seleção. Sem variação não há o que selecionar. É preciso, portanto, ter em conta as variações comportamentais. (p. 257)

Essa posição determinista do comportamento humano, como vimos, se contrapõe à posição defendida por filosofias ditas libertárias e também àquelas defensoras do livre-arbítrio. Mas será que nenhuma outra forma de entender a liberdade é possível, sob a ótica do behaviorismo radical? Tentando responder a essa pergunta, Dittrich (2010) propôs três usos e sentidos possíveis para a liberdade, dentro dessa filosofia: como autocontrole, como

contracontrole e como um sentimento. Na liberdade entendida como autocontrole, o indivíduo manipula variáveis que controlam seu comportamento da mesma forma que controlaria o comportamento de outro. Nessa concepção, o pressuposto do determinismo não é rejeitado, pois, como ressalta Dittrich (2010): “...o fato de que exercemos autocontrole, por amplo que seja, não nos torna livres no sentido de não-controlados” (p. 15). Todos os comportamentos de autocontrole podem ser explicados por variáveis ambientais e pela história prévia daquele indivíduo, assim como qualquer outro comportamento (Skinner, 1953/2005a).

A respeito da liberdade entendida como contracontrole, Dittrich (2010) diz:

Pessoas ou instituições que controlam outras pessoas podem fazê-lo com conseqüências aversivas (imediatas ou atrasadas) para os controlados. Diante disso, os controlados podem agir para mitigar ou eliminar o poder dos controladores, ou ainda escapar a ele. A esse tipo de reação, Skinner (1974, pp. 190-196) chama “contracontrole”. (p. 15)

Para Skinner (1971), alguns tipos de contingência podem gerar comportamentos de contracontrole, e estes estão intimamente relacionados com comportamentos de fuga ou ataque a fontes de estimulação aversiva). De forma geral, todas as criaturas vivas agem de forma a se livrar de um estímulo que lhes seja aversivo. Por exemplo, espirramos para nos “libertar” de um objeto estranho às nossas vias respiratórias, retiramos a mão rapidamente de um objeto muito quente e temos uma reação de agressividade ou fuga para nos livrar de uma fonte de ameaça. Esses comportamentos parecem ter tido um papel muito importante na evolução da nossa espécie. Como explica Skinner (1971):

Não há dúvida de que essas sejam instâncias menores da luta para ser livre, mas elas são significativas. Nós não as atribuímos ao amor à liberdade; elas simplesmente são comportamentos mais simples que foram úteis na redução de várias ameaças ao indivíduo — e, portanto, para as espécies — durante o processo evolutivo.¹⁰ (p. 26, tradução nossa)

A discussão fica mais interessante quando passamos a analisar um tipo específico de controle aversivo, que também gera os comportamentos de fuga e esquiva descrito nos exemplos anteriores, mas que tem uma característica especial: ele é exercido por outra pessoa. Skinner (1971) ressalta a importância desse tipo de situação para a discussão da liberdade:

A fuga e a esquiva têm um papel muito mais importante na luta pela liberdade quando condições aversivas são geradas por outras pessoas. Em uma linguagem mais usual, as pessoas podem ser

¹⁰ Original em inglês: “These are no doubt minor instances of the struggle to be free, but they are significant. We do not attribute them to any love of freedom; they are simply forms of behavior which have proved useful in reducing various threats to the individual and hence to the species in the course of evolution.”

aversivas sem querer: elas podem ser rudes, perigosas, contagiosas, ou irritantes, e outros podem fugir ou se esquivar delas.¹¹ (p. 28, tradução nossa)

Uma das circunstâncias em que uma pessoa se sente livre é aquela em que ela consegue atacar ou destruir uma fonte de estimulação aversiva, ou seja, em que ela emite comportamentos de contracontrole. Dessa forma, podemos dizer que a luta pela liberdade é contra, principalmente, aqueles que tratam os outros indivíduos aversivamente de forma a fazê-los se comportar de uma maneira específica. E parece ser reforçador quando, em uma situação aversiva, as pessoas respondem agressivamente e obtêm sinais de que causaram algum dano na fonte de estimulação aversiva (Skinner, 1971).

A história da humanidade mostra que o homem foi muito bem-sucedido na tarefa de se livrar de aspectos aversivos de seu ambiente físico e social, e, com isso, o sentimento de liberdade foi cada vez mais sendo valorizado na maior parte das culturas humanas — assim como a luta para garantir condições de surgimento desse sentimento (Skinner, 1974).

O terceiro sentido proposto por Dittrich (2010) é a compreensão da liberdade enquanto um sentimento. Segundo Skinner (1974), os sentimentos são ações sensoriais diretamente relacionadas com uma condição do corpo. A discriminação e a nomeação desses estados privados são modeladas pela comunidade verbal do indivíduo (Skinner, 1971), a qual, diante de possíveis estimulações externas (como o falecimento de um parente) e respostas do indivíduo (como chorar), leva a sugerir que a pessoa em questão sente algo (no caso, tristeza). Como enfatiza Dittrich (2010):

Neste nível, não há qualquer sentido em discutir se a palavra “liberdade” é mais ou menos adequada, ou se relata “fidedignamente” o estado corporal sentido. Ela é tão somente uma herança cultural, e expressa a forma como certas pessoas foram ensinadas a relatar tais estados corporais. (p. 14)

É importante ressaltar, nessa análise, que uma palavra descritiva de algum sentimento pode ser controlada por variáveis externas ao organismo (Skinner, 1974).

Na perspectiva internalista, os sentimentos são, muitas vezes, usados para explicar um determinado comportamento (Skinner, 1953/2005a). Por exemplo, quando uma pessoa age de forma a obter algo assim que uma oportunidade surge, dizemos que ela deseja esse algo. Dessa forma, se ela diz “Eu quero comer”, podemos supor que ela irá comer se alguma comida estiver disponível. Podemos ter alguns sentimentos (estados corporais discriminados)

¹¹ Original em inglês: “Escape and avoidance play a much more important role in the struggle for freedom when the aversive conditions are generated by other people. Other people can be aversive without, so to speak, trying: they can be rude, dangerous, contagious, or annoying, and one escapes from them or avoids them accordingly.”

associados a esse “querer”, e ela também poderia dizer “Eu sinto fome”. É nesse ponto que comumente uma causa do comportamento é atribuída, indevidamente, a algum sentimento (Skinner, 1971). Dizer que o indivíduo se levantou e comeu uma maçã porque sentia fome é um erro comum e que efetivamente não explica o comportamento de comer. Na perspectiva externalista, devemos compreender que a mesma circunstância que aumentou a probabilidade de o indivíduo levantar e comer também gerou o “sentir fome”. “Determinadas contingências aumentam a probabilidade de um comportamento ocorrer e, ao mesmo tempo, geram condições para o sentimento ocorrer”¹² (Skinner, 1971, p. 37, tradução nossa).

Na nossa cultura, as descrições sobre o modo como as pessoas se sentem são geralmente aceitas tanto enquanto causa — como vimos no exemplo explorado — como enquanto efeito dos comportamentos. Nas palavras de Skinner (1986/1987c): “As pessoas dizem que fazem o que fazem porque sentem vontade de agir assim, e que se sentem como se sentem por causa do que fizeram”¹³ (p. 15, tradução nossa). Assim, cria-se uma lógica circular — tautológica — que não explica nem o comer, nem o sentir fome. Para Skinner (1972c), os sentimentos são produtos de contingências de reforçamentos — assim como a ação do indivíduo —, e é na compreensão dessas contingências que poderemos encontrar as explicações para os comportamentos.

Assim, uma das formas pelas quais Skinner (1971) descreve a liberdade envolve entendê-la enquanto um sentimento. Na síntese de Dittrich (2010), nos sentimos livres

... quando nossas ações são positivamente reforçadas e livres de coerção. Obviamente, a ocorrência de tais relatos não deve ser tomada como evidência de que a pessoa de fato é livre – mas o sentimento, enquanto estado corporal, e o relato, enquanto resposta verbal, são fatos comportamentais tão dignos de análise e consideração quanto quaisquer outros. (p. 14)

Considerando o anteriormente exposto, pode-se afirmar que o conceito de liberdade ocupa um espaço dentro do behaviorismo radical. Como ressalta Dittrich (2010), “podemos concluir não apenas que sua emissão [da palavra “liberdade”] é possível por behavioristas radicais sem que haja contradição, mas também que os analistas do comportamento promovem tais tipos de liberdade com frequência” (p. 16).

Essas questões brevemente desenvolvidas até aqui serão aprofundadas no decorrer deste trabalho na medida em que forem relevantes para as análises que se seguirão.

¹² Original em inglês: “Certain contingencies have raised the probability of behavior and at the same time have created conditions which may be felt”.

¹³ Original em inglês: “People are said to do what they do because they feel like doing it, and feel as they feel because of what they have done”.

5 LIBERDADES: USOS E CONSEQUÊNCIAS

A liberdade pode ser entendida em três contextos distintos nos autores estudados: liberdade enquanto característica intrínseca do homem (o homem como um ser livre); liberdade como sentimento (o homem se sente livre); e, por fim, luta pela liberdade (as ações dos homens para se libertar). A separação e a especificação desses contextos em cada autor serão importantes para a nossa discussão sobre os conceitos de liberdade de cada um deles.

Como veremos, nem Skinner (1971), nem Bakunin (1882/1988) consideram o homem como inerentemente livre; a liberdade não é entendida como parte da sua natureza. Para Bakunin (1882/1988), o sentimento de liberdade — que só é possível concomitante com o respeito e a cooperação entre os homens — parece indicar a formação de um homem livre. Na narrativa de Bakunin (1882/1988), contudo, o sentimento de liberdade e o homem livre se confundem. Para Skinner (1971), o sentimento de liberdade é possível, mas isso não significa que esse homem seja livre, no sentido mais comumente atribuído a essa afirmação — ou seja, ele separa esses dois contextos, o homem que se sente livre não é necessariamente um ser livre.

Quanto ao terceiro contexto — a luta pela liberdade —, Bakunin (1882/1988) é enfático ao dizer que essa é uma característica inerente à natureza humana, assim como outras características que fazem parte da espécie humana, como o pensar. Dessa forma, ações que gerem um aumento na probabilidade de o sentimento de liberdade ocorrer seriam naturais dos homens. Já nos escritos de Skinner isso não é claro, como vimos anteriormente; o sentimento de liberdade, para Skinner (1971, 1978h), está relacionado com situações em que não há nenhum controle aversivo. Segundo ele, “outras teorias tradicionais parecem definir a liberdade como a condição em que uma pessoa se comporta sob um controle não aversivo, mas a ênfase tem sido posta no estado de mente associado a se fazer o que se quer.”¹⁴ (Skinner, 1971, p. 32, tradução nossa)

Essa descrição da liberdade enquanto um estado da mente de “fazer o que se quer” acaba gerando uma linha argumentativa em que os homens lutam pela liberdade, por uma vontade natural de ser livre, como se esse querer fosse inerente aos seres humanos. Essa inerência da vontade de ser livre à natureza humana aparece em alguns momentos na obra de

¹⁴ Original em inglês: “Other traditional theories could conceivably be said to define freedom as a person's condition when he is behaving under nonaversive control, but the emphasis has been upon a state of mind associated with doing what one wants”.

Bakunin (1882/1988), quando ele ressalta que um dos princípios fundamentais e essenciais dos homens é sua necessidade de se revoltar, de buscar sua liberdade.

Apesar disso, Bakunin (1871a) pauta toda a sua argumentação sobre a liberdade no fato de ela ser um produto de relações sociais, conforme sugere o trecho que segue:

... cada indivíduo tem, ao nascer, em graus diferentes, não ideias e sentimentos inatos como pretendem os idealistas, mas a capacidade material e formal de sentir, de pensar, de falar e de querer. Só traz consigo a faculdade de formar e desenvolver ideias e, como acabo de dizer, uma capacidade de actividade formal, sem nenhum conteúdo. Quem lhe dá o seu primeiro conteúdo? A sociedade. (pp. 289-290)¹⁵

É importante ressaltar dois pontos centrais da compreensão da natureza humana por Bakunin (1871a) que ficam sugeridos nessa passagem. O primeiro é que a liberdade não é descrita como parte inerente da natureza humana, pois, se o homem não tem ideias e sentimentos inatos, por lógica, a liberdade — considerada um sentimento — também não é inata.

O segundo ponto é o papel que a sociedade ocupa na formação dos sentimentos e das ideias dos homens. Logo, pode-se depreender que a noção de liberdade é aprendida socialmente. Contudo, nas suas análises fica estabelecido que a vida em sociedade não é garantia de que a liberdade possa ser sentida de forma plena. Dependendo das configurações dessa organização social, o sentimento de liberdade pode ser bastante raro, ou seja, não é em toda e qualquer sociedade que seus membros se sentem livres (Bakunin, 1882/1988). De forma muito similar à descrição feita por Skinner (1971) sobre a relação entre o sentimento de liberdade e a luta contra fontes de controle coercitivo, Bakunin (1882/1988) ressalta todo o receio dos efeitos, em seu sentimento de liberdade, de um controle exercido por outra pessoa dizer: “[não tenho] fé absoluta em ninguém. Tal fé seria fatal à minha razão, à minha liberdade e ao próprio sucesso de minhas ações; ela me transformaria imediatamente num escravo estúpido, num instrumento da vontade e dos interesses de outrem” (Bakunin, 1882/1988, p. 34).

Bakunin (1870b, 1871b) descreve que a conquista do sentimento de liberdade se dá por meio da emancipação do próprio indivíduo de fontes de opressão, incluindo — se necessário — a revolta para emancipação de todos os outros homens a sua volta. Da mesma forma, a luta pela liberdade, tida como inerente ao ser humano por Bakunin (1882/1988), é explicada por Skinner (1971) como “certos processos comportamentais característicos do

¹⁵ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 11).

organismo humano, cujo principal efeito é a fuga ou a esquiva das chamadas características ‘aversivas’ do ambiente”¹⁶ (p. 42, tradução nossa).

Apesar da explicação distinta dos dois autores sobre a razão pelas quais os homens lutam para se libertar, podemos observar que a descrição feita por Bakunin (1870b, 1871b) é compatível com a descrição de contingências que geram o sentimento de liberdade segundo Skinner (1971) — os comportamentos descritos por Bakunin (1870b, 1871b) poderiam ser considerados como comportamentos de contracontrole, que, como vimos, têm associado a si o sentimento de liberdade.

Em função do anteriormente exposto, podemos afirmar que, tanto para Bakunin (1882/1988) como para Skinner (1971), uma das situações que envolvem o sentimento de liberdade é aquela em que obtemos sucesso em neutralizar uma fonte de estimulação aversiva. É importante fazer algumas considerações sobre a distinção feita pelos autores entre controle aversivo e coerção. Em alguns momentos, ambos trazem descrições gerais de situações que envolvem controles aversivos — especialmente punição —, como se isso fosse sempre sinônimo de coerção. Contudo, mais adiante veremos que as análises feitas por eles são voltadas a um tipo específico de controle aversivo (chamado de “coercitivo” ou “opressivo”), que tem como características gerais alta magnitude e, especialmente, *favorecimento dos interesses dos controladores em detrimento dos interesses dos controlados*. Outros tipos de controles aversivos são aceitos por ambos, e descritos — algumas vezes — como necessários ao funcionamento da sociedade. Assim, é importante sempre considerar que, apesar de os autores citarem muitas vezes o controle aversivo de forma geral, é a um tipo específico — o coercitivo/opressivo — que eles se referem.

Quanto ao sentimento de liberdade, será que ele seria adequado para avaliar se fomos bem sucedidos ou não na tarefa de eliminar os controles coercitivo? Skinner (1971) discorda veementemente dessa suposição. O argumento principal desenvolvido por ele é que “o sentimento de liberdade se torna não confiável enquanto guia para ações quando controladores mudam sua estratégia para medidas não aversivas, o que eles provavelmente farão para evitar os problemas criados quando os controlados tentam fugir ou escapar”¹⁷ (p. 32, tradução nossa). O perigo está nas situações em que a consequência aversiva pode estar

¹⁶ Original em inglês: “certain behavioral processes characteristic of the human organism, the chief effect of which is the avoidance of or escape from so-called ‘aversive’ features of the environment.”

¹⁷ Original em inglês: “The feeling of freedom becomes an unreliable guide to action as soon as would-be controllers turn to nonaversive measures, as they are likely to do to avoid the problems raised when the controlled escapes or attacks”.

temporalmente distante da ação que gera um reforçador positivo mais imediato (Skinner, 1971). Como explica Dittrich (2010):

O controle por reforçamento positivo, como qualquer tipo de controle, pode ser utilizado com objetivos espúrios, em benefício dos controladores, mas com graves prejuízos de longo prazo para os controlados. Neste caso, costuma ser chamado de “exploração” ou “manipulação”. Empregados que enfrentam jornadas exaustivas ou insalubres de trabalho, aliciadores que levam adolescentes a se prostituir, crianças e adolescentes atraídos para o tráfico de drogas ou pessoas levadas a consumir produtos prejudiciais à sua saúde são alguns exemplos. (p. 15)

Nesses casos observa-se ausência de controle aversivo imediato e presença do sentimento de liberdade, mas ainda assim pode se estabelecer uma situação de opressão. Portanto, segundo Skinner (1971), sentir-se livre deixa de ser um guia confiável para avaliar a relação estabelecida.

Para compreender melhor essa argumentação de Skinner (1971), vamos precisar entender como ele define e critica a chamada “literatura da liberdade”. Segundo ele, a literatura da liberdade é aquela que busca induzir as pessoas a escapar de todos aqueles que exercem um controle aversivo sobre elas e a atacá-los. Ele ressalta uma função importante desse tipo de literatura ao afirmar que “a importância da literatura da liberdade não pode ser questionada. Sem ajuda ou orientação, as pessoas se submetem a condições aversivas das formas mais surpreendentes”¹⁸ (p. 31, tradução nossa). Nesse sentido, o trabalho da literatura da liberdade está em conquistar um mundo em que a coerção seja cada vez mais incomum ou até mesmo inexistente, e na perseguição desse objetivo ela, em certa medida, está sendo bem-sucedida, conforme pode ser depreendido da afirmação que segue: “A literatura da liberdade fez uma contribuição essencial para a eliminação de muitas práticas aversivas em governos, na educação religiosa, na vida familiar e na produção de bens.”¹⁹ (p. 31, tradução nossa)

Mas, então, qual seria o problema dessa literatura? Skinner (1971) critica a forma como a liberdade é entendida:

Liberdade é uma “posse”. Uma pessoa escapa do ou destrói o poder do controlador para se sentir livre, e, a partir do momento em que ele se sente livre e pode fazer o que desejar, nenhuma ação posterior é recomendada e nenhuma é prescrita pela literatura da liberdade, exceto, talvez, uma eterna vigilância para que o controle não seja retomado.²⁰ (p. 32, tradução nossa)

¹⁸ Original em inglês: “the importance of the literature of freedom can scarcely be questioned. Without help or guidance people submit to aversive conditions in the most surprising way”

¹⁹ Original em inglês: “The literature of freedom has made an essential contribution to the elimination of many aversive practices in government, religion education, family life, and the production of goods.”

²⁰ Original em inglês: “Freedom is a ‘possession’. A person escapes from or destroys the power of a controller in order to feel free, and once he feels free and can do what he desires, no further action is recommended and none is prescribed by the literature of freedom, except perhaps eternal vigilance lest control be resumed.”

Ou seja, ao compreender a liberdade como um estado da mente ou um sentimento, as contingências que não geram a fuga ou o ataque passam despercebidas. Apenas quando o controle aversivo/opressivo é explícito e, portanto, sua remoção é acompanhada pelo sentimento de liberdade, as ações sugeridas pela literatura da liberdade podem ter alguma efetividade (Skinner, 1971). Sem a presença de uma estimulação aversiva, as diretrizes da literatura da liberdade em nada são úteis. Como veremos a seguir, a forma como essa literatura lida com a questão do controle dos homens tem relação direta com essas limitações.

A literatura da liberdade propaga que qualquer controle é considerado aversivo. Os seus defensores “encorajam a fuga ou o ataque a qualquer controlador. Isso tem sido feito por meio da indicação de qualquer controle aversivo”²¹ (Skinner, 1971, p. 41, tradução nossa). Mas Skinner (1971) ressalta que a questão não é libertar o homem de todos os controles, e sim de um tipo de controle específico, o opressivo/coercitivo. Um exemplo da consequência dessa oposição irrestrita ao controle é descrito por Skinner (1973/1978g) em relação à vontade dos estudantes de estudar:

O erro — clássico na literatura da liberdade — é supor que eles [estudantes] o farão [estudar apenas por que querem] assim que deixarem de ser punidos. Estudantes não serão literalmente livres quando forem libertados de seus professores. Eles simplesmente estarão sob controle de outras condições, e nós devemos olhar para essas condições e seus efeitos para a melhoria do ensino.²² (p. 143, tradução nossa)

Fica evidente a importância dada por Skinner ao fato de estarmos sempre sob o controle de algo, aversivo ou não. Essa assunção tem uma consequência muito importante: ela abre a possibilidade do planejamento de controles mais eficientes, e não só da destruição de formas de controle com efeitos indesejáveis.

Se a literatura da liberdade teve — e tem — um papel importante na redução e na denúncia dos controles opressivos a que estamos todos submetidos na vida em sociedade, ela pecou em não conseguir produzir métodos para promover uma sociedade considerada por eles mais justa. Skinner (1971) tenta explicar por que ela falhou nesse papel:

Até certo ponto, a literatura da liberdade e da dignidade teve um papel no alívio de aspectos aversivos do ambiente humano, incluindo características aversivas do controle intencional. Mas essa literatura

²¹ Original em inglês: “... has encouraged escape from or attack upon all controllers. It has done so by making any indication of control aversive.”

²² Original em inglês: “The mistake — a classical mistake in the literature of freedom — is to suppose that they will do so as soon as we stop punishing them. Students are not literally free when they have been freed from their teachers. They then simply come under the control of other conditions, and we must look at those conditions and their effects if we are to improve teaching.”

formulou essa tarefa de forma a não poder aceitar o fato de que todo o controle é exercido pelo ambiente e a prosseguir para o desenvolvimento de um ambiente melhor, e não de um homem melhor.²³ (Skinner, 1971, p. 81, tradução nossa)

Skinner (1971) vai mais longe, ao afirmar que essa posição desenvolvida pela literatura da liberdade — negação de qualquer controle humano — permite que um agente controlador escape da responsabilidade por estímulos aversivos, ao atribuir as causas de sua exploração e de seu sofrimento ao próprio indivíduo, que seria o controlador de si mesmo. Para ele, isso abre um leque de situações em que as condições aversivas — e suas fontes — podem não ficar claras, gerando-se uma situação de exploração.

De acordo com a definição dada à literatura da liberdade por Skinner (1971), a obra de Bakunin deveria ser considerada como um exemplo da literatura da liberdade. Segundo Skinner (1971) “a literatura da liberdade... consiste em livros, panfletos, manifestações, discursos e outros produtos verbais feitos para induzir as pessoas a agirem de forma a se libertarem de vários tipos de controles intencionais.”²⁴ (p. 30, tradução nossa).

Assim como a literatura da liberdade, Bakunin (1882/1988) utiliza o sentimento de liberdade como referência da qualidade das relações entre os homens. Sendo assim, essa parte da crítica empreendida por Skinner (1971) pode ser dirigida também ao pensamento de Bakunin (1882/1988).

Mas podemos encontrar uma diferença muito relevante entre as ideias de Bakunin e as da literatura da liberdade descrita por Skinner (1971). Essa diferença está justamente na importância dada por Bakunin (1882/1988) ao ambiente social em que o indivíduo está imerso desde o ventre materno. Mesmo que de forma mais indireta do que Skinner (1971, 1953/2005a), ele aborda a importância de mudanças no ambiente para a formação de homens melhores — por exemplo, no momento em que ressalta a importância de um meio social específico para o surgimento de homens cooperativos (Bakunin, 1882/1988).

Uma crítica às literaturas da liberdade é a de que elas não consideram aceitável nenhum tipo de controle. Para entendermos se Bakunin se encaixa nessa crítica tecida por Skinner (1971) será necessário compreender o sentido de *autoridade* na obra de Bakunin.

²³ Original em inglês: “Up to a point the literatures of freedom and dignity have played a part in the slow and erratic alleviation of aversive features of the human environment, including the aversive features used in intentional control. But they have formulated the task in such a way that they cannot now accept the fact that all control is exerted by the environment and proceed to the design of better environments rather than of better men.”

²⁴ Original em inglês: “the literature of freedom ... consists of books, pamphlets, manifestoes, speeches, and other verbal products, designed to induce people to act to free themselves from various kinds of intentional control.”

A negação da autoridade como algo positivo é marca notável entre os anarquistas (Cerqueira, 2001; Guérin, 1980; Vares, 1988; Walter, 2000). Bakunin (1882/1988) ressalta essa negação ao propor que o sentido de ser anarquista está justamente na rejeição a:

... toda legislação, toda autoridade e toda influencia privilegiada, titulada, oficial e legal, mesmo emanada do sufrágio universal, convencido de que ela só poderia existir em proveito de uma minoria dominante e exploradora, contra os interesses da imensa maioria subjugada. (p. 37).

O conceito de autoridade está intrinsecamente ligada a um controle exterior, já que um é “inseparável do outro, e ambos tendem à escravização da sociedade e ao embrutecimento dos próprios legisladores” (Bakunin, 1882/1988, p. 33). Assim a autoridade é a exata antítese do anarquismo, sendo em alguns momentos utilizada como antônimo de anarquia (Bakunin, 1882/1988). Até esse ponto, poderíamos dizer que a crítica feita por Skinner (1971) quanto à oposição da literatura da liberdade a todo o tipo de controle parece também se aplicar à obra de Bakunin. Mas Bakunin (1882/1988) descreve quatro tipos de autoridade — e controle — que ele considera aceitáveis, e, como veremos, isso fará com que a crítica tecida por Skinner (1971) às literaturas da liberdade não seja totalmente aplicável ao pensamento de Bakunin.

Bakunin (1882/1988) diz que, em alguns casos, a autoridade é legítima (autoridade do especialista), em outros é necessária (princípio da autoridade da educação) e em alguns é até inevitável (leis naturais). Além disso, ele aponta um quarto tipo de autoridade que é desejável que ocorra: a autoridade da coletividade. Vamos detalhar um pouco mais esses quatro tipos de autoridade aceitáveis para Bakunin.

A primeira delas se refere à autoridade de um especialista sobre determinado assunto. Essa autoridade é respeitada desde que seja garantido o espaço de crítica e reflexão daquele que aceita a contribuição do especialista, contribuição que não é imposta, mas sim voluntariamente desejada por aquele que a recebe. Bakunin (1882/1988) afirma: “Inclino-me diante da autoridade dos homens especiais porque ela me é imposta por minha própria razão” (p. 34). Assim, a autoridade do especialista é fugaz, não permanente, e o que ocorre são trocas momentâneas de posição entre subordinação e especialização — o especialista que hoje indica caminhos pode ter seu caminho indicado por outros amanhã, ideia que se aproxima muito das academias de educação de adultos proposta por Bakunin (1882/1988):

Recebo e dou, tal é a vida humana. Cada um é dirigente e cada um é dirigido por sua vez. Assim não há nenhuma autoridade fixa e constante, mas uma troca contínua de autoridade e de subordinação mútuas, passageiras e sobretudo voluntárias. (p. 35)

Um segundo tipo de autoridade que não só é aceitável, como também se faz necessária, é a que ocorre durante a educação infantil. As crianças, por não terem sua faculdade de pensar totalmente desenvolvida, necessitam iniciar o seu desenvolvimento escolar com seus mestres, e estes devem guiá-las no seu desenvolvimento. Essa autoridade deve ser progressivamente preterida ao longo do crescimento da criança, em nome da liberdade: “O princípio da autoridade na educação das crianças constitui ponto de partida natural: ele é legítimo, necessário, quando é aplicado às crianças na primeira infância, quando sua inteligência ainda não se desenvolveu abertamente” (Bakunin, 1882/1988, p. 44)

Assim, a educação seria um gradiente de autoridade: nos primeiros anos escolares, teríamos o maior nível de autoridade e, no último, o indivíduo estaria pronto para a liberdade. Isso porque, na lógica desenvolvida por Bakunin (1882/1988), quanto mais o indivíduo conhecer o funcionamento do mundo que o cerca — e a ciência é a melhor forma de alcançar isso —, mais livre será, pois assim não estará sujeito a opressões de outros, causadas pela sua ignorância. Assim, o primeiro dia da vida escolar, se a escola aceita as crianças na primeira infância, quando elas mal começam a balbuciar algumas palavras, deve ser o de maior autoridade e de uma ausência quase completa de liberdade; mas seu último dia deve ser o de maior liberdade e de abolição absoluta de qualquer vestígio do princípio da autoridade.

Mas essa autoridade apenas existe enquanto ponto de partida. E, como todo desenvolvimento é para Bakunin (1882/1988) a negação do seu ponto de partida, a autoridade, usada dessa forma e apenas com crianças, está a serviço de uma educação que “tem como objetivo final formar homens livres, cheios de respeito e de amor pela liberdade alheia.” (Bakunin, 1882/1988, p. 44). Portanto, para ele, esse princípio de autoridade somente é válido para a educação infantil, nunca deveria ser usado na educação de adultos, pois, no segundo caso, colocar-se-ia o indivíduo em uma posição de animalidade, o que seria uma “uma fonte de escravidão e de depravação intelectual e moral” (Bakunin, 1882/1988, p. 44).

O terceiro tipo de autoridade se refere à relação estabelecida entre o homem e as leis naturais. Contra as leis naturais o homem é impotente, pois elas são forças inevitáveis e “se manifestam no encadeamento e na sucessão fatal dos fenômenos do mundo físico e do mundo social” (Bakunin, 1882/1988, p. 29). Bakunin ainda diz que:

Efetivamente, contra essas leis, a revolta é não somente proibida, é também impossível. Podemos conhecê-las mal, ou ainda não conhecê-las, mas não podemos desobedecê-las porque elas constituem a base e as próprias condições de nossa existência: elas nos envolvem, nos penetram, regulam todos os nossos movimentos, pensamentos e atos; mesmo quando pensamos desobedecê-las, não fazemos outra coisa que manifestar sua onipotência. (p. 29)

O que difere essa lei de todas as outras legislações humanas? *As leis naturais não foram impostas por outro homem*, ou seja, por alguém externo àquele que a obedece. Assim, nem todo controle aversivo é opressivo, mas todo controle aversivo do tipo coercitivo é opressivo. Essas são regras do funcionamento da natureza, regras essenciais ao desenvolvimento humano, constituintes do e inerentes ao próprio homem. O homem não opta entre ser ou não ser regido por elas; elas simplesmente o regem.

Sim, somos absolutamente escravos destas leis. Mas nada há de humilhante nesta escravidão. A escravidão supõe um senhor exterior, um legislador que se situe fora daquele ao qual comanda; enquanto as leis não estão fora de nós, elas nos são inerentes. (Bakunin, 1882/1988, p. 29)

Existe um quarto tipo de autoridade estritamente humana que Bakunin (1882/1988) parece aceitar como possível sem o tolhimento da liberdade, que é a autoridade da vida social: “Sim, eis uma autoridade que não é absolutamente divina, totalmente humana, mas diante da qual nos inclinamos de coração, certos de que, longe de subjugar-los, ela emancipará os homens” (Bakunin, 1882/1988, p. 45). A sociedade cuja autoridade seria merecedora desse respeito não é senão uma muito específica, com fundamentos claros, “fundada sobre o respeito mútuo de todos os seus membros.” (Bakunin, 1882/1988, p. 45).

O papel exercido pela sociedade na formação do homem é fundamental para a compreensão de sua natureza; assim, é lógico pensar que sociedades diferentes produzam homens diferentes (Bakunin 1882/1988). Para compreender melhor essa afirmação de Bakunin, vamos olhar mais detalhadamente os seus argumentos.

Para Bakunin, como vimos, todo desenvolvimento é a negação do seu ponto de partida, caso contrário não ocorreria mudança. A humanidade, em todas as suas manifestações, é caracterizada principalmente pelo distanciamento do homem da sua origem animal; é essencialmente a negação da animalidade nos homens de forma progressiva e refletida. Bakunin (1882/1988) vai caracterizar esse distanciamento com base no desenvolvimento de algumas faculdades que, se não são exclusivas dos seres humanos, são certamente mais desenvolvidas neles.

Nossos primeiros ancestrais, nossos Adão e Eva foram, senão gorilas, pelo menos primos muito próximos dos gorilas, dos onívoros, dos animais inteligentes e ferozes, dotados, em grau maior do que o dos animais de todas as outras espécies, de duas faculdades preciosas: a *faculdade de pensar e a necessidade de se revoltar*. Estas duas faculdades, combinando sua ação progressiva na história, representam a potência negativa no desenvolvimento positivo da animalidade humana, e criam conseqüentemente tudo o que constitui a humanidade nos homens. (p. 9)

Ainda segundo Bakunin (1882/1988), a animalidade é considerada uma espécie de escravidão em que seres não pensantes obedecem apenas a seus instintos, de modo que suas vontades e potencialidades sejam limitadas. Ele trata o desenvolvimento humano como uma linha histórica na qual nos distanciamos do passado ancestral, em que se encontra a nossa animalidade, e caminhamos em direção à nossa humanidade. E só por meio dessa afirmação da humanidade é possível a emancipação, a dignidade, a liberdade, assim como a fraternidade entre os homens. Pois, da forma como ele apresenta, a liberdade só pode se realizar em relação a outros homens, ou seja, em sociedade, e esta só é possível por meio da humanização, do distanciamento da origem instintiva animal.

Bakunin (1882/1988) marca a importância de algumas características mais desenvolvidas nos humanos; assim, o pensamento — cuja maior manifestação é a ciência — será uma característica básica para a construção da liberdade entre os homens. É por meio do desenvolvimento do pensamento que o homem se torna um ser social, e a liberdade só poderá ser estabelecida por meio das relações sociais entre os homens.

Ele se declara um materialista, e essa posição é muito importante para a compreensão da sua visão sobre o homem. Ele coloca o homem como parte de toda a natureza viva. O homem, enquanto um ser vivo, é igual a todos os outros seres vivos, ou seja, é um ser completamente material. Assim, mesmo a inteligência, que cria o mundo das ideias, é propriedade de um corpo material — mais especificamente, cerebral — e existe enquanto um potencial que pode ser desenvolvido, e cujo conteúdo e cuja forma a sociedade é que irá conduzir (Bakunin, 1871a, 1882/1988).

A sociedade é formadora do indivíduo. Desde criança o indivíduo é inundado de forma progressiva — antes até mesmo de uma compreensão formal do mundo — com características e hábitos materiais, intelectuais e morais daquela cultura:

O indivíduo humano, real, é tanto um ser universal e abstracto como cada um de nós. Desde o momento que se forma nas entranhas da mãe, já está determinado e particularizado por uma multiplicidade de causas e acções. (Bakunin, 1871a, p. 289)²⁵

Segundo Bakunin (1870b), o homem, enquanto um ser social, consegue mediar suas sensações, seus instintos, seus apetites e seus desejos; ele avalia os impulsos instintivos e pode, então, tomar partido por uns ou por outros impulsos. Essa capacidade de escolha Bakunin chama de “vontade”.

²⁵ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 10).

A vontade, como a inteligência, não é ... uma irradiação mística, imortal e divina, caída miraculosamente do céu para a terra, para dar vida a pedaços de carne humana, a cadáveres. É o produto da nossa carne organizada e viva, o produto do organismo animal. (Bakunin, 1870a, p. 249)²⁶

A vontade é determinada por dois fatores: um ideal de justiça e de bem e “a paixão dominante, que a influência da sociedade e as circunstâncias particulares desenvolveram e fortificaram nele” (Bakunin, 1870b, pp. 243-245)²⁷. Não fica claro como seriam criados e desenvolvidos esses ideais de justiça e bem, mas fica clara a importância dada ao papel da cultura e da história particular daquele indivíduo nas suas escolhas. Esta é uma preocupação recorrente na obra de Bakunin: a separação do homem material de um homem com natureza divina, dotado de livre-arbítrio — o homem no sentido teológico e metafísico. Para reforçar essa ideia, ele diz:

Assim explicado e compreendido, o espírito do homem e a sua vontade deixam de se apresentar como capacidades absolutamente autónomas, independentemente do mundo material e, capazes, ao criar, um os pensamentos, outro os actos espontâneos, de romper o encadeamento fatal dos efeitos e das causas que constituem a solidariedade universal dos mundos... E sendo assim, nós temos de rejeitar a possibilidade do que os metafísicos chamam as ideias espontâneas da vontade, o livre arbítrio e a responsabilidade moral do homem, no sentido teológico, metafísico e jurídico desta palavra. (Bakunin, 1870b, pp. 243-245)²⁸

Cabe aqui uma pequena digressão na nossa discussão. Apesar de Bakunin (1870b) nomear como “vontade” essa característica, ela não parece ser a mesma vontade (*will*, em inglês) criticada por Skinner (1953/2005a), já que ela não é usada para justificar ações espontâneas do indivíduo. Na descrição feita por Bakunin (1870b), fica clara uma origem determinada daquelas ações. Vejamos, a seguir, a descrição feita por Skinner (1953/2005a):

Em oposição a uma antiga tradição de conceber o homem como um agente livre, o comportamento é produto não de condições antecedentes específicas, mas de mudanças internas espontâneas. Filosofias prevalentes sobre a natureza humana reconhecem uma “vontade” interna que tem o poder de interferir nas relações causais, o que torna a predição e o controle do comportamento impossíveis.²⁹ (pp. 6-7, tradução nossa)

Aparentemente, uma semelhança entre Skinner e Bakunin é a ideia de que o controle exercido pela sociedade — ou pelo grupo de indivíduos — é muito forte e decisivo nas ações dos homens. Bakunin chega a afirmar que “nenhum homem, por mais possante que se

²⁶ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 10).

²⁷ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 10).

²⁸ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 10).

²⁹ Original em inglês: “It is opposed to a tradition of long standing which regards man as a free agent, whose behavior is the product, not of specifiable antecedent conditions, but of spontaneous inner changes of course. Prevailing philosophies of human nature recognize an internal ‘will’ which has the power of interfering with causal relationships and which makes the prediction and control of behavior impossible.”

imagine, jamais terá força para suportar o desprezo unânime da sociedade” (Bakunin, 1882/1988, p. 46). Ele afirma que a sociedade, encarnada nas suas instituições até o menor detalhe dos eventos da vida privada, forma um meio ambiente parte intelectual, parte moral, que, mesmo quando causa prejuízo, é essencial à existência de todos os seus membros. “Nada prova [tanto] o carácter social do homem como esta influência. ... Ela [a sociedade] domina-os e sustenta-os ao mesmo tempo, ligando-os pelos mesmos costumes que ela própria determina.” (Bakunin, 1871a, pp. 295-296)³⁰

Dessa forma, o homem é o que aquela sociedade faz dele. Assim, a segurança da vida em grupo, de uma rotina demarcada, pode fazer com que os homens sigam a tradição daquela cultura de forma quase cega (Bakunin, 1871a). A força dessas tradições é tanta que, segundo Bakunin (1871a), a maior parte dos homens quer e pensa de forma muito parecida uns com os outros; acreditam pensar cada um por si próprio, quando na realidade apenas refletem quereres e pensamentos dos outros — da sociedade.

Essa influência da sociedade — ou autoridade da coletividade — se caracteriza por ser intransponível. Não há como existirmos fora da sociedade; assim, a influência que ela exerce deve ser aceita e conhecida, diferentemente do caso do Estado, o qual não é condição para existência humana, mas sim, como veremos, uma construção histórica (Bakunin, 1882/1988). Reside nesse ponto a diferença entre a aceitação de Bakunin do controle exercido pela sociedade e a negação do controle exercido pelo Estado. A consequência desse raciocínio desenvolvido pelo autor é que, mudando a sociedade, mudamos também os homens que vivem nela.

Com a apresentação desses quatro tipos de autoridade considerados aceitáveis propostos por Bakunin (1882/1988), podemos voltar a nossa discussão sobre a negação, no pensamento de Bakunin, de qualquer tipo de controle — e consequentemente, à associação do pensamento dele às críticas feitas por Skinner (1971) às literaturas da liberdade.

Não há como negar que Bakunin não só aceita alguns tipos de controle como enfatiza a inevitabilidade e a necessidade deles. Um primeiro ponto importante a ser considerado é a sujeição dos homens às leis naturais: o funcionamento da natureza e as leis que a regem devem ser aceitos, e o melhor que o homem pode fazer é conhecê-los bem e usá-los da melhor forma possível para seus propósitos. Dessa forma, os princípios propostos por Skinner (1953/2005a) para a compreensão do funcionamento do comportamento humano não parecem ser uma afronta à liberdade humana, e sim descrições dessas leis naturais que, como já

³⁰ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 13).

mencionado, não estão fora de nós, “elas nos são inerentes, constituem nosso ser, todo nosso ser, corporal, intelectual e moralmente: só vivemos, só respiramos, só agimos, só pensamos, só queremos através delas. Fora delas não somos nada, *não somos*” (Bakunin, 1882/1988, pp. 29-30).

Um segundo ponto importante é a ênfase dada por Bakunin (1882/1988) à autoridade exercida pela sociedade e à forma como sociedades distintas determinam homens distintos. A noção de determinação das vontades, explicada anteriormente, dos homens pela sua relação com seu ambiente permite estabelecer um paralelo entre o pensamento apresentado por Bakunin e a argumentação feita por Skinner sobre a importância do ambiente na determinação do comportamento, aproximando da noção de autoridade da coletividade o controle exercido pelo ambiente social.

Assim, parece-nos correto afirmar que a obra de Bakunin não se encaixa na crítica que Skinner (1971) faz às literaturas da liberdade quanto à negação de qualquer tipo de variável controladora. Mas, apesar de não negar a existência de controles que não sejam opressivos, Bakunin (1882/1988) dá destaque aos opressivos; é inegável a ênfase dada na obra do autor a situações envolvendo controles coercitivos.

Até este ponto da nossa discussão, podemos observar algumas aproximações e alguns distanciamentos no pensamento dos dois autores estudados. Para ambos os autores, a liberdade não é inerente ao ser humano — os homens não nascem livres —, e o sentimento de liberdade está relacionado com uma construção social/ambiental, associado diretamente ao combate a fontes de coerção. A luta dos homens para se sentir livres é analisada de forma distinta pelos autores: Skinner (1971) a atribui ao arranjo de determinadas contingências, e Bakunin (1882/1988) a considera uma característica intrínseca ao ser humano, assim como a faculdade de pensar e de se organizar socialmente.

Contudo, as condições/contingências que favorecem o surgimento do sentimento de liberdade são descritas de forma muito parecidas em ambos os autores: o ataque ou a destruição de fontes de opressão. Apesar de Bakunin (1882/1988) descrever diversos controles e regulações para o comportamento dos indivíduos que não corrompem seu sentimento de liberdade, ele centra suas discussões nas situações em que o controle aversivo vigora, e usa como termômetro da qualidade da sociedade a capacidade desta de propiciar o sentimento de liberdade. Quanto à verificação desse sentimento como meio para avaliar se as relações estabelecidas entre os homens são de opressão, Skinner (1971) parece avançar mais na análise: em vez de olhar apenas situações notoriamente aversivas, ele considera que o

sentimento de liberdade, o qual decorre de situações em que os controles envolvidos são imediatamente aversivos, pode ignorar as situações em que haja reforçamento positivo imediato e consequências aversivas no longo prazo, estabelecendo, assim, uma situação de exploração ou manipulação sem que o controlado se dê conta. Portanto, esse arranjo pode manter um sentimento de liberdade ao mesmo tempo que, de fato, oprime o indivíduo. Essa seria a pior condição de todas, pois, tendo o sentimento de liberdade, esse indivíduo não vai exercer o contracontrole, ou seja, não vai alterar essa condição de exploração. Skinner (1971) constata que: “A literatura da liberdade tem trabalhado de forma a tornar o homem ‘consciente’ dos controles aversivos, mas o método escolhido tem falhado em salvar o escravo feliz”³¹ (p. 40, tradução nossa).

³¹ Original em inglês: “The literature of freedom has been designed to make men ‘conscious’ of aversive control, but in its choice of methods it has failed to rescue the happy slave.”

6 CIÊNCIA E EDUCAÇÃO: CONSTRUINDO UMA SOCIEDADE

Como se verá a seguir, o entendimento da natureza humana nas obras de Skinner e Bakunin é similar, pois ambos afirmam a natureza do homem enquanto ser material, negando a existência de outra natureza, seja ela divina — no caso de Bakunin (1882/1988), como vimos anteriormente —, seja em forma de algum agente livre interno — no caso de Skinner (1971), como veremos a seguir. Assim, a compreensão das ações do homem não deve ser procurada em outro lugar, fora da sua materialidade.

O behaviorismo radical, desenvolvido por Skinner (1974), é uma filosofia com uma posição monista sobre a natureza humana: o homem tem apenas uma natureza: a material, assim como as demais espécies. Dessa perspectiva, o comportamento humano deve ser compreendido como a interação entre o organismo que responde e seu ambiente, sendo eliminada dessa explicação qualquer participação de um agente interno ao homem.

Uma análise científica do comportamento deve, creio eu, supor que o comportamento de uma pessoa é controlado mais por sua história genética e ambiental do que pela própria pessoa enquanto agente criador, iniciador.³² (Skinner, 1974/1982, p. 163, tradução nossa)

Sendo o comportamento determinado, é eliminada a descrição dos homens como “agentes livres, cujo comportamento é produto não de condições antecedentes específicas, mas de mudanças interiores espontâneas”³³ (Skinner, 1953/2005, p. 7, tradução nossa). Assim, toda ação é governada por leis e ocorre em função da história antecedente do indivíduo, incluindo sua história genética.

Ocorre, então, em ambos os autores, a negação de comportamentos espontâneos, cuja origem se encontraria em algum nível abstrato da natureza humana, sendo gerados por forças alheias à materialidade do homem. Agentes internos ou seres dotados de livre-arbítrio por Deus não explicam por que as pessoas agem como agem. Bakunin (1870b) diz, a esse respeito, que “qualquer coisa [pessoa] não é senão o que ela faz. ... Ela não pode conter nada

³² Original em inglês: “A scientific analysis of behavior must, I believe, assume that a person’s behavior is controlled by his genetic and environmental histories rather than by the person himself as an initiating, creative agent.”

³³ Original em inglês: “man as a free agent, whose behavior is the product, not of specifiable antecedent conditions, but of spontaneous inner changes of course.”

no que chamamos o seu interior, que não se manifeste no seu exterior: numa palavra, a sua acção e o seu ser são uma unidade” (p. 384)³⁴.

O ambiente aparecerá para ocupar esse lugar na explicação do comportamento, antes ocupado pelo livre-arbítrio ou por uma mente autônoma. Como consequência dessa importância dada ao ambiente, ambos os autores enfatizam a necessidade de se conhecer o funcionamento das relações estabelecidas entre o homem e o seu meio ambiente. Bakunin (1870b) diz que “para se realizar na plenitude do seu ser, o homem tem de se conhecer, e nunca se conhecerá de um modo real e completo, enquanto não conhecer a natureza que o cerca e da qual ele é produto” (pp. 227-228)³⁵. Já Skinner (1955-56/1972b) diz que “adquirindo controle do mundo do qual é parte, o homem poderá, pelo menos, aprender a controlar a si mesmo”³⁶ (p. 4, tradução nossa).

Mas como conhecer esse mundo que produz os homens e como produzir uma sociedade que tenha características específicas? Vejamos como esses autores discutem o papel da ciência e da educação como instrumentos de construção da sociedade.

O pensar, segundo Bakunin (1882/1988), é a principal característica que afasta os homens de sua animalidade original. Ou seja, sua capacidade de reflexão, criação e crítica é que diferencia o homem de seus ancestrais animais. Ele considera a ciência³⁷ como a principal manifestação do pensar e um dos pilares necessários e essenciais para qualquer desenvolvimento humano, tanto no âmbito individual como no coletivo. Esse desenvolvimento é essencial para o sentimento de liberdade existir, pois garante que seja possível a vida em sociedade:

Todos os ramos da ciência moderna, da verdadeira e desinteressada ciência, concorrem para proclamar esta grande verdade, fundamental e decisiva: o mundo social, o mundo propriamente humano, a humanidade numa palavra, outra coisa não é senão o desenvolvimento supremo. (Bakunin, 1882/1988, p. 9)

Bakunin (1882/1988) analisa o mito do pecado original. Nesse mito, logo após criar Adão e Eva, Jeová deu a eles o direito a escolher todos os frutos e animais da terra, exceto os frutos da árvore da ciência. “Ele queria, pois, que o homem, privado de toda consciência de si mesmo, permanecesse um eterno animal.” (p. 10). Mas Satã, “o eterno revoltado, o primeiro

³⁴ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 19).

³⁵ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 7).

³⁶ Original em inglês: “in achieving control of the world of he is a part, he may learn at least to control himself”.

³⁷ Devemos sempre levar em conta que a ciência descrita e criticada por Bakunin é a ciência do século XIX. As ciências sociais e a psicologia ainda estavam no começo de seu desenvolvimento.

livre-pensador e emancipador dos mundos.” (p. 10), faz o homem provar o fruto do conhecimento — da ciência. Ao provocar essa desobediência, Satã retira o homem de sua condição de animalidade e de obediência bestial e o emancipa, imprimindo “em sua fronte a marca da liberdade e da humanidade” (p. 10). De acordo com ele, “no mito do pecado original, Deus deu razão a Satã; Ele reconheceu que o diabo não havia enganado Adão e Eva aos lhes prometer a ciência e a liberdade, como recompensa pelo ato de desobediência que ele os induziria” (p. 12)

Em outras palavras, e deixando a metáfora de lado, o homem se constituiu como tal e começou seu desenvolvimento especificamente humano por meio do pensar, da aquisição de conhecimentos. A ciência, para Bakunin (1882/1988), é a demonstração permanente e renovável desse desenvolvimento do homem enquanto homem e do afastamento deste de sua condição de animalidade. Consequentemente, só pela busca pelo conhecimento o homem pode se sentir livre.

Mas o que é essa ciência? Ao entender a ciência, Bakunin (1882/1988) agrega àquelas mais tradicionais, que estudam o mundo físico, as ciências sociais e econômicas. Ele considera que as leis dessas últimas estão intimamente relacionadas com o desenvolvimento das sociedades humanas e são tão importantes quanto as do mundo físico, além de possuírem a mesma natureza material. Segundo ele, a ciência ainda não constatou nem reconheceu muitas dessas leis sociais, sendo esse um trabalho que deveria ser desenvolvido. Assim, Bakunin (1882/1988) afirma:

Ela [a ciência] tem como objetivo único a reprodução mental, refletida e tão sistemática quanto possível, das leis naturais inerentes à vida material, intelectual e moral, tanto do mundo físico quanto do mundo social, sendo esses dois mundos, na realidade, um único e mesmo mundo natural. (p. 36)

E ainda:

A missão da ciência é constatar as relações gerais das coisas passageiras e reais: reconhecendo as leis gerais que são inerentes ao desenvolvimento dos fenômenos do mundo físico e do mundo social, ela assenta, por assim dizer, as balizas imutáveis da marcha progressiva da humanidade. (p. 61)

A ciência se mostra uma fonte de poder, pois dela depende o desenvolvimento individual e coletivo do homem. Assim, aqueles que tiverem melhores recursos técnicos e intelectuais para manejar os conhecimentos gerados pela ciência estarão em uma posição privilegiada em relação àqueles que permanecerem na ignorância (Bakunin, 1882/1988).

A disseminação dos conhecimentos produzidos pelas ciências é considerada, por Bakunin (1882/1988), ponto-chave para a liberdade dos homens. Ele afirma que, se as leis sociais forem estudadas pela ciência e, por meio de um sistema de educação, elas forem ensinadas a todas as pessoas, então a liberdade será garantida a todos. Por outro lado, caso os conhecimentos produzidos fiquem retidos em uma minoria e, em nome do desenvolvimento da sociedade, seja dado a esse grupo algum poder de regimento, a liberdade estará a perigo. Mas discorreremos sobre esse perigo apenas mais à frente, quando falarmos do governo dos cientistas.

A ciência, na obra estudada de Bakunin, aparece como uma força essencial para a criação de um mundo justo, e isso só poderia ser feito com ela adentrando o campo das relações sociais. Skinner (1953/2005a) argumenta algo parecido, quando ressalta que apenas conseguiremos mudar o rumo da sociedade compreendendo cientificamente o comportamento humano:

Os métodos da ciência têm sido bem-sucedidos sempre que postos à prova. Precisamos, pois, aplicá-lo às questões humanas. Não precisamos abrir mão dos avanços da ciência. É necessário, apenas, situar nossa compreensão acerca da natureza humana no mesmo ponto. Aliás, essa talvez seja nossa única esperança. Se pudermos observar o comportamento humano com cuidado, de um ponto de vista objetivo, e chegar a compreendê-lo pelo que ele é, seremos capazes de adotar uma conduta mais acurada.³⁸ (Skinner, 1953/2005a, p. 5, tradução nossa)

O autor ainda ressalta que o conhecimento gerado pelas chamadas “ciências naturais” sobre o mundo não serão suficientes para oferecer soluções aos problemas da sociedade atual, já que, para que se faça bom uso das tecnologias desenvolvidas nessas ciências, é necessário entender a maneira como as pessoas se comportam. Skinner (1971) exemplifica:

A aplicação da física e das ciências biológicas isoladamente não resolverão nossos problemas, porque a solução está em outras áreas. Melhores contraceptivos controlarão o crescimento da população apenas se eles forem usados. Novas armas podem compensar novas defesas, e vice-versa, mas um holocausto nuclear pode ser evitado apenas se as formas como as nações guerreiam puderem ser mudadas.³⁹ (p. 4, tradução nossa)

³⁸ Original em inglês: “The methods of science have been enormously successful wherever they have been tried. Let us then apply them to human affairs. We need not retreat in those sectors where science has already advanced. It is necessary only to bring our understanding of human nature up to the same point. Indeed, this may well be our only hope. If we can observe human behavior carefully from an objective point of view and come to understand it for what it is, we may be able to adopt a more sensible course of action.”

³⁹ “Original em inglês: “The application of the physical and biological sciences alone will not solve our problems because the solutions are in another field. Better contraceptives will control population only if people use them. New weapons may offset new defenses and vice versa, but a nuclear holocaust can be prevented only if the conditions under which nations make war can be changed.”

Skinner (1971), assim como Bakunin (1882/1988), parece colocar a ciência — e os cientistas — em posição privilegiada na criação de um mundo melhor. Ele deixa isso claro em diversas passagens, como ao ressaltar a força da ciência para a resolução de problemas sociais: “na tentativa de resolver os terríveis problemas com que nos deparamos na atualidade, naturalmente nos voltamos para aquilo que fazemos melhor. Nós agimos com força, e a nossa força está na ciência e na tecnologia.”⁴⁰ (Skinner, 1971, p. 3, tradução nossa).

A ciência é descrita como um conjunto de atitudes que buscam encontrar relações ordenadas nos eventos da natureza. Nas palavras de Skinner (1953/2005a): “A ciência é mais do que a simples descrição de eventos à medida que eles acontecem. É a tentativa de descobrir uma ordem, de mostrar que certos eventos seguem determinadas leis em relação a outros eventos.”⁴¹ (p. 6, tradução nossa).

O desenvolvimento de uma ciência do comportamento tem como pressuposto a possibilidade de previsão e controle do comportamento, ou seja, a determinação dos comportamentos por fatores outros que não a espontaneidade de um agente interno, pois esta impossibilitaria qualquer tentativa de previsão (Skinner, 1953/2005a). Como vimos anteriormente, essa determinação não parece ir totalmente de encontro às ideias de Bakunin (1882/1988) acerca da natureza das ações humanas, mas essa visão tem consequências profundas na visão do homem como um agente livre e nos créditos que recebe por suas ações:

Uma concepção científica do comportamento humano parece humilhante porque o homem autônomo não pode levar crédito por nenhuma de suas ações. E, considerando a admiração no sentido de um encantamento, o comportamento que admiramos é aquele que ainda não podemos explicar. A ciência naturalmente busca a total explicação desses comportamentos.⁴² (Skinner, 1971, p. 58, tradução nossa).

Da mesma forma, a determinação das ações dos homens pela relação que elas estabelecem com o ambiente não seria um limitante da liberdade, no entendimento de Bakunin (1882/1988), já que, como vimos, o sentimento de liberdade se constrói justamente nas relações do indivíduo com a sociedade. A determinação do comportamento pela relação estabelecida pelo indivíduo com o seu ambiente é muito importante, em ambos os autores, para o desenvolvimento de uma sociedade diferente da atual.

⁴⁰ Original em inglês: “In trying to solve the terrifying problems that face us in the world today, we naturally turn to the things we do best. We play from strength, and our strength is science and technology.”

⁴¹ Original em inglês: “Science is more than the mere description of events as they occur. It is an attempt to discover order, to show that certain events stand in lawful relations to other events.”

⁴² Original em inglês: “A scientific conception seems demeaning because nothing is eventually left for which autonomous man can take credit. And as for admiration in the sense of wonderment, the behavior we admire is the behavior we cannot yet explain. Science naturally seeks a fuller explanation of that behavior”.

O dever da ciência de ocupar a função de melhorar a vida dos homens, como ressalta Bakunin (1882/1988), não deve ser negado por ninguém que se preocupa com o futuro da humanidade. Skinner (1987d) também não o negava e, assim como Bakunin (1882/1988), afastava instituições como Estado e Igreja, supostamente aliadas nessa função de melhoria do mundo, da construção de uma cultura preocupada com o futuro da espécie. Imaginando que a ciência poderia caminhar nesse sentido, Skinner (1987d) levantou a hipótese de “ciência e tecnologia do comportamento que se desenvolvessem livres das ideologias governamentais, religiosas e econômicas”⁴³ (p. 14, tradução nossa). Assim ela estaria comprometida apenas com o futuro da espécie, e não com a sobrevivência dessas instituições.

Retomando a função da ciência, tal qual descrita por Bakunin (1882/1988), cabe a ela guiar, iluminar o caminho da emancipação e inserir-se na vida de cada indivíduo, para que, dessa forma, cumpra seu papel na construção da liberdade. Por isso a educação irá ocupar um papel fundamental para o estabelecimento de uma sociedade livre (Bakunin, 1882/1988).

Além de ser importante que a ciência se comprometa com a disseminação de seus conhecimentos, Bakunin (1882/1988) ressalta que a ciência não deve ter o fim em si mesma, mas o fim na aplicação, na resolução de problemas e conflitos da vida individual e coletiva dos homens. E é justamente nesse ponto que a ciência assume seu caráter mais revolucionário: o de guia para a real mudança da sociedade. Bakunin (1882/1988) ressalta a importância da produção de conhecimento para a vida de cada membro daquela sociedade:

A ciência, chamada doravante a representar a consciência coletiva da sociedade, deve realmente tornar-se propriedade de todo mundo. Assim, sem nada perder de seu caráter universal, do qual jamais poderá se desviar sob pena de cessar de ser ciência, e continuando a se ocupar exclusivamente das causas gerais, das condições e das relações fixas dos indivíduos e das coisas, ela se fundirá à vida imediata real de todos os indivíduos. (p. 70)

Mas, para a ciência ocupar esse lugar, é necessário que ela seja ensinada a todos; assim, a educação tem de ser voltada a esse objetivo. Da mesma forma, na obra de Skinner (1978b, 1978f), a educação tem um papel muito importante na transmissão da cultura entre seus membros. Vamos agora nos ater, então, à função atribuída pelos autores à educação.

Bakunin (1882/1988) considera que a educação tem um papel muito importante na construção de um mundo livre. É por meio da educação que a ciência — ou o pensamento — pode se disseminar na vida do povo e guiá-lo para a liberdade. A crítica que ele faz à

⁴³ Original em inglês: “science and technology of behavior emerged that were free of governmental, religious and economic ideologies.”

educação parece voltada principalmente ao fato de o ensino, em sua época, estar totalmente vinculado com a religião.

Será necessário fundar toda a educação das crianças e sua instrução sobre o desenvolvimento científico da razão, não sobre o da fé; sobre o desenvolvimento da dignidade e da independência pessoais, não sobre o da piedade e da obediência, sobre o culto da verdade e da justiça, e antes de tudo, sobre o respeito humano que deve substituir, em tudo e em todos os lugares, o culto divino. (Bakunin, 1882/1988, p. 44)

O conteúdo ensinado deveria deixar de ser relacionado a assuntos divinos e, em vez disso, voltar-se para noções elementares de ciências até alcançar noções das ciências mais abstratas, sempre enfatizando o respeito mútuo entre os homens. Essa ênfase delineia a importância da educação como um espaço de aprendizado de valores daquela sociedade.

Skinner (1978b, 1978f) defende uma função da educação semelhante à descrita acima enquanto transmissora da cultura daquela sociedade. Ele diz:

Educação é uma importante função de uma cultura — possivelmente, no longo prazo, sua função mais importante, ou a única. Uma cultura, enquanto ambiente social, deve transmitir a si mesma para os seus novos membros. Algo dessa transmissão ocorre quando novos membros aprendem com aqueles com os quais estão em contato, com ou sem instrução formal.⁴⁴ (Skinner, 1978f, p. 132, tradução nossa)

A função da educação, sob esse ponto de vista, vai além de simplesmente propagar aos indivíduos os conhecimentos acumulados por aquela cultura. A transmissão de valores éticos e morais daquela cultura é parte essencial da função da educação. Como retrata Skinner (1978b) na passagem abaixo:

As pessoas não são éticas e morais por natureza, nem elas simplesmente se tornam éticas ou morais. São as sanções éticas e morais mantidas pelos outros membros do grupo que induzem os indivíduos a se comportarem de forma ética e moral. Deixar o desenvolvimento ético e moral a cargo de um processo natural promove um caos ético e moral. Nós precisamos aceitar que a cultura *impõe* seus padrões éticos e morais a seus membros.⁴⁵ (p. 158, tradução nossa)

Os valores morais e éticos não são inatos aos seres humanos, são construídos na e impostos pela cultura. Aparentemente Bakunin (1882/1988) poderia concordar com isso, já

⁴⁴ Original em inglês: “Education is an important function of a culture — possibly in the long run its most important or only function. A culture, as a social environment, must transmit itself to its new members. Some transmission occurs when new members learn from those with whom they are in contact, with or without informal instruction”.

⁴⁵ Original em inglês: “People are not ethical or moral by nature, nor do they simply grow ethical or moral. It is the ethical and moral sanctions maintained by other members of a group which induce them to behave in ethical and moral ways. To leave ethical and moral behavior to the natural endowment of the individual and a natural process of growth is to promote ethical and moral chaos. We must accept that a culture imposes its ethical and moral standards upon its members.”

que ele enfatiza que os sentimentos e ideias não são inatos aos seres humano, mas sim estabelecidos dentro da sociedade. Contudo, em alguns dos seus textos, como veremos a seguir, encontramos trechos em que ele se contradiz.

A solidariedade social e cooperativa do homem é considerada por Bakunin (1882/1988) uma característica natural, em alguns momentos, mas em outros momentos ele ressalta a necessidade de um campo certo para seu surgimento: uma sociedade que gere indivíduos dispostos a agir de forma cooperativa. Essa relação ambígua aparece em diversas passagens dos textos de Bakunin (1882/1988) quando ele argumenta que, sob condições adversas, essa solidariedade, que seria natural ao homem, pode ser suprimida ou até mesmo completamente extinta, pois está intimamente ligada com a forma como as relações sociais acontecem. Um exemplo dessa ambiguidade pode ser encontrado na seguinte citação:

Mas, se esta força social [solidariedade natural entre os homens] existe, por que ela não foi suficiente, até hoje, para moralizar, humanizar os homens? Simplesmente porque, até o presente, essa força não foi, ela própria, humanizada; não foi humanizada porque a vida social, da qual ela é sempre a fiel expressão, está fundada, como se sabe, sobre o culto divino, não sobre o respeito humano; sobre a autoridade, não sobre a liberdade; sobre o privilégio, não sobre a igualdade; sobre a exploração, não sobre a fraternidade dos homens. (Bakunin, 1882/1988, p. 46)

Assim, parece que, ao mesmo tempo que ele aceita a existência dessa solidariedade entre os homens como inerente aos seres humanos, ele também enfatiza que a solidariedade é cópia fiel da vida social daqueles indivíduos, negando, assim, seu caráter inato. Se a vida em sociedade tem um papel importante na criação de homens cooperativos e solidários, podemos dizer que Bakunin (1882/1988) e Skinner (1978f) concordam quanto à função da educação como transmissora de valores éticos e morais de determinada cultura. Contudo, se considerássemos que Bakunin (1882/1988) assume essa solidariedade como inata ao ser humano, então poderíamos dizer que eles discordam entre si, já que Skinner (1971) é taxativo ao dizer que ninguém nasce com valores morais e éticos estabelecidos.

A ciência e a educação, até onde vimos, possuem um papel importante na criação de uma sociedade sem opressões pensada por ambos os autores cujas obra são aqui analisadas. Se os homens são produtos de seu meio, é importante o planejamento de uma sociedade que produza homens com determinados valores. No caso de Bakunin (1882/1988), esses valores corresponderiam a uma atitude solidária, cooperativa e respeitosa entre os homens. Dessa forma, teríamos homens que Bakunin (1882/1988) descreveria como livres. Essa posição não parece ser distinta da proposta de Skinner (1978b), mas o destaque dado por ele não se dirige

tanto a características como solidariedade e cooperação, mas sim à sobrevivência da cultura e da espécie.

7 WALDEN TWO E O ESTADO

Em 1948⁴⁶, Skinner publicou um romance utópico intitulado *Walden Two* (1948/2005b) que trata de uma sociedade experimental de mil habitantes. O enredo se desenrola a partir da visita de alguns professores e alunos universitários à comunidade, e esta lhes é apresentada pelo seu fundador, Frazier. Por meio das reflexões e discussões geradas por essa visita, a dinâmica daquela cidade vai sendo apresentada ao leitor.

O nome da comunidade é uma referência direta à utopia de Henry David Thoreau (1854/2012). Skinner (1969/1978d) diz que “o *Walden* de Thoreau era, entretanto, um *Walden para um*, e os problemas da sociedade pedem algo mais do que o individualismo” (p. 1). Assim, a *Walden* skinneriana seria uma utopia para dois (ou mais), ou seja, uma proposta voltada para a vida dos homens em sociedade.

Basicamente *Walden Two* é baseada na experimentação científica do comportamento; sua organização se apresenta de forma muito distinta da sociedade norte-americana existente em 1948, (quando o livro foi publicado, e, podemos ainda dizer, distinta também da sociedade contemporânea. Diferenças marcantes podem ser encontradas na comparação entre *Walden Two* e a cultura ocidental vigente: naquela, a família não ocupa um lugar central enquanto célula fundamental; defende-se uma jornada reduzida de trabalho, de cerca de 24 horas por semana; instituições como igrejas, governo e polícia são extintas.

Claramente, Skinner (1948/2005b) buscou solucionar, em sua utopia, muitos dos problemas de desigualdade encontrados na sociedade, como o desemprego decorrente do avanço da tecnologia e a fratura existente entre as classes políticas e os chamados “cidadãos normais” (Emeritus, 1999). Skinner (1973) deixa isso claro no prefácio de um livro que relata os cinco primeiros anos de uma comunidade baseada em *Walden Two*. Lá ele questiona: “o que uma pessoa deve fazer quando não está satisfeita com seu próprio modo de vida? A resposta de uma utopia é clara: construa um melhor modo de vida”⁴⁷ (p. V, tradução nossa).

Diferentemente de outras utopias, *Walden Two* não é retratada em um futuro incerto, mas é uma sociedade contemporânea, ou seja, ela é descrita coexistindo com a sociedade como conhecemos, e talvez por isso tenham derivado desse livro algumas tentativas de

⁴⁶ O romance foi escrito em 1945, ao final da Segunda Guerra Mundial, mas publicado apenas em 1948.

⁴⁷ Original em inglês: “What should a person do when he does not like his way of life? The Utopian answer is clear: Build a better one.”

criação de sociedades baseadas em seus princípios. Duas das mais famosas experiências são Twin Oaks Community⁴⁸, localizada nos EUA, e Los Horcones⁴⁹, no México.

Se uma utopia normalmente elege uma característica da sociedade real e a transforma em causa de todos os males dessa sociedade (Berlin, 1991), podemos dizer que Skinner selecionou os controles coercitivos. Walden Two foi toda desenhada de forma que (supostamente) apenas vigorassem controles por reforçamento positivo⁵⁰.

Skinner (1969/1978d) lista dez princípios que seriam a base da sua sociedade — todos eles claramente embebidos na filosofia do behaviorismo radical, como ressalta Segal (1987):

Walden Two deve ser lido junto com as outras principais obras de Skinner sobre a condição humana, *Science and human behavior* (1953) e *Beyond freedom and dignity* (1971). Juntas essas tres obras formam um extenso tratado sobre a moralidade.⁵¹ (p. 148, tradução nossa)

Cinco desses princípios Skinner (1969/ 1978d) relata que já podem ser encontrados na utopia de Thoreau; resumidamente, são eles: (a) nenhum modo de vida é inevitável; (b) se você não gosta do seu, mude-o; (c) não tente a mudança pela ação política, pois não saberá usar o poder melhor que aqueles que vieram antes de você; (d) peça que te deixem em paz para resolver seus problemas; (e) simplifique suas necessidades. Não iremos nos ater a eles aqui. Os princípios restantes são os que mais interessarão à nossa análise, pois escancaram as tentativas originais de Skinner (1969/1978d) de solucionar problemas da sociedade em que vivia.

O sexto princípio trata da construção de um modo de vida pacífico e de cooperação. Como havíamos dito anteriormente, para o behaviorismo radical, o homem se constitui na sua relação com o mundo e, portanto, não possui características morais e éticas de ordem natural e imutável. Conforme visto na seção anterior, essa também é uma característica do pensamento de Bakunin (1882/1988). Além desse paralelo já traçado entre as duas filosofias, podemos explicitar outro com base nesse sexto princípio desenvolvido por Skinner (1971, 1948/2005b):

⁴⁸ Mais informações no *site* <http://www.twinoaks.org/>.

⁴⁹ Mais informações no *site* <http://loshorcones.org/>.

⁵⁰ Muitas das propostas desenvolvidas em Walden Two parecem de execução viável — e isso foi comprovado nas comunidades experimentais existentes. Mas o principal contraponto da proposta com a sociedade real — a ausência de coerção — parece ser a parte mais frágil e talvez impossível dessa proposta.

Seria possível uma sociedade em que nenhum controle aversivo existisse? Em um nível mais básico, eventos naturais poderiam ser fontes de estimulação aversiva — por exemplo, um frio ou um calor extremo. Também seria possível argumentar que, em Walden Two, por se tratar de uma sociedade, os controles envolvidos nas relações sociais é que não deveriam ser aversivos, mas poderíamos questionar, ainda assim, a viabilidade de estabelecer exclusivamente reforçamentos positivos nas relações dentro de uma comunidade.

⁵¹ Original em inglês: “*Walden Two* should be read along with Skinner’s other major works on the human condition, *Science and Human behavior* (1953) and *Beyond Freedom and dignity* (1971). Together these three form an extended treatise on morality.”

um mundo de cooperação e pacífico parece muito similar à descrição feita por Bakunin (1882/1988) do mundo considerado ideal para que a liberdade dos homens seja vivenciada, no qual os pilares seriam o respeito (similar a *pacífico*) e a solidariedade entre os homens (similar a *cooperativo*).

O sétimo princípio descrito por Skinner (1969/1978d) trata justamente de viabilizar mudanças nas sanções punitivas e em seus agentes, por meio da aplicação de sanções éticas brandas — extinção de forças policiais e militares. Justamente nesse ponto podemos encontrar um objetivo parecido entre os dois autores. Se considerarmos o Estado, assim como defendem Skinner (1953/2005a) e Bakunin (1882/1988), como um desses agentes que se utilizam de sanções punitivas praticadas principalmente pelas instituições policiais e militares, o principal objetivo de todos os anarquistas — uma sociedade organizada sem a presença de um Estado — está contida nesse sétimo princípio. E ainda podemos fazer um paralelo, sem muita dificuldade, entre as sanções mais brandas citadas por Skinner (1969/1978d) e a autoridade da coletividade proposta por Bakunin (1882/1988), apresentada anteriormente. A abolição do Estado não é uma negação nem uma extinção de limites; estes continuam sendo estabelecidos, mas de forma distinta da criticada pelos autores. Assim, a questão não reside na eliminação de qualquer fonte aversiva de controle, mas na eliminação de um tipo de controle aversivo de alta intensidade *que atende aos interesses do controlador, e não do controlado*, denominado de “coercitivo”.

O oitavo princípio versa sobre a educação enquanto base de disseminação dos valores de uma cultura. Como discorreremos na sexta seção desta dissertação, as visões de Bakunin (1882/1988) e Skinner (1978b, 1978f) a respeito da função da educação são muito similares no tocante à transmissão de valores éticos entre os membros de uma sociedade.

O nono princípio trata da questão do trabalho, reduzindo sua obrigatoriedade ao mínimo possível. Em *Walden Two* as contingências são organizadas de modo que as pessoas trabalhem de forma enérgica, mas não compulsiva (Skinner, 1969/1978d).

O último princípio trata da experimentação. A esse respeito, Skinner (1969/1978d) diz: “Não considere nenhuma prática como imutável. Mude e esteja pronto a mudar novamente. Não aceite verdade eterna. Experimente” (p. 2). Esse último princípio parece conter a maior diferença entre essa utopia e as demais, pois em *Walden Two* não se pressupõe uma estagnação pós-perfeição, e, segundo Berlin (1991), “a principal característica da maioria das utopias (ou talvez de todas) é o fato de serem estáticas. Nada se altera nelas, pois alcançaram a perfeição: não há nenhuma necessidade de novidade ou mudança” (p. 29). Essa

mesma posição foi defendida em relação ao anarquismo por alguns estudiosos, tal como Woodcock (1985), que argumenta que a sociedade proposta pelos anarquistas é fluida e tem como princípio básico a mudança e a renovação da sua organização. Skinner (1969/1978d) explicita o mecanismo dessa mudança — a experimentação. Bakunin (1882/1988), por sua vez, não apresenta de forma organizada ou explícita o modo como ocorreriam essas mudanças, apesar de indicar alguns caminhos, por exemplo, ao descrever a forma da participação da ciência e a educação na sociedade.

Com esses princípios detalhados em *Walden Two*, Skinner (1969/1978d) se propõe a sugerir como devem ser as relações entre os membros da comunidade, como estes devem aplicar sanções éticas brandas diante das violações a esses contratos, como transmitir esses valores para as gerações seguintes e como manter produtivamente a sociedade. Por fim, propõe um princípio que dá plasticidade a essa sociedade proposta por ele: a experimentação. E tudo isso evitando a coerção.

Como analisamos anteriormente, a coerção foi considerada por Skinner como o mal a ser eliminado em uma sociedade melhor do que a que conhecemos. Portanto, o Estado se torna incompatível com a proposta de *Walden Two*, já que mantém uma relação estreita com os mecanismos de punição/coerção. Outro ponto que separa o governo institucional da proposta de *Walden Two* é o fato, descrito por Skinner (1969/1978d), de que os governos “não podem experimentar, porque não podem admitir dúvidas ou questões” (p. 197).

O Estado, na nossa sociedade, tem como uma de suas principais funções impedir, por meio do uso de mecanismos punitivos, alguns comportamentos considerados ilegais pelas agências de controle da sociedade. O uso da punição pode ser justificado por vários argumentos, como devolver ao indivíduo o mesmo “mal” que ele causou ou usá-lo como exemplo educativo, na tentativa de impedir que outro aja da mesma forma (Skinner, 1971), assim diminuindo a probabilidade de esse comportamento voltar a ocorrer tanto na história do indivíduo punido quanto na de outros membros daquela sociedade a quem esse indivíduo sirva de exemplo.

Nessa mesma linha de raciocínio, Bakunin (1882/1988) considera o Estado uma das principais fontes de opressão, logo seguido pela Igreja. Sobre isso, Bakunin (1871a) diz:

O Estado é a autoridade, a força, a ostentação e a presunção da força. Ele não se insinua, não procura converter: sempre que se intromete, fá-lo com muito mau gosto, pois o seu hábito nunca é de persuadir, mas de se impor, de forçar. (pp. 288-289)⁵²

⁵² *Conceito de liberdade* (n.d., p. 16).

O Estado, diz Bakunin (1869), sempre foi o patrimônio de uma classe dominante sobre outra, um governo de cima para baixo. “O Estado é a autoridade, a dominação e o poder organizado das classes possuidoras e supostamente esclarecidas, sobre as massas.” (Bakunin, 1871c, p. 86)⁵³ Ou seja, trata-se um grupo de pessoas que, por meio de técnicas de controle aversivo, esperam que as pessoas se comportem de determinada forma, e, como reação a isso, temos pessoas se comportando de forma a destruir essa fonte de estimulação aversiva. O argumento desenvolvido por Bakunin (1871c) supõe que qualquer comportamento imposto pelo Estado aos indivíduos não tem como fim beneficiar aqueles indivíduos, mas sim beneficiar os governantes.

Ainda sobre o Estado, Bakunin (1971a) descreve seu caráter histórico e transitório no desenvolvimento da sociedade:

Estado é o mal, mas um mal historicamente necessário, tão necessário no passado como o será, mais tarde ou mais cedo, a sua extinção completa, tão necessário como foram a bestialidade primitiva e as divagações teológicas dos homens. O Estado nada tem a ver com a sociedade, ele não é senão uma forma histórica tão brutal como abstracta. Ele nasceu, historicamente, em todos os países em que coexistiam a violência, a rapinagem, a pilhagem, numa palavra, da guerra e da conquista, com os Deuses criados sucessivamente pela fantasia teológica das nações. (p. 287)⁵⁴

Essa descrição do Estado enquanto construção histórica, mas não necessária se aproxima muito de uma descrição feita por Skinner (1976/1978i):

Um Estado definido por controles repressivos, formais, legais e sociais baseados na força física não é necessário para o desenvolvimento da civilização, e mesmo que o Estado tenha tido um papel no nosso desenvolvimento, nós devemos ficar prontos para passar a um novo estágio.⁵⁵ (p. 65, tradução nossa)

Justamente buscando esse novo estágio, a proposta de organização de Walden Two é inteiramente baseada sem a necessidade de um Estado. Em seu lugar temos uma Junta de Planejadores, que tem como função organizar a sociedade. A Junta não é determinada por uma eleição, mas como descreve Segal (1987): “emergiu dos gestores e governantes através da aprendizagem sistemática”⁵⁶ (p. 153, tradução nossa)

Parte das funções de um governo, então, são distribuídas de forma igual na população, outras são atribuídas a outros trabalhadores, e, em princípio, o trabalho dos planejadores

⁵³ *Conceito de liberdade* (n.d., pp. 29-30).

⁵⁴ *Conceito de liberdade* (n.d., p. 15).

⁵⁵ Original em inglês: “A state defined by repressive, formal, legal, social controls based on physical force is not necessary in the development of civilization, and although such a state has certainly figured in our own development, we may be ready to move on to another stage.”

⁵⁶ Original em inglês: “emerged from the existing managers and governors through systematic apprenticeship.”

deveria ser considerado apenas como mais um trabalho entre tantos outros. Como desenvolveu Segal (1987), o que garante a manutenção de determinado indivíduo no posto de planejador é o bem-estar da comunidade.

Além de reger aquela sociedade voltada para o bem de todos, a junta de planejadores teria também como função transferir progressivamente o poder para a própria sociedade até o ponto de essa intermediação não ser mais necessária. Skinner (1948/2005b) descreve e critica o comportamento dos políticos, mas defende que existem determinados grupos de pessoas que ele chama de “não comprometidas” — intelectuais, professores, jornalistas e, principalmente, os cientistas — as quais seriam capazes de pensar sobre o futuro de forma mais livre até que seus interesses passem a ser os mesmos dos políticos (ou seja, a manutenção do seu *status* de poder).

Mas seriam os cientistas realmente isentos de ideologia? Contingências específicas estão envolvidas no comportamento de fazer ciência — ser cientista —, e realmente muitas delas parecem garantir uma certa isenção em suas ações. Mas cientistas são homens e estão sujeitos a, em determinado arranjo de contingências, se comportar de forma a garantir o seu poder.

Como vimos, para Bakunin (1882/1988), a ciência tem um papel muito importante no estabelecimento de um mundo livre, mas ele também é bastante cético ante a possibilidade de um governo formado por cientistas. Sobre esse tipo de governo, ele reflete:

Supondo uma academia de sábios, composta pelos representantes mais ilustres da ciência; imaginai que esta academia seja encarregada da legislação, da organização da sociedade, e que, inspirando-se apenas no amor da mais pura verdade, ela só dite leis absolutamente conforme às mais recentes descobertas da ciência. Pois bem, afirmo que esta legislação e esta organização serão uma monstruosidade. (Bakunin, 1882/1988, p. 32)

Se fosse possível haver pessoas que agissem com base *na mais pura verdade* e ditassem apenas *leis absolutamente conforme as mais recentes descobertas da ciência*, não encontraríamos em um governo de cientistas nenhum entrave, mas aqueles que fazem a ciência são homens, e, como tal, estão sujeitos às mesmas imperfeições e corrupções dos demais homens. “É que uma academia científica, revestida desta soberania por assim dizer absoluta, ainda que fosse composta pelos homens mais ilustres, acabaria infalivelmente, e em pouco tempo, por se corromper moral e intelectualmente.” (Bakunin, 1882/1988, p. 32)

O grupo dos cientistas nomeados para governar o mundo deixaria de ser regido pelos interesses comuns a todos, o desenvolvimento da humanidade. Logo o foco principal do

grupo seria desviado para a manutenção da existência e do *status* desse grupo e, sendo assim, também para a manutenção da sujeição do povo ignorante a seus conceitos.

Um corpo científico, ao qual se tivesse confiado o governo da sociedade, acabaria logo por deixar de lado a ciência, ocupando-se de outro assunto; e esse assunto, o de todos os poderes estabelecidos, seria sua eternização, tornando a sociedade confiada a seus cuidados cada vez mais estúpida e, por consequência, mais necessitada de seu governo e de sua direção.” (Bakunin , 1882/1988, p. 33).

Podemos encontrar em Skinner (1987d) uma leitura semelhante nas passagens em que ele descreve as contingências envolvidas nas ações promovidas pelas agências de controle para que estas se mantenham no poder. Ele diz que:

Governos, religiões e o sistema capitalista, seja público, seja privado, controlam a maioria dos reforçadores do dia a dia e devem usá-los, e assim têm feito, para seu próprio engrandecimento — e não têm nada a ganhar renunciando a esse poder.⁵⁷ (Skinner, 1987d, p. 7, tradução nossa).

Mas essas agências têm de usar os reforçadores sob seu controle de forma a permitir que os membros da comunidade tenham acesso a alguns reforçadores. Assim, evitam que o povo se volte contra elas e garantem sua manutenção. Essas agências manejam esses reforçadores tendo em mente sua própria sobrevivência. Skinner (1986/1987c) descreve alguns desses reforçadores:

As leis dos governos e das religiões são mantidas principalmente pelo bem das instituições. Consequências como segurança ou paz de espírito também ocorrem para o indivíduo (de outro modo, as instituições não sobreviveriam como uma prática cultural), mas elas são normalmente atrasadas.⁵⁸ (p. 23, tradução nossa)

Dessa forma, os receios de Bakunin (1882/1988) quanto a um governo de especialistas parece corroborar com as descrições de Skinner sobre o funcionamento das agências de controle, embora Skinner (1948/2005b) não seja tão enfático na aplicação dessa crítica em se tratando dos cientistas, por acreditar que algumas características do fazer da ciência colaborariam para o não desvirtuamento do cientista com a mesma intensidade com que isso ocorre com a classe política, por exemplo.

⁵⁷ Original em inglês: “Governments, religions, and capitalistic system, whether public or private, control most of the reinforces of daily life; they must use them, as they have always done, for their own aggrandizement, and they have nothing to gain by relinquishing power.”

⁵⁸ Original em inglês: “The laws of governments and religions are maintained primarily for the sake of the institutions. Consequences such as security or peace of mind also follow for the individual (otherwise, the institutions would not have survived as cultural practices), but they are usually deferred.”

Assim, pela própria lógica skinneriana, seria de se esperar que uma possível junta de planejadores passasse a ser regida pelos próprios interesses, em detrimento dos da sociedade. A principal questão a ser analisada é que, aparentemente, as contingências envolvidas no trabalho da junta não são tão diferentes das envolvidas no trabalho do político (Segal, 1987).

Segundo Skinner (1953/2005a), as agências controladoras — como o Estado, a Igreja, a educação — são formas organizadas de controle ético dos membros de um grupo. No geral, elas manipulam um conjunto de variáveis de forma muito mais eficiente, se comparadas ao controle exercido individualmente entre os membros do grupo, por se tratar de um controle muito mais organizado. Nesse sentido, Bakunin (1882/1988) descreve como papel do governo indicar o que é *certo* e o que é *errado* naquela cultura, dando o nome de “legal” e “ilegal” a cada uma dessas duas categorias de comportamentos. Uma fala do personagem Frazier do romance *Walden Two* (1948/2005b), revisitada por Skinner em *News from nowhere* (1984/1987a), descreve claramente a forma como o Estado e suas leis eficientemente exercem esse controle: “As leis dos governos das e religiões são úteis. Elas indicam aos membros do grupo como evitar punições (sem serem efetivamente punidos) e indicam como o grupo deve punir consistentemente. Os melhores codificadores das práticas sociais serão os mais honrados.”⁵⁹ (p. 36, tradução nossa).

O ponto central nessa análise de Skinner é que a principal forma de controle dos governos, como já falamos, é coercitiva, mesmo que esse papel seja alocado em outras agências — como a polícia — subordinadas ao governo. A autoridade, assim como na obra de Bakunin, também aparece como uma das características do governo:

Governar significava simplesmente guiar, mas essa palavra logo adquiriu um significado mais forte. Governos “obrigam à obediência à autoridade”. Em outras palavras, eles tratam as pessoas aversivamente — punindo-as quando elas se comportam mal e diminuindo a ameaça de punição quando elas se comportam bem.⁶⁰ (Skinner, 1977/1978c, p. 3, tradução nossa)

Sendo assim, como a junta de planejadores e toda a estrutura de controle ético existente em *Walden Two* poderiam funcionar de forma diferente de um microgoverno ou de um governo de menor proporção? Como *Walden Two* poderia estar protegida dos perigos de uma classe dominando conhecimentos e usando-os em seu favor em detrimento do bem-estar

⁵⁹ Original em inglês: “The laws of governments and religions are useful. They tell members of a group how to avoid punishment (without being punished), and they tell the group how to punish consistently. The great codifiers of social practices have been justly honored.”

⁶⁰ Original em inglês: “To govern once meant simply to guide, but the word soon acquired a stronger meaning. Governments ‘compel obedience to authority’. In other words, they treat people aversively — punishing them when they behave badly and relaxing a threat of punishment when they behave well.”

da comunidade? Skinner (1977/1978c) aponta que o controle ético instituído em *Walden Two* é de um modelo mais antigo, do tipo face a face. No passado, em comunidades menores, esse controle era exercido de forma direta. Atualmente, em grandes comunidades, ainda são pessoas que controlam umas às outras, mas o poder está delegado a agências especiais. Skinner (1984/1987a) diz que sua utopia *Walden Two* funcionaria, então, porque é uma comunidade pequena, e, portanto, o controle face a face ainda seria possível.

Segal (1987) argumenta que *Walden Two* tem características de uma sociedade anarquista. Uma das razões para isso é o fato de que em comunidades menores existe a possibilidade de reviver algumas das formas de participação democrática propostas pelos anarquistas. Nessas pequenas comunidades, o desenvolvimento de classes muito distintas entre si é dificultado, assim como a distribuição desigual de privilégios (Segal, 1987). Segal chega a afirmar que o romance *Walden Two* “pode ser lido como delírios de um anarquista com estilo próprio”⁶¹ (p. 147, tradução nossa).

Dessa forma, as propostas de ambos os autores estudados parecem ter como limitante para o seu funcionamento ideal o tamanho do grupo. Não é proposta por eles nenhuma alternativa de mediação de grandes grupos diferentes das instituições e das agências de controle já existentes.

⁶¹ Original em inglês: “can be read, as the ravings of a self-styled benign anarchist.”

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Skinner (1971, 1973/1978a, 1977/1978c, 1984/1987a, 1948/2005b) confrontou suas ideias com as anarquistas, principalmente estabelecendo relações entre estas e sua proposta de comunidade Walden Two. Persistentemente, Skinner (1971, 1977/1978c) argumentava que um dos principais problemas do pensamento anarquista seria a fé ingênua em um homem naturalmente cooperativo e bom: “Um homem livre e virtuoso não precisa de um governo (governo corrompe), e na anarquia ele pode ser naturalmente bom e admirado por isso”⁶² (Skinner, 1971, p. 83, tradução nossa).

Realmente encontramos trechos nos quais Bakunin (1882/1988), como vimos na seção 6, deixa implícita a crença nessa naturalidade da cooperação entre os homens, mas em diversos outros momentos ele explicita a necessidade de um ambiente específico para que essa característica cooperativa dos homens surja. Apesar da inconsistência da posição defendida por Bakunin (1882/1988) em relação a esse tema, parece prevalecer — tanto por ser mais frequente quanto por ter argumentação mais elaborada durante a sua obra — o caráter do determinismo social da cooperação entre os homens. Assim, não bastaria apenas eliminar o Estado para que as relações estabelecidas entre os homens fossem de solidariedade e respeito; seria necessário educá-los para isso.

Dittrich (2004) defende que uma das principais incompatibilidades entre as duas filosofias — o anarquismo e o behaviorismo radical — é a noção de controle do comportamento humano. Dittrich (2004) argumenta — com base no pensamento do anarquista Kropotkin — que, mesmo quando enfatizada certa importância da comunidade na determinação do comportamento de seus membros, o poder dessas variáveis não é devidamente reconhecido. O autor diz que “questões de planejamento e controle são, portanto, relegadas a segundo plano” (Dittrich, 2004, p. 454). Como vimos, Bakunin (1882/1988) ressalta em vários momentos as influências que a sociedade exerce na formação de seus membros e, nesse aspecto, ele se diferencia de anarquistas mais alinhados com a descrição feita por Dittrich (2004).

Bakunin (1882/1988), além de defender a necessidade de um ambiente que possibilite a formação de homens cooperativos, ocupou-se em descrever, como vimos na seção 6, como

⁶² Original em inglês: “A free and virtuous man needs no government (governments only corrupt), and under anarchy he can be naturally good and admired for being so.”

seria uma educação que os gerasse, desenvolvendo nesse ponto um traço de preocupação com o planejamento dessa sociedade. Mas, ainda assim, parece ser correto afirmar que as propostas de Skinner (1953/2005a) nos fornecem possibilidades muito mais claras e complexas de controle e planejamento do comportamento humano, se comparadas com as propostas de Bakunin (1882/1988).

Os autores aqui analisados não defendem uma natureza humana com qualidades intrinsecamente boas ou más, morais ou imorais. Por essa razão, é possível conceber uma conjuntura de sociedade/cultura capaz de gerar homens com características defendidas pelos anarquistas como positivas — ou como de um homem livre (Bakunin, 1882/1988) —, tais como solidariedade, cooperação e respeito às diferenças entre os homens. Quando o *homem livre* é descrito por Bakunin (1882/1988) como um sinônimo de homens com as características mencionadas, esse *homem livre* não é incompatível com a filosofia behaviorista radical.

Ao mudar o ambiente, o homem que interage com esse meio também é modificado por ele (Skinner, 1953/2005a). Apesar de concordantes nesses aspectos, ao longo de diversos escritos seus, Skinner (1961/1972d, 1968/1972e, 1978b, 1978f, 1953/2005a), mais do que Bakunin (1882/1988), parece nos fornecer uma ferramenta de mudança e de planejamento de culturas com base nas proposições de uma ciência do comportamento. Se pelo seu lado Bakunin (1882/1988) descreve características importantes que uma cultura deve possuir para produzir homens que ele chamaria de “livres”, não fica clara a forma pela qual se alcançaria essa cultura e, por consequência, esses homens⁶³. Como vimos na seção 6, Bakunin (1882/1988) ressalta a importância de a ciência estudar questões humanas e sociais e de ser aplicada nessas questões, assim com, de esses conhecimentos serem transmitidos pela educação. Essas são condições para o desenvolvimento dessa sociedade de *homens livres*.

É exatamente nesse ponto que há uma abertura na proposta de Bakunin (1882/1988) para a utilização dos conhecimentos gerados pela ciência do comportamento proposta por Skinner (1953/2005a). Essa importância atribuída à ciência no planejamento da cultura é explicitada por Skinner (1955-56/1972b):

Nós somos controlados pelo mundo em que vivemos, e parte desse mundo foi e continuará sendo construído pelos homens. A questão é: seremos controlados por acidentes, por tiranos ou por nós mesmos com base em um planejamento cultural efetivo?⁶⁴ (p. 11, tradução nossa)

⁶³ Poderíamos ampliar essa argumentação para a filosofia anárquica em geral.

⁶⁴ Original em inglês: “We are all controlled by the world in which we live, and part of that world has been and will be constructed by men. The question is this: Are we to be controlled by accident, by tyrants, or by ourselves in effective cultural design?”

Propor a destruição da forma de organização social vigente sem a clareza de como se organizar uma nova posteriormente, assim como difundir a crença de que nenhum controle é possível, pode ser uma posição catastrófica, pois a nova forma de organização seria erguida sobre controles acidentais. Mas, com os conhecimentos gerados pela ciência do comportamento e com as diretrizes éticas propostas pelos anarquistas, pode-se planejar uma sociedade diferente da contemporânea, supostamente mais justa, que forme homens mais respeitosos uns com os outros e com o seu planeta. Com esse tipo de atuação, a ciência adquire uma função revolucionária.

A ferramenta de planejamento cultural proposta por Skinner (1961/1972d, 1968/1972e, 1978b, 1978f, 1953/2005a) é a utilização da experimentação como instrumento de mudança e de criação de novas práticas. Skinner (1971) diz: “Uma visão científica do homem oferece possibilidades excitantes. Nós ainda não vimos o que os homens podem fazer dos homens.”⁶⁵ (p. 215, tradução nossa). Essa proposta é coerente com a proposta anarquista, descrita na seção 7, de uma sociedade fluida e em constante mudança. O princípio da experimentação parece complementar a noção de uma sociedade que muda em função das experiências vividas pelos seus membros, sem formas estáticas de comportamentos.

Como desenvolvemos na seção 5, uma das características mais importantes da sociedade proposta por Bakunin (1882/1988) é a ausência de controles coercitivos. Embora o termo “coerção” seja muitas vezes utilizado como sinônimo de punição e controle aversivo por ambos os autores, consideramos fundamental para a análise aqui proposta destacar que eles criticam todo o tempo um tipo de controle específico que tem como fator antiético fundamental atender ao interesse do controlador em detrimento do interesse do controlado. Assim, nenhum dos autores estudados defende a eliminação de todo e qualquer controle aversivo — o que seria impossível — mas, em vez disso, a eliminação de um tipo de controle aversivo que gere opressão.

Propomos, depois das análises feitas aqui, que algumas formas de entender a liberdade presentes nas obras estudadas de Bakunin não são incompatíveis com os pressupostos propostos por Skinner (1953/2005a): ao compreendermos a liberdade enquanto um sentimento, que é função de determinadas contingências — com o devido cuidado, já discutido na seção 5, de não se considerar que é possível avaliar se um homem é realmente livre ou não com base na existência desse sentimento —, podemos criar situações que

⁶⁵ Original em inglês: “A scientific view of man offers exciting possibilities. We have not yet seen what man can make of man.”

promovam esse sentimento. Como analisa Dittrich (2010), buscar essas situações pode e deve fazer parte da função do analista do comportamento:

As possibilidades de nomear sentimentos são virtualmente inesgotáveis. Sendo “liberdade” uma dessas possibilidades, ela faz parte de relações comportamentais que interessam ao analista do comportamento, e é possível inclusive afirmar que a promoção de sentimentos descritos com a palavra “liberdade” (dentre outras) é um resultado previsível e desejável da aplicação da análise do comportamento. (p. 14).

Nessa análise, é fundamental que se ressalte que, quando Skinner (1953/2005a) afirma que a ideia de um homem livre é impossível dentro da lógica do behaviorismo radical, ele se refere a uma liberdade específica, relacionada à concepção de homem enquanto um agente dotado de livre-arbítrio. Já outras acepções de liberdade são possíveis e deveriam ser defendidas por analistas do comportamento tanto quanto por anarquistas. Como argumenta Dittrich (2010): “é perfeitamente possível para um behaviorista radical, como para qualquer pessoa, defender ou lutar por certas liberdades sociais – como, por exemplo, a liberdade política, econômica, religiosa, etc.” (p. 16)

Muito mais do que apenas um conceito abstrato, a liberdade, na obra de Bakunin, (1882/1988) é um conjunto de descrições das características das relações interpessoais em uma sociedade. Como vimos, atingindo determinadas características — por exemplo, respeito e não punição das diferenças entre seus membros, solidariedade, igualdade, cooperação no lugar da competição individual —, os homens daquela sociedade poderiam ser considerados livres, e assim se sentiriam. Algumas dessas características podemos encontrar na seguinte descrição de Skinner (1971) sobre uma sociedade guiada pela aplicação da tecnologia do comportamento:

... as pessoas vivem juntas sem desavenças, mantêm-se produzindo o alimento, o abrigo e as vestimentas de que precisam, divertem-se e contribuem para a diversão de outros na arte, na música, na literatura e nos jogos, consomem apenas uma parte razoável dos recursos do mundo e acrescentam tão pouco quanto possível à sua poluição, não dão à luz mais filhos do que podem ser decentemente criados, continuam a explorar o mundo em volta de si e a descobrir melhores maneiras de lidar com ele e conhecem a si mesmos acuradamente e, portanto, manejam a si mesmos efetivamente.⁶⁶ (Skinner, 1971, p. 214, tradução nossa)

⁶⁶ Original em inglês: “...people live together without quarreling, maintain themselves by producing the food, shelter, and clothing they need, enjoy themselves and contribute to the enjoyment of others in art, music, literature, and games, consume only a reasonable part of the resources of the world and add as little as possible pollution, bear no more children than can be raised decently, continue to explore the world around them and discover better ways of dealing with it, and come to know themselves accurately and, therefore, manage themselves effectively.”

São inegáveis, portanto, as semelhanças entre a proposta de Walden Two (1948/2005b) e as propostas anarquistas (Dittrich, 2004; Segal, 1987), apesar de Skinner não rotular como livres os homens, e não o poderia mesmo fazer, mantendo-se coerente com suas proposições acerca dos riscos que essa rotulação pode implicar (riscos que, como vimos na seção 5, são: a possibilidade de mascarar situações de opressão ou a atribuição da causa das ações dos homens à sua liberdade).

Ao nos centrarmos apenas nas descrições das relações sociais desejáveis na proposta de Bakunin (1882/1988), não precisaríamos necessariamente avaliar a todo momento se os homens daquela determinada sociedade são ou não livres; mais relevantes são as diretrizes éticas apontadas por ele como essenciais naquela sociedade, e estas são totalmente compatíveis com a ciência do comportamento proposta por Skinner (1953/2005a).

Um diálogo entre as duas filosofias pode, portanto, gerar propostas de mudanças, pois o anarquismo indicaria objetivos para uma sociedade mais igualitária e justa — com base nas características das relações estabelecidas entre os homens —, enquanto o behaviorismo radical, com sua ciência do comportamento, poderia indicar os caminhos e a viabilidade desses objetivos.

Nesse caso, o behaviorismo radical adquiriria uma função revolucionária e politicamente atuante por meio da aplicação dos conhecimentos gerados pela sua ciência em prol de uma mudança profunda na cultura contemporânea e em seus membros. E o anarquismo poderia ajudar a inspirar uma cultura pautada nos seus princípios, o que só seria possível com a assimilação explícita da existência e da possibilidade de manipulação de variáveis controladoras.

Com essa junção, o anarquismo se tornaria mais pragmático, e o behaviorismo, mais revolucionário.

REFERÊNCIAS

- Bakunin, M. (1977). *Obras completas*. (D. A. de Santillán, trad., Vols. 1-3). Madrid: La Piqueta.
- Bakunin, M. (1988). *Deus e o Estado* (P. A. Coelho, trad.). São Paulo: Cortez. (Trabalho original publicado em 1882)
- Bakunine. (n.d.). *Conceito de liberdade* (J. Dessa, trad., Vol. 3, Coleção Substância). Porto, Portugal: Rés.
- Baum, W. M. (2005) *Understanding behaviorism: Behavior, culture, and evolution* (2nd ed.). Malden, MA: Blackwell Pub.
- Berlin, I. (1991). O declínio das ideias utópicas no ocidente. In I. Berlin, *Limites da utopia: capítulos da história das ideias* (pp. 29-51). São Paulo: Companhia das Letras.
- Borba, A. (2007). *Uma discussão dos usos do termo eventos privados na análise do comportamento à luz de proposições do pragmatismo*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Carvalho Neto, M. B. (1996). *Skinner e o papel das variáveis biológicas em uma explicação comportamental: uma discussão do modelo explicativo skinneriano a partir da contraposição desta proposta ao pensamento de K. Lorenz*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Cerqueira, E. (2001). O anarquismo societário de Piotr Kropotkin. In P. Kropotkin, *A anarquia: Sua filosofia, seu ideal* (pp. 7-15). São Paulo: Imaginário.
- Chauí, M. (2010). *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática.
- Codello, F. (2007). *A boa educação: experiências libertárias e teorias anarquistas na Europa, de Godwin a Neill* (Vol. 1: A teoria, S. Cardoso, trad.). São Paulo: Imaginário; Ícone.
- Darwin, C. (2009). *A origem das espécies*. São Paulo: Escala 1. (Trabalho original publicado em 1859)

- Dittrich, A. (2004). *Behaviorismo radical, ética e política: aspectos teóricos do compromisso social*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Dittrich, Alexandre (2010). Sentidos possíveis de “liberdade” no behaviorismo radical. In M. M. C. Hübner; M. R. Garcia; P. R. Abreu; E. N. P. de Cillo; P. B. Faleiros. (Orgs.). *Sobre comportamento e cognição: análise experimental do comportamento, cultura, questões conceituais e filosóficas* (Vol. 25, pp. 13-17). Santo André: ESETEC.
- Emeritus, M. (1999). Walden Two at fifty. In J. Leslie & D. Blackman, *Experimental and applied analysis of human behavior* (pp. 313-322). Reno, NV: Context Press.
- Guérin, D. (1980). Michael Alexandrovich Bakunin. In M. A. Bakunin, *Textos anarquistas: seleção e notas Daniel Guérin* (pp. 5-6). Porto Alegre: L&PM Pocket.
- Laurenti, C. (2009). Criatividade, liberdade e dignidade: impactos do darwinismo no behaviorismo radical. *Scientiae Studia* , 7(2), 251-269.
- Segal, E. F (1987 fall). Walden Two: The morality of anarchy. *The Behavior Analyst* ,10(2), 147-160.
- Silva, M. T. (1987). Aquém da liberdade: um problema no ensino de análise experimental do comportamento. *Psicologia* , 13, 5-10.
- Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. New York, NY: Hackett.
- Skinner, B. F. (1972a). *Cumulative record: A selection of papers* (3rd ed.). New York, NY: Appleton-Century-Crofts.
- Skinner, B.F. (1972b). Freedom and control of men in Skinner. In B. F. Skinner, *Cumulative record: A selection of papers* (3rd ed., pp. 3-18). New York, NY: Appleton-Century-Crofts. (Trabalho original publicado em 1955-56)
- Skinner, B.F. (1972c). “Man”. In B. F. Skinner, *Cumulative record: A selection of papers* (3rd ed., pp. 51-57). New York, NY: Appleton-Century-Crofts. (Trabalho original publicado em 1964)

- Skinner, B.F. (1972d). The design of cultures. In B. F. Skinner, *Cumulative record: A selection of papers* (3rd ed., pp. 39-50). New York, NY: Appleton-Century-Crofts. (Trabalho original publicado em 1961)
- Skinner, B. F. (1972e). The design of experimental communities. In B. F. Skinner, *Cumulative record: A selection of papers* (3rd ed., pp. 58-67). New York, NY: Appleton-Century-Crofts. (Trabalho original publicado em 1968)
- Skinner, B. F. (1973). Foreword. In K. Kinkade, *A Walden Two experiment: The first five years os Twin Oaks Community* (pp. V-X). New York, NY: William Morrow.
- Skinner, B. F. (1974). *About behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Skinner, B. F. (1978a). Are we free to have a future? In B. F. Skinner, *Reflections on behaviorism and society* (pp. 16-32). Englewoods Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (Trabalho original publicado em 1973)
- Skinner, B. F. (1978b). Designing higher education. In B. F. Skinner, *Reflections on behaviorism and society* (pp. 149-162). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Skinner, B. F. (1978c). Human behavior and democracy. In B. F. Skinner, *Reflections on behaviorism and society* (pp. 3-15). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (Trabalho original publicado em 1977)
- Skinner, B. F. (1978d). *Prefácio à edição de 1969*. In B. F. Skinner, *Walden II*. São Paulo: EPU.
- Skinner, B. F. (1978e). *Reflections on behaviorism and society*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Skinner, B. F. (1978f). Some implications of making education more efficient. In: B. F. Skinner, *Reflections on behaviorism and society* (pp. 129-139). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Skinner, B. F. (1978g). The free and happy student. In B. F. Skinner, *Reflections on behaviorism and society* (pp. 140-148). Englewoods Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (Trabalho original publicado em 1973)

Skinner, B. F. (1978h). Walden (one) and Walden Two. In B. F. Skinner, *Reflections on behaviorism and society* (pp. 188-194). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Skinner, B. F. (1978i). Walden Two revisited. In: B. F. Skinner, *Reflections on behaviorism and society* (pp. 56-67). Englewoods Cliffs, N.J. : Prentice-Hall. *Originalmente publicado em 1976*

Skinner, B. F. (1987a). News from nowhere, 1984. In B. F. Skinner, *Upon further reflection* (pp. 33-46). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (Trabalho original publicado em 1984)

Skinner, B. F. (1987b). *Upon further reflection*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Skinner, B. F. (1987c). What is wrong with daily life in the western world. In B. F. Skinner, *Upon further reflection* (pp. 15-31). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (Trabalho original publicado em 1986)

Skinner, B. F. (1987d). Why we are not acting to save the world. In B. F. Skinner, *Upon further reflection* (pp. 1-14). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Skinner B.F (1992). *Verbal behavior*. Cambridge, MA: Prentice Hall. (Trabalho original publicado em 1957)

Skinner, B. F. (2005a). *Science and human behavior*. Cambridge, MA: The B. F. Skinner Foundation. (Trabalho original publicado em 1953)

Skinner, B.F. (2005b). *Walden Two*. Indianapolis,IN; Cambridge, MA: Hackett. (Trabalho original publicado em 1948)

Thoreau, H. D. (2012). *Walden*. USA: CreateSpace. (Trabalho original publicado em 1854)

Tourinho, E. Z. (2006). *Subjetividade e relações comportamentais*. Tese apresentada para concurso de professor titular da disciplina Psicologia Geral e Experimental, Universidade Federal do Pará, Belém.

Tourinho, E. Z. (2009). *Subjetividade e relações comportamentais*. São Paulo: Paradigma.

Tragtenberg, M. (1988). Introdução. In M. Bakunin, *Deus e o Estado* (P. A. Coelho, trad., pp.VII-XXIX). São Paulo: Cortez.

Vares, L. P. (1988). *O anarquismo: Promessas de liberdade*. Porto Alegre: UFRGS.

Walter, N. (2000). *Do anarquismo*. São Paulo: Imaginário.

Woodcock, G. (1985). Anarquismo: introdução histórica . In G. Woodcock (Org.), *Os grandes escritos anarquistas* (pp. 13-52). Porto Alegre: L&PM.

OBRAS CONSULTADAS POR MEIO DO LIVRO CONCEITO DE LIBERDADE

Bakunin, M. A. (1867). Federalismo, socialismo e antiteologismo. In M. A. Bakunin, *Obras I* (pp. 1-205). Paris: P. V. Stock.

Bakunin, M. A. (1869). Aos companheiros da associação internacional dos trabalhadores de Locle e de La Chaux-fonds. In M. A. Bakunin, *Obras I* (pp. 207-260). Paris: P. V. Stock.

Bakunin, M. A. (1870a). Cartas a um francês sobre a crise actual. In M. A. Bakunin, *Obras II* (pp. 135-268). Paris: P. V. Stock.

Bakunin, M. A. (1870b). Considerações filosóficas sobre o fantasma divino, sobre o mundo real e sobre o humano. In M. A. Bakunin, *Obras III*. (pp. 216-405). Paris: P. V. Stock.

Bakunin, M. A. (1871a). O império cnut-germânico e a revolução social (Fasc. 2). In M. A. Bakunin, *Obras I* (pp. 263-326). Paris: P. V. Stock.

Bakunin, M. A. (1871b). O império cnut-germânico e a revolução social. In M. A. Bakunin, *Obras III* (pp. 7-177). Paris: P. V. Stock.

Bakunin, M. A. (1871c). Protesto da aliança. In M. A. Bakunin, *Obras VI* (pp. 13-99). Paris: P. V. Stock.