

Uma ética behaviorista radical para a terapia comportamental.

Radical behaviorist ethics for behavior therapy.

Luc Vandenberghe¹
Universidade Católica de Goiás.

Resumo

A análise clínica do comportamento enfoca a transformação (e não a representação), a interação (e não a causalidade), a ação (e não o ser). Por estas escolhas, a análise clínica precisa de uma ética da relação entre pessoas (e não de uma ética da profissão como entidade). Este ensaio sugere a viabilidade de uma ética behaviorista radical para a atuação clínica. Explora-se esta possibilidade a partir dos primórdios da filosofia nominalista, das idéias de Buridan e das reflexões de autores behavioristas radicais. A leitura das interações sociais pelo conceito de contingência tem implicações para a compreensão do sentimento e do seu papel de referência na ética. É uma visão necessariamente complexa porque a relação terapêutica se constrói no seio de múltiplos contextos, como o da cultura, o da política de saúde, o da economia, o do universo restrito da vida pessoal do cliente e do terapeuta.

Palavras-chave: Behaviorismo radical; ética; relação terapêutica.

Abstract

Clinical behavior analysis, in opting for radical behaviorism, focuses on transformation (and not on representation), on interaction (and not on causality), on action (and not on being). Because of these choices, clinical behavior analysis needs an ethic of relating (and not an ethic of the profession as an entity). This essay suggests that a radical behaviorist ethic for clinical practice is possible. The possibility of such an ethic is explored from the beginnings of nominalist philosophy, the ideas of Buridan and the reflections of radical behaviorist authors. An analysis of social interactions through the concept of contingency has implications for the understanding of feelings and their role of reference in ethics. This behavioristic ethic will necessarily be complex because the therapeutic relation is constructed within multiple contexts, like that of culture, health politics, economy, the restricted universe of the client's life and that of the therapist.

Key-words: Radical behaviorism; ethics; therapeutic relationship.

¹E-mail: Luc.Vandenberghe@terra.com.br

1. Consciência e ética

O behaviorismo radical é a filosofia de uma ciência. Além de propor uma teoria do saber científico, também apresenta uma visão do homem e do universo de que este é parte. Insistindo que os objetos da ciência são sempre interações, e não entidades, esta filosofia encarna uma rejeição do essencialismo e abraça o contextualismo. Eventos em si mesmos não significam nada, não têm essência própria, mas derivam seu sentido de interações. Dependendo do contexto, o mesmo evento pode significar coisas completamente diferentes. É o sujeito enquanto ator que cria e transforma estes contextos e que é, por sua vez, transformado pelos efeitos da sua ação sobre eles.

No behaviorismo radical, a consciência é definida como comportamento verbal, produto da inserção na comunidade verbal. Respostas verbais à realidade estão sob controle das práticas de reforço de comunidades verbais, contextos e histórias pessoais e, por isso, comportamento verbal não pode se referir a um mundo real, objetivo e impessoal (Abib, 2002; Haydu, 2001). Isto é uma desvantagem epistemológica em comparação ao essencialismo, que supõe que o saber reflete "universais" reais e que a ciência consiste em desvelar estes universais que constituem a essência dos fenômenos (Popkin e Stroll, 1990). O último garante com segurança a existência de universais que podem ser captados por uma consciência humana que é por natureza capaz de conhecer. Em contraste vertiginoso com esta visão está a insegurança de uma epistemologia que até rejeita a possibilidade da consciência representar fatos, uma epistemologia que entende o saber como comportamento do indivíduo.

Fazendo perguntas às quais precisamos responder, a comunidade verbal oferece as contingências que favorecem o desenvolvimento de repertórios verbais que podem ser chamados de *saber consciente*. Alguém sabe

algo quando é capaz de relatá-lo nas suas próprias palavras. Ter consciência - na visão behaviorista radical - é comportamento proativo, é ato. Tomar consciência é comportamento operante porque gera conseqüências que afetam esta ação. O saber do terapeuta deve ser visto da mesma forma. É comportamento verbal que pode ser válido em um contexto, mas inválido em outro, porque terá efeitos diferentes dependendo desses contextos.

A possibilidade de um conhecimento que representa um mundo real está mais afastada ainda, quando se trata da consciência que temos do mundo debaixo da nossa própria pele. A interação social que gerou conhecimento de nossos próprios eventos privados é necessariamente incapaz de garantir repertórios verbais que permitam a descrição correta do que sentimos, já que a sociedade reforça relatos de experiências privadas, como tristeza ou culpa, estando cega aos próprios eventos que estamos relatando. Esbarra-se aqui na impotência da comunidade que, sem ter acesso aos nossos sentimentos, nos ensinou a falar sobre os mesmos (de Rose, 1982).

Finalmente, enquanto saber e consciência são definidos como comportamentos, o mesmo vale para a própria epistemologia. De acordo com o behaviorismo radical, uma visão científica é tanto uma perspectiva de investigação quanto matéria legítima da mesma investigação. Já que o behaviorismo radical define saber, investigar, analisar, refletir como comportamentos, é inevitável considerar a própria filosofia behaviorista radical como nada mais do que comportamento. As reflexões epistemológicas do behaviorismo radical são resultado das contingências que levaram à sua elaboração e, por isto, nunca constituem uma verdade absoluta.

Percebe-se que a epistemologia behaviorista radical necessariamente torna todas as regras e convenções passíveis de análise e, em última instância, questionáveis. O contextualismo

não pressupõe um universo de valores reais que pode ser descoberto. O argumento principal deste texto é que dentro de tal visão da consciência humana, não cabe uma ética de obediência a convenções sociais, ou de reprodução do que já existe. Só uma moral de escolha proativa corresponde a esta visão de consciência. A ética para a qual procuramos os fundamentos no behaviorismo radical deve ser de abertura para novos estilos de vida, e quando necessário, de novas táticas de resistência. Os valores, as leis e os códigos deontológicos vigentes numa certa sociedade são, nesta análise, o produto do seu contexto histórico. Têm uma função para a comunidade verbal que os gerou e devem sua legitimidade a este fato. Não representam, porém, verdades inquestionáveis.

As reflexões acima pretenderam ressaltar a desvantagem que a posição behaviorista radical tem em comparação ao essencialismo. A desvantagem é tamanha que se pode até duvidar se é possível pensar numa ética comportamentalista. Quando os valores não são pré-determinados, mas devem ser construídos, no que se pode apoiar para elaborar a ética? Como manter um discurso ético coerente numa epistemologia que diz que consciência não é conteúdo, mas comportamento? Numa epistemologia que diz que as ações de pessoas não são a expressão de qualidades interiores, mas resultados de exposição a contingências? Este artigo propõe um possível início de uma resposta a estas questões. Para começar, procurou-se ajuda nos clássicos.

2. Behaviorismo e nominalismo

A ética de Aristóteles, especificamente a Ética Nicomacena (um texto cuja redação é atribuída ao filho de Aristóteles), é frequentemente tomada como ponto de partida para reflexões éticas pelos mais diversos autores (Day, 1977; Lacan, 1986). Este tratado contém um ponto importante (que foi adotado também pelos filósofos medievais Europeus),

a saber, que a ética está na natureza, pronta para ser desvelada. À primeira vista é uma noção irremediavelmente essencialista. Porém, nas interpretações de Aristóteles pelos nominalistas, encontra-se uma outra leitura que pode ajudar na busca de uma ética contextualista.

No século XIV, a visão que conceitos representam entidades reais, se chamou de Via Antiga. Esta corrente argumentou que as coisas são necessariamente o que são, por si mesmas, independente de outras coisas. A verdade é absoluta. Assim, o que é bom ou ruim, certo ou errado é determinado por sua natureza. A esta visão se opõe uma leitura alternativa dos textos de Aristóteles, conhecida como a Via Moderna, cujos integrantes denominaram-se de nominalistas.

O nominalista mais conhecido era o monge britânico William of Ockham que abandonou uma carreira acadêmica brilhante em 1328, para defender a posição política de São Francisco de Assis sobre a pobreza Cristã. Ensinou que a ética se aplica à ação e não à natureza inerente das coisas. A ação não é expressão de uma essência, mas produto de contingências. Os aristotélicos medievais falavam que coisas *são contingentes* quando queriam dizer que uma coisa depende de outra. A pessoa comporta-se de uma forma, mas se certas circunstâncias fossem diferentes, comportar-se-ia de forma diferente. O que o filósofo nominalista precisa estudar não é o jeito como as pessoas se comportam, mas as relações entre as condições circunstanciais e o comportamento (Bos e Krop, 1987; King, 2001).

O nominalismo é uma teoria semântica que afirma que somente coisas concretas existem: esta mulher, este papel etc. Conceitos como feminilidade, ou papel, são nomes. Nomes são comportamentos da pessoa que está falando ou pensando. Não representam nada. Esta doutrina não era inteiramente nova. O próprio Aristóteles já tinha criticado os Cínicos, uma escola de filosofia fundada por Aristeno (445-365 A. C.), por defender as

posições que séculos depois seriam retomadas pelos nominalistas: que é impossível definir a essência de uma coisa. De acordo com os Cínicos, uma definição essencialista é nada mais do que palavreado. No melhor caso, seria possível tentar descrever combinações de circunstâncias e relações que envolvem um evento (Onfray, 1990).

Para os nominalistas, nada imutável existe, nada é necessariamente do jeito que é. Se assumirmos este axioma, não é mais possível acreditar, como propõe a Via Antiga, que regras éticas eternas e universais podem ser dadas pela natureza. Tudo depende de relações. Deus nos ordena a amar e a respeitar os nossos pais, mas já que tudo é contingente, não se pode argumentar que este dever de amar seja algo necessário, inerente à nossa natureza. Deus poderia ter ordenado o contrário. Assim, a ética dos nominalistas era autoritária, o que constituía uma incoerência gritante com sua cosmovisão. Havia uma leitura do mundo baseada em contingências e uma ética arbitrária, incompatível com a epistemologia da própria escola. Pode-se argumentar que este perigo está sempre presente numa filosofia que rejeita referenciais universais, mas o problema precisa ser resolvido.

Jean Buridan (1295-1358) era um filósofo da universidade Sorbonne em Paris. A importância dele pode ser estimada pelo fato de várias outras universidades européias terem estipulado aos seus professores a adotar, no ensino, os livros de Buridan. Prova de que despertou muito fascínio entre seus alunos são os mitos às vezes extravagantes que foram criados sobre ele, como o conto famoso sobre Buridan e a Dama de Navarra (Courtney, 1999; Zupko, 2003).

Como nominalista, considerou que conceitos são nada mais do que nomes e que todas as coisas dependem de outras. A ciência deve se interessar em verificar estas relações. Segundo Buridan, tanto o saber prático quanto o saber teórico relata contingências. O que é interessante é que deu um passo além

dos nominalistas originais. Manteve o conceito de natureza nominalista, mas voltou para Aristóteles para fundamentar sua ética. É este passo que possibilita uma ética realmente contextualista. Ao mesmo tempo, permitiu superar as desvantagens que nossa cosmovisão tem em comparação com o essencialismo. Mantendo que o comportamento é contingente, ensinou que a ética é dada pela natureza (Buridan, 1988). O que significa isto? Já que a natureza é um conjunto de contingências, onde está a fonte da ética? A natureza, segundo os nominalistas, é definida por relações entre relações e não tem uma substância definitiva. Como uma ética pode ser embutida num universo tão relativo? Se os eventos são definidos pelas relações e não têm significado próprio, como se pode “ler” esta natureza em que uma ética natural está embutida? A resposta de Buridan é que ela está exatamente nas relações.

A leitura que Buridan fez da natureza é necessariamente diferente de uma leitura essencialista. Não procura reduzir os fenômenos a uma essência, mas questiona as relações possíveis. O que existe não é necessário (Buridan, 1987). A subjugação de uma pessoa a outra existe em todas as comunidades, mas não é necessária para se ter uma relação social. A propriedade privada não vale em situações de emergência, nem quando a sobrevivência do estado está em perigo (Buridan, 1988). Já que tudo na natureza depende das circunstâncias, as regras morais têm sentido considerando-se o contexto. O filósofo ofereceu vários exemplos disso. A regra segundo a qual cada um tem direito ao que é seu, não vale quando se trata de devolver sua espada ao loco. Princípios de uma comunidade não se aplicam a uma outra. Deve-se tentar manter o bem do estado da sua melhor forma, mas também considerar que o próprio estado pode estar “doente” (Buridan, 1969). Propor a sobrevivência do estado, como valor importante numa ética, parece no mínimo estranho. É imprescindível lembrar que o conceito de estado, no sentido de um

aparelho burocrático autônomo, que a partir da Renascença era soberano, não era conhecido na Idade Média. Buridan usava o termo no sentido de uma comunidade organizada. Para entender a relevância deste anti-essentialismo para a ética, precisa-se retornar novamente à epistemologia.

3. Epistemologia e hermenêutica

Quando se pretende ir em busca de uma ética que seja coerente com a epistemologia behaviorista radical, não é a intenção colocar em questão as premissas deontológicas às quais terapeutas comportamentais aderem tradicionalmente, mas de articular opções éticas implícitas na visão behaviorista radical da ciência e do seu objeto. O breve relato sobre a Via Antiga e a Via Moderna serviu para ilustrar a ligação entre ética e epistemologia.

O relativismo inerente no contextualismo, que nega a existência de verdades absolutas (Barnes-Holmes, 2000), não implica uma diminuição da importância da moralidade. Peláez-Nogueras e Gewirtz (1992) apontaram que cada interação é o produto único de atividade passada num contexto atual e é, ao mesmo tempo, um determinante de comportamento futuro. O que fazemos agora constrói as contingências futuras, tornando nossa responsabilidade moral bem maior do que um universo que é a expressão de essências eternas.

Segundo S. Hayes (1997), pode ser feita uma diferenciação entre dois tipos de saber: um descrito pela palavra latina *scire* e outro pela palavra *gnoscere*. O primeiro nos conduz à hermenêutica: leitura, interpretação do mundo, fontes de regras, saber verbal. A Via Antiga e seus semelhantes atuais propõem a preexistência de um sistema de significados que necessita de uma hermenêutica de decifração. Isto quer dizer que os significados estão nos eventos, esperando para serem captados pela pessoa que os estuda. O behaviorismo radical, como fez o nominalismo na Idade Média, ensina que dar

significado é um ato criativo. Não se trata de decifrar, mas de produzir. A interpretação dos eventos - o saber - é comportamento verbal da pessoa que reflete, estuda, pensa.

Regras morais são comportamentos verbais que descrevem contingências e que podem tornar o comportamento moral menos sensível a contingências diretas. A pessoa pode, sob controle de regras, emitir comportamento que é insulado de contingências que favorecem atos imorais, mas mesmo assim, as próprias regras que a pessoa está seguindo são comportamentos verbais que, por sua vez, são produtos de exposição a contingências (Peláez-Nogueras e Gewirtz, 1992).

Por que se chama esta visão de relativista? As coisas não significam nada por elas mesmas. A ação lhes dá significados. É uma hermenêutica criativa. Uma hermenêutica, não de representação, mas de ação. Assim, quando se percebem diferenças culturais em valores e normas, não significa que um está certo e outro errado; é possível que ambos sejam funcionais, cada um dentro do seu contexto.

Já que não há verdade absoluta (Barnes-Holmes, 2000), não há comportamento "adequado" que deva ser adotado por todos e não é possível sustentar que é certo ou bom se adaptar às pautas marcadas da sociedade. A noção de que o cliente "não deve" sentir-se da maneira como se sente, ou a mensagem de que é "errado" pensar da forma que pensa, é por si mesma um problema ético (Carrascoso-López, 2001).

As implicações desta hermenêutica para o pensamento moral são paradoxais. Enquanto que Peláez-Nogueras e Gewirtz (1992) identificam comportamento moral com comportamento governado por regras, estas regras são comportamentos verbais e por isso não contêm garantias além das contingências que as geraram. De um lado, seguir regras deontológicas é necessariamente o início de uma atuação ética. A produção de regras a partir da experiência e a propagação das mesmas é uma das grandes marcas da humanidade e é uma das bases que torna a

cultura possível. Por outro lado, enquanto o seguimento de regras é um aspecto importante da socialização e possibilita resolver muitos problemas, o behaviorismo radical o considera também uma fonte de alienação (Perez-Álvarez, 1996).

O pensamento frio, este saber identificado com a razão e o intelecto, não é garantia para a ética. Abib (2001) sugere que a ciência talvez não possa fundamentar qualquer tipo de ética. Um outro behaviorista radical, Richelle (1998) aponta para o perigo de tornar questões éticas dependentes de considerações científicas. A igualdade dos homens, por exemplo, é uma conquista moral da humanidade e de forma alguma foi promovida pela ciência. Não precisa ser sustentada por argumentos científicos, sendo mais importante do que estes. Não se procura então, uma ética baseada na análise do comportamento, mas uma que seja coerente com o behaviorista radical.

Esta disjunção entre ciência e ética não é arbitrária. Está inteiramente de acordo com a análise contextualista do comportamento humano. Buridan (1987; 1988) argumentou que não existe relação causal necessária entre saber, querer e fazer. O que a pessoa pensa, quer e faz são resultados de circunstâncias diferentes e as relações entre eles são acidentais. Se a pessoa age de forma coerente com seu saber, esta coerência é resultado de outras circunstâncias. Assim, um conhecimento iluminado não leva a querer o que é bom. Além disso, é uma outra questão se a pessoa faz o que pensa ser bom. A literatura comportamental sobre a relação entre fazer e dizer (Herruzo e Luciano, 1994) parece fornecer apoio empírico para o ponto de vista de Buridan.

De acordo com Buridan (1988), a virtude de uma pessoa não causa ou explica suas boas ações. Argumenta, pelo contrário, que o comportamento produz o que se chama de virtude. Não é possível construir regras geralmente válidas sobre a relação entre comportamento e virtude. Por isso, ética não pode ser assunto de ciência neste sentido geral. Mas,

visto que é possível (1) racionalmente separar o que é bom, numa certa circunstância, (2) esforçar-se para atingir o que é bom, e (3) que uma pessoa pode construir estratégias para agir com virtude, então uma ciência da ética é possível. É uma ciência num sentido mais limitado, mas de acordo com o autor, uma ciência da qual a humanidade precisa muito.

O terapeuta behaviorista radical se reconhece facilmente nesta visão. As normas de conduta geralmente descrevem comportamentos que são virtuosos do ponto de vista desta comunidade em certas circunstâncias, mas que podem ser horríveis em outras. Cada situação é diferente. Estas normas são partes do ambiente da pessoa, e a forma como a pessoa vai ouvi-las, segui-las, descartá-las ou interpretá-las é comportamento resultado de contingências de sua vida. O terapeuta pode deixar claro que é o cliente quem constrói ativamente o que está ouvindo. Ouvir é comportamento operante, não é captar significados que são emitidos pelo falante. A desconstrução das regras sociais, portanto, faz parte da prática terapêutica. Para que o cliente não siga as normas do terapeuta, certos terapeutas que atuam de acordo com as idéias de S. Hayes se esforçam para criar contextos verbais em que é impossível obedecer (Carrascoso-López, 2001; S. Hayes, Strosahl & Wilson, 1999).

O segundo tipo de saber (*gnoscere*) é uma forma de saber não-verbal, produto do contato direto com as contingências. L. Hayes (1997) aponta que é um saber que se pode definir como a maneira em que a experiência transformou a pessoa. Este saber é o comportamento. Está diretamente ligado com o sentimento, produto colateral das mesmas contingências que afetam a ação. Não pode ser frio. Define o que a pessoa realmente é na sua relação ativa com o seu mundo. Numa perspectiva analítico-comportamental, é fundamental esta dimensão de "agir", por ser genuíno, intuitivo e espontâneo. A observação dos atos (a observação de como a pessoa vive) possibilita acesso direto às crenças, à

ideologia e aos verdadeiros valores do ator.

A ideologia, as crenças e valores de uma pessoa existem nas regularidades da rede de episódios de interação com o seu ambiente, que a mesma tece quando se comporta. Quando alguém confia, isto não significa que pensa literalmente: "Eu confio em X". Sua confiança está no seu comportamento em relação a X. Acreditar em algo é, nesta perspectiva, comportar-se num certo sentido frente aos eventos e às pessoas num contexto. As crenças da pessoa se mostram nos padrões particulares em que se comporta. Se não existe um padrão nas ações de alguém em relação a um certo contexto, as suas ações estão sem sentido (Ribes-Iñesta, Moreno e Padilla, 1996). Quando se fala em ética nesta dimensão, reporta-se à formação ética da pessoa. Trata-se de um "viver ético" que vai além do seguimento de regras.

Não é possível, neste ponto de vista, submeter a ação a uma teoria ou a conjunto de regras e deduzir desta o que fazer. Precisa-se, ao contrário, procurar a virtude na improvisação em que espontaneidade (comportamento em contato direto com as contingências) e encontro (as reações naturais do terapeuta) levam a um espiral criativo que rompa com padrões destrutivos, na emergência de um norteamento para valores profundos. Este ponto tem muito a ver com o que Hayes e Gregg (2002) chamaram de compromisso com uma vida valorizada. A terapia procura uma estratégia de manejo de uma relação em que ambas as partes se comprometem com aquilo que lhes acontece, tal como lhes acontece, procurando, assim, uma forma de viver coerente (Carrascoso-López, 2001). Este compromisso abre as portas para a vivência direta e assim para a formação ética do indivíduo. Podemos dizer que dá acesso a uma ética de compromisso com as conseqüências das nossas ações.

Quando se fala em ética, precisam-se considerar estas duas formas de saber: (1) as regras, que são comportamentos verbais modelados e mantidos por contingências e (2) o próprio

comportamento do indivíduo como um todo, também resultado das contingências. Se o posicionamento ético do terapeuta toma a forma de um monólogo moralista e, subsequentemente, na aplicação prática desta teoria, pode-se ter uma ética no primeiro sentido (o insulamento de comportamento, protegendo-o de influências imorais), mas não uma formação genuinamente ética da pessoa. As duas formas de saber, estão então relacionadas com dois aspectos da ética desde o ponto de vista skinneriano. *Cire* é produto da socialização verbal do indivíduo, do controle por regras. A ética neste sentido refere-se a decisões refletidas. *Gnoscere* inclui a formação ética do indivíduo. Trata-se das escolhas espontâneas ao que, devido à sua história de aprendizagem, se tornou mais reforçador para a pessoa. São seus próprios valores.

3. Elementos para uma ética skinneriana prescritiva

Dittrich (2004) separa as contribuições de Skinner para a ética em dois aspectos. O aspecto descritivo trata das variáveis que controlam o comportamento ético, e podem ser estudadas para entender por que pessoas agem eticamente, falam sobre ética e defendem ou promovem valores. O aspecto prescritivo trata do que, de um ponto de vista skinneriano, seria ético. Em outras palavras, refere-se ao que, no discurso skinneriano, são bens ou conseqüências que vale a pena serem prosseguidos.

Abib (2001) encaixa a ética skinneriana na visão pós-moderna do desenvolvimento humano e enfatiza o papel importante que Skinner dá ao sentimento como guia de ética. Em outro ensaio, Abib (2002) desconstrói as oposições fato-sentimento e poder-dever com a ajuda do discurso skinneriano em que sentimento é um fato resultante da exposição às contingências e deveres são contingências sociais. Skinner (1989) entende sentimentos de culpa como efeitos de contingências de punição social e sentimentos de respon-

sabilidade como efeitos de contingências de punição natural. Psicoterapeutas de inspiração skinneriana (p.ex. Linehan, 1993; S. Hayes, 1987) valorizam pouco o sentimento de culpa. É arbitrário, pouco produtivo e muitas vezes relacionado com padrões de esquiva da experiência. Por outro lado, os mesmos autores enfatizam que o cliente, que não tem culpa por seu passado, é responsável por seu futuro. Trata-se de uma ética que valoriza a escolha para a plena vivência e o compromisso pessoal com o que a pessoa sente ser o certo.

Se ética é comportamento, e comportamento é fruto das contingências, a ética behaviorista radical também é comportamento que só tem sentido à luz das contingências. A ênfase nas contingências concretas está claramente presente no discurso de behavioristas radicais sobre a ética (por exemplo Day, 1977; Abib, 2002; Dittrich, 2004), considerando os diferentes contextos de aquisição de comportamento da pessoa e das evoluções da cultura em geral. A orientação ética do terapeuta é culturalmente definida. O comportamento verbal de quem propõe uma ética para os terapeutas também é. Pode-se usar como exemplo Skinner (1953) quando falou que a psicoterapia deve cuidar dos efeitos colaterais do controle aversivo que as contingências sociais têm sobre o indivíduo. Deixa claro que não é cuidar no sentido de protegê-lo, mas justamente no sentido de torná-lo independente e equipado para continuar seu caminho sem ajuda (Skinner, 1975). Percebe-se aqui um valor cultural: independência. Esta tem sentido em sociedades em que comportamento independente é adaptativo. Em outras sociedades, em que a dependência de outros é adaptativa, esta ética da autonomia é questionável.

Abib (2001) também aponta a simpatia de Skinner pela desinstitucionalização do controle, a favor do efeito de contingências pessoais em interações face a face. Skinner preferiu o comportamento modelado pelas vivências diretas, ao invés do comportamento governado por regras. Regras geram

uma alienação porque o mundo em que vivemos é necessariamente diferente dos contextos nos quais as regras que seguimos evoluíram. Esta constatação justifica um resgate à experiência direta e à experiência com uma diversidade de “mundos” para a formação de indivíduos com capacidade de elaborar, respeitar e conviver com diferenças de identidade. Outros julgamentos éticos estão muito explícitos na obra de Skinner. Avança o direito das pessoas de viver num ambiente reforçador e livre de coerção. Defende a noção de que criar é mais importante do que ter. Além disso, para Skinner, deve-se considerar que o terapeuta ajudou os seus clientes mais efetivamente quando pode parar de ajudá-los. Ajudar o mínimo possível é melhor, porque ajudando demais, perpetua-se a necessidade de ajuda (Skinner, 1975).

Skinner (1975) descreveu condições que, de acordo com seus sentimentos eram boas. Por que estas condições eram valores para ele? Sentir estas condições como boas era resultado das contingências da sua vida. Skinner passou por mundos diversos. Atravessou as contingências propiciadas ao leitor ávido de Proust e ao artesão manual, ao autor frustrado de ficção e ao jovem desempregado sem rumo. Polaino-Lorente (1992) descreveu a vida de Skinner em termos de um jogo dialético e um tanto paradoxal, que o autor tentou captar em termos de opostos, como: a vida boêmia versus o rigor do laboratório, a disciplina versus a imaginação e a metodologia versus a improvisação. A cultura ocidental com as contradições do seu tempo, e particularmente a dos Estados Unidos, constituía o contexto em que desenvolveu seu pensamento. Se a ética prescritiva de Skinner é resultado das contingências de sua vida, por que precisamos obedecer a ela? Ao invés de seguir as descrições do que considerava bom e adotá-las como regras deontológicas, seria melhor voltar-se diretamente para as contingências da vida.

Abib (2001), a partir das idéias skinnerianas, pleiteia uma política de diferenças, que sustenta o desenvolvimento humano na direção de uma sensibilidade às conseqüências de suas ações neste sentido. Richelle (2000) enfatiza que o pensamento utópico de Skinner valoriza condições sociais que preservam a idiosincrasia individual e a diversidade interindividual. Seu ideal era uma sociedade que favorecesse a criatividade individual sem prejudicar os outros. A cultura que não promove estas opções tem uma desvantagem no processo de seleção histórico. Pode mudar para o bem de sua sobrevivência. Uma ética que exige que a sociedade mude para o bem dos seus integrantes, tomou na sua obra, dentre outros, a forma da proposta de uma engenharia da cultura (Skinner, 1948). Uma cultura experimental que é intencionalmente modificada para promover criatividade e autonomia e que procura excluir a coerção na relação entre seus integrantes, aproxima-se da utopia planejada.

Já ficou claro que uma ética behaviorista radical da terapia comportamental não pode ser desvinculada de referenciais que ultrapassam a relação terapêutica. Segundo Abib (2001) é ao abraçar o bem da cultura, que Skinner adota definitivamente o ponto de vista moral. Aponta que o valor da sobrevivência da cultura é admitidamente injustificável com argumentos objetivos, mas imperioso, porque é o bem das pessoas do futuro. Da mesma forma, a primazia do bem do estado, na linguagem de Buridan (1969; 1988) mencionada anteriormente, é racionalmente insustentável, mas pode ser defendida no mesmo sentido. Chama atenção que o "estado" de Buridan pode ser entendido como a "cultura" nos escritos de Skinner.

Mas qual é o papel do terapeuta no quadro deste bem da cultura? A tarefa que Skinner (1953) coloca para o psicoterapeuta é paradoxal e perigosa. Cabe a ele eliminar os efeitos colaterais provenientes do impacto das agências controladoras, que mantêm o sujeito alinhado a normas e valores da sociedade. O

terapeuta deve ajudar o sujeito a viver, alcançando o que é importante para si, mas sem sofrer os efeitos prejudiciais (para o indivíduo) do controle aversivo da sociedade. Assim, o terapeuta arrisca ser considerado imoral por certas agências controladoras que fazem parte da nossa cultura. Para alcançar o seu alvo, o terapeuta ajudaria o cliente a achar uma forma de adaptação criativa à própria sociedade, à medida que não pode transformá-la (Banaco, 2001).

No fundo, esta tarefa contém uma ética inevitavelmente subversiva, porque o terapeuta escolhe, num certo sentido, sempre para o indivíduo, contra a sociedade. Torna a terapia portadora de um permanente "colocar em questão" dos controles sociais e uma possível fonte de estratégias de resistência do indivíduo. Por outro lado, a terapia é também uma aliada das agências controladoras. A libertação do indivíduo é compensada pela sua reinserção, agora como pessoa mais criativa, menos reprimida, potencialmente um membro mais valioso da mesma sociedade. Richelle (1977) aponta que um dos dois pólos desta dicotomia pode impor-se sobre o outro. Trata-se, segundo ele, de uma possibilidade que depende do contexto sócio-político em que a prática clínica está inserida, e nem tanto do modelo psicológico adotado.

Num nível, o efeito de levar indivíduos a se libertar do controle aversivo constitui necessariamente um bem para a sociedade, mesmo se as agências controladoras se incomodam. A sociedade doente, no sentido do estado doente de Buridan (1988), é constituída de relações sociais opressivas. Tornar os seus integrantes mais livres e criativos nas suas relações face a face só pode ser benéfico para a evolução de uma cultura. Num outro nível, a inserção do indivíduo na sociedade oferece um universo de possibilidades de desenvolvimento pessoal. Porém, esta ação benéfica não é garantida. Precisam-se considerar os efeitos da prática do terapeuta comportamental nos diferentes contextos em que atua. No contexto da relação terapêutica, consi-

deram-se os efeitos que o cliente tem sobre o terapeuta. Quais respostas esta interação face-a-face provoca no terapeuta em termos de emoções, julgamentos etc? Podem-se questionar quais são as contingências que mantêm o comportamento do terapeuta neste contexto. Há de se considerar os efeitos do terapeuta sobre o cliente. A questão aqui é se a atuação do primeiro corresponde ao mandato a ele delegado pelo cliente. O terapeuta exerce um mandato, como é o caso de um político. Recebe poderes que possibilitam cumprir certas tarefas que lhe foram delegadas pela sociedade, pela sua profissão e pelo próprio cliente. Dentro de cada um destes, a relação terapêutica pode ter funções diferentes, ora compatíveis entre elas, ora contraditórias. Uma ética da relação terapêutica precisa reconhecer as incoerências e ambigüidades decorrentes desta multiplicidade funcional para sustentar as escolhas concretas que a mesma impõe.

A ética profissional do terapeuta passa por este mandato múltiplo. Quais são os efeitos da sociedade sobre o terapeuta? As agências controladoras e outros elementos da sociedade reagem ao que o terapeuta faz. Às vezes, uma melhora dentro do contexto de um mandato que o cliente lhe concedeu, pode ser malvista em outros contextos. Ajudar o cliente pode acabar prejudicando o terapeuta. Não ajudar o cliente pode acabar ajudando o terapeuta. Ajudar um paciente a se tornar mais assertivo pode ser um bem em certos sentidos e um mal em outros. Ajudar alguém superar seus medos pode piorar a avaliação da saúde mental da mesma pessoa pela família, que lidava melhor com a pessoa quando era mais inibida e dependente. As reações da família podem ser um mal para o paciente.

A questão que deve ser feita sempre é a das repercussões da atuação do terapeuta. Há uma variedade de efeitos desta atuação que não dependem diretamente do terapeuta, mas de outros membros da sociedade: julgamentos por estar fazendo terapia podem pre-

judicar o cliente ou ajudá-lo. Fazer terapia pode trazer ganho, conferir poder dentro da família. Pode tornar-se uma arma: "Veja só! Por sua culpa estou precisando de terapia" ou pelo contrário, pode desqualificar a pessoa aos olhos de outras. Finalmente, todas estas variáveis têm efeitos sobre o que o próprio cliente espera da terapia, o que acredita que pode ou deve pedir do terapeuta.

O mandato que prevalece no contexto da relação terapêutica pode contradizer um mandato para o qual a sociedade habilitou o terapeuta. O que a escola, os pais e o esposo querem pode ser incompatível com aquilo que o cliente está precisando. Contradições também existem quando se considera somente o que o próprio cliente necessita. A terapia pode ser uma maneira de tornar o sofrimento suportável, de aprofundar um pouco mais ainda a alienação e deixar as oportunidades passarem para não precisar mudar, uma ajuda para conseguir evitar a crise e continuar vivendo sem encarar a vida.

Imagina-se um cliente que mente sobre a terapia. Os pais que pagam o tratamento acreditam que está tratando seu transtorno obsessivo-compulsivo, mas ele usa as sessões para trabalhar suas confusões amorosas. Questiona-se se isto muda algo no contexto da terapia. A resposta deve ser positiva, porque o terapeuta aceita ou não que o cliente minta sobre ele. Isto tem repercussões sobre a relação terapêutica e determina o efeito que o terapeuta tem sobre o cliente.

Tal análise de contextos impõe uma ética relacional em que o clínico tem responsabilidade não só pelo cliente, mas também pelos contextos em que sua atuação e os efeitos da mesma têm relevância. A ética behaviorista radical para a relação terapêutica deve ser uma ética de processos interpessoais em diferentes níveis. Não pode ser uma ética absoluta, que vale em todos os sentidos da mesma forma. É uma ética que consiste em superar, de maneira produtiva, contradições inerentes à atuação terapêutica. Superar, não no sentido de resolver, porque não é possível

encontrar uma síntese que faça jus aos diferentes níveis analisados. O caminho que tenta juntar elementos de perspectivas opostas, muitas vezes, exige que se abandone uma perspectiva forte que pode ser altamente construtiva, apesar de conflitar com uma outra. Trata-se de ser sensível à legitimidade de diferentes perspectivas sem tentar uma formulação única que deve ser seguida como uma regra, necessariamente fria e potencialmente alienadora.

Ao invés de se buscar uma síntese racional, sugere-se uma superação dos impasses através da ação que pode transformar as dicotomias da realidade. É aqui também que

as escolhas políticas e humanas do terapeuta poderão ser observadas na sua forma mais clara. Esta ética é necessariamente *práxis*, é comportamento em contato direto com as contingências. Tal ética contextualista é uma ética que exige questionamento contínuo, porque não há respostas definitivas. Não serve para quem quer ter certeza. Exige coragem para enfrentar o novo para o qual não pode haver regras. Já que, para o behaviorista radical, eventos são definidos por relações funcionais e não por essências universais, a prática concreta é o fundamento e o critério final desta ética.

Referências

- Abib, J. (2001). Teoria moral de Skinner e desenvolvimento humano. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14, 107-117.
- Abib, J. (2002). Ética de Skinner e meta-ética. In: H. J. Guilhardi; M. Madi; P. Queiroz & M. Scoz (Orgs.). *Sobre Comportamento e Cognição Vol. 10: Contribuições para a construção da teoria do comportamento*. (pp. 125-139). Santo André: ESETec.
- Banaco, R. A. (2001). Religião e psicoterapia. *Fragments de Cultura Goiana*, 11(1), 55-64.
- Barnes-Holmes, D. (2000). Behavioral pragmatism: No place for reality and truth. *The Behavior Analyst*, 23, 191-202.
- Bos, E. & Krop, H. (1987). *Ockham and Ockhamists*. Nijmegen: Ingenium.
- Buridan, J. (1969). *Questiones super octo libros Politicorum Aristotelis*. (Trabalho original publicado no século XIV). Frankfurt: Minerva.
- Buridan, J. (1987). *The treatise on supposition and the treatise on consequences*. (Tradução P. King. Trabalhos originais publicados no século XIV). Dordrecht: Reidl.
- Buridan, J. (1988). *De ethiek*. (Tradução H. Krop. Trabalho original publicado no século XIV). Baarn: Ambo.
- Carrascoso-Lopéz, F. J. (2001). Algunas implicaciones derivadas y peculiaridades de la terapia de aceptación y compromiso. *Apuntes de psicología*, 19, 327-360.
- Courtney, W. J. (1999). *Parisian Scholars in the early fourteenth century: A social portrait*. Cambridge: Univerity Press.
- Day, W. F. (1977). Ethical philosophy and the thought of B. F. Skinner. In: J. E. Krapfl & E. A. Vargas (Orgs.). *Behaviorism and Ethics*. (p. 37-46). Kalamazoo: Behaviordelia.
- De Rose, J. C. (1982). Consciência e propósito no behaviorismo radical. In: B. Prado Jr. (Org.). *Filosofia e comportamento*. (pp. 67-91). São Paulo: Brailiense.
- Dittrich, A. (2004). A ética como elemento explicativo do comportamento no Behaviorismo Radical. In: M. Z. S. Brandão; F. C. S. Conte; F. S. Brandão; Y. K. Ingberman; V. L. M. Silva & S. M. Oliani (Orgs.). *Sobre Comportamento e Cognição, vol 13: Contingências e metacontingências: Contextos sócios-verbais e o comportamento do terapeuta*. (pp. 21-26). Santo André: ESETec.
- Haydu, V. B. (2001). Comportamento verbal como construção social: implicações para terapia comportamental. In: Marinho, M. L. & Caballo, V. E. (Orgs.). *Psicologia clinica e da Saúde*. (pp. 225-244). Londrina: UEL.

- Hayes, L. (1997). Scientific knowing in psychological perspective. In: L. Hayes & P. Ghezzi (Orgs.). *Investigations in behavioral epistemology*. (pp.35-46). Reno: Context Press.
- Hayes, S. (1987). A contextual approach to therapeutic change. In: N. Jacobson (Org.). *Psychotherapists in clinical practice: Cognitive and behavioral perspectives*. (p. 327-387). New York: Guilford.
- Hayes, S. (1997). Behavioral epistemology includes nonverbal knowing. In: L. Hayes & P. Ghezzi (Orgs.). *Investigations in behavioral epistemology*. (pp.123-141). Reno: Context Press.
- Hayes, S. & Gregg, J. (2002). Functional contextualism and the self. In: C. Muran (Org.). *Self-relations in the psychotherapy process*. (pp.391-307). Washington: American Psychological Association.
- Hayes, S.; Strosahl, K. & Wilson, K. (1999). *Acceptance and Commitment Therapy: An experiential approach to behavior change*. New York: Guilford.
- Herruzo, J. & Luciano, M. C. (1994). Procedimientos para establecer la correspondencia decir-hacer. Un análisis de sus elementos y problemas pendientes. *Acta Comportamentalia*, 2, 192-218.
- King, P. (2001) John Buridan's solution to the problem of universals. In: J. M. M. H. Thijssen & J. Zupko (Orgs.). *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan* (p. 1-27). Boston: Brill.
- Lacan, J. M. (1986). *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. (Texto establecido por J. A. Miller). Paris: Seuil.
- Linehan, M. (1993). *Skills training manual for treating borderline personality disorder*. New York : Guilford.
- Onfray, M. (1990). *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*. Paris: Grasset.
- Peláez-Nogueras, M. e Gewirtz, J. L.(1992). The behavior analysis of moral behavior. *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, 18, 57-81.
- Perez-Álvares, M. (1996). *Tratamientos Psicológicos*. Madrid: Ed. Universitas.
- Polaino-Lorente (1992). Skinner: Del rigorismo metodológico a la eclosión imaginativa. In: J. G. Roales-Nieto; M. C. Luciano e M. Perez-Álvares (Orgs.). *Vigencia de la obra de Skinner*. (pp. 287-300). Granada: Universidade de Granada.
- Popkin, R. & Stroll, A. (1990). *Philosophy*. Oxford : Heinemann.
- Ribes-Iñesta, E.; Moreno, R. e Padilla, A. (1996). Un análisis funcional de la práctica científica: extensiones de un modelo psicológico. *Acta Comportamentalia*, 4, 205-234.
- Richelle, M. (1977). *B.F. Skinner ou le peril behavioriste*. Bruxelas: Mardaga.
- Richelle, M. (1998). *Défense des sciences humaines. Vers une désokalisation?* Bruxelas: Mardaga.
- Richelle, M. (2000). Walden Two at fifty. In: J. C. Lesly & D. Blackman (Orgs.). *Experimental and Applied Analysis of Human Behavior*. (pp. 313-322). Reno: Context Press.
- Skinner, B. F. (1948). *Walden Two*. New York: Macmillan.
- Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan.
- Skinner, B. F. (1975). The ethics of helping people. *Criminal Law Bulletin*, 11, 623-636.
- Skinner, B. F. (1989). *Recent Issues in the Analysis of Behavior*. Columbus: Merrill.
- Zupko, J. (2003). *John Buridan: Portrait of a 14th century arts master*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Recebido em: 12/01/2005

Primeira decisão editorial em: 10/06/2005

Versão final em: 28/06/2005

Aceito em: 28/06/2005