



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

THAIS TIEMI TAMURA

WALDEN II: O JARDIM DE SKINNER?
UMA DISCUSSÃO EPICURISTA SOBRE A BOA VIDA NA
UTOPIA SKINNERIANA

Londrina
2021

THAIS TIEMI TAMURA

WALDEN II: O JARDIM DE SKINNER?
UMA DISCUSSÃO EPICURISTA SOBRE A BOA VIDA NA
UTOPIA SKINNERIANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Análise do Comportamento, do Departamento de Psicologia Geral e Análise do Comportamento, da Universidade Estadual de Londrina como requisito para obtenção do título de Mestre em Análise do Comportamento.
Área de concentração: Análise do Comportamento

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Lopes.

Londrina
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pela autora, por meio do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

T159 Tamura, Thais Tiemi.

Walden II: o jardim de skinner?: Uma discussão epicurista sobre a boa vida na utopia skinneriana / Thais Tiemi Tamura. – Londrina, 2021.
96 f.

Orientador: Carlos Eduardo Lopes.

Dissertação (Mestrado em Análise do Comportamento) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Ciências Biológicas, Programa de Pós-Graduação em Análise do Comportamento, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Boa vida - Tese. 2. Epicurismo - Tese. 3. Behaviorismo Radical - Tese. 4. Walden II - Tese. I. Lopes, Carlos Eduardo. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Ciências Biológicas. Programa de Pós-Graduação em Análise do Comportamento. III. Título.

CDU 159.9

THAIS TIEMI TAMURA

WALDEN II: O JARDIM DE SKINNER?
UMA DISCUSSÃO EPICURISTA SOBRE A BOA VIDA NA
UTOPIA SKINNERIANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Análise do Comportamento, do Departamento de Psicologia Geral e Análise do Comportamento, da Universidade estadual de Londrina como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Análise do Comportamento.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Lopes
Universidade Estadual de Maringá – UEM

Prof^a. Dr^a. Carolina Laurenti
Universidade Estadual de Maringá – UEM

Prof. Dr. Matheus Hidalgo
Universidade Federal de Sergipe – UFS

Londrina, 26 de agosto de 2021

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais, Sandra e Shigueru, por todo carinho e apoio às minhas escolhas, por incentivar meus estudos e pelo colo sempre pronto para me acolher. A vocês, todo o meu amor e gratidão.

À minha irmã e amiga Miyuki, que mesmo longe sempre se faz presente, me dá forças, acredita em mim e não me deixa desistir. Eu amo você.

À Denisse, minha irmã de coração. Obrigada por não me deixar sozinha, por ser minha companheira de estudo e de casa, pelas conversas, leituras cuidadosas e sugestões. Por viver comigo todo esse processo.

Às pessoas do meu Jardim, que me dão o prazer do convívio e da amizade sincera, que partilham alegrias e tornam mais leve os desafios da vida. Aos meus amigos e amigas, Karla, Alessandra, Lilian, Naomy, Suzana, Jana, Dani, Gabi, Wesley, Carol, Renan, Marcelo, Caio, Taisa, Estela e Luana. Obrigada por existirem.

Ao meu orientador, Carlos, pelo trabalho compartilhado, pela confiança, apoio e generosidade nessa caminhada. Agradeço pelas conversas inquietantes sobre a boa vida, livros e política. Por dispensar a tutela e me instigar a ir adiante – estando sempre pronto para me ajudar. Obrigada por ser um exemplo de professor e de pessoa.

À Carol Laurenti, por plantar as sementes deste projeto e por participar com tanto zelo de seus desdobramentos. Minha imensa gratidão pelo ensino cuidadoso desde a graduação, pelo apoio e contribuições valiosas.

Ao professor Matheus, por ter aceitado o convite para avaliar este trabalho.

À Camila, pelos ensinamentos nas disciplinas de docência, pela generosidade, pelas correções e críticas na banca de qualificação.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior)
pelo apoio financeiro.

esto no es utopía,
es alegre rebeldía.

Ana Tijoux

Tamura, T. T. (2021). **Walden II: O jardim de Skinner?** Uma discussão epicurista sobre a boa vida na utopia skinneriana. 96 f. (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Parana, Brasil.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa foi averiguar o alcance de uma interpretação epicurista da boa vida em *Walden II*. Para isso, esta pesquisa, de natureza conceitual, problematizou essas relações por meio da realização de três etapas sucessivas: (I) definição de boa vida na filosofia de Epicuro; (II) definição de boa vida em *Walden II*; (III) identificação de aproximações e distanciamentos da boa vida em Epicuro e *Walden II*. Para a execução do estudo os textos de Epicuro foram analisados por meio do Procedimento de Interpretação Conceitual de Texto; também foram utilizados livros de comentadores que se mostrarem pertinentes ao desenvolvimento do estudo. Além disso, foi realizada a leitura da obra *Walden II* na língua vernácula a fim de detectar as discussões de conceitos elencados durante as análises dos textos de Epicuro, de modo a estabelecer uma comparação sistemática entre a noção epicurista de boa vida e a proposta de *Walden II*. Com base nos textos resultados da etapa 1 e 2, foi elaborado um intertexto sobre as eventuais aproximações e distanciamentos entre Epicuro e Skinner no tocante às características de uma boa vida. Constatou-se que a noção de boa vida presente na filosofia de Epicuro e em *Walden II* apresentam elementos comuns, tais como a presença de recursos necessários para a sobrevivência, a saúde do corpo, a tranquilidade, o tempo livre, o desfrute da amizade e de prazeres frugais. No entanto, a boa vida de *Walden II* se diferencia da boa vida epicurista em alguns aspectos éticos e políticos. Uma análise pormenorizada de *Walden II* e da filosofia epicurista pode lançar luz aos elementos que comporiam uma definição de boa vida que não comprometa o futuro das próximas gerações; sem, com isso, abdicar do prazer e desfrute da vida.

Palavras-chave: boa vida; epicurismo; Behaviorismo radical; *Walden II*.

TAMURA, Thais Tiemi. **Walden II: o jardim de skinner?** Uma discussão epicurista sobre a boa vida na utopia skinneriana. 2021. 96 p. Dissertação (Pós-Graduação em Análise do Comportamento) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

ABSTRACT

The aim of this essay was to investigate the scope of an epicurean notion of the good life in *Walden II*. Thus, this research was divided into three parts: (I) the good life in Epicurus' philosophy; (II) the good life in *Walden II*; (III) the similarities and differences from the good life in Epicurus and *Walden II*. To fulfill the objectives of the study, texts of Epicurus were analyzed using the Conceptual Text Interpretation Procedure; and relevant books by commentators were also used. Moreover, *Walden II* was read in the original language to identify the discussions of concepts listed during the analysis of Epicurus' texts, in order to establish a systematic comparison between the Epicurean notion of good life and *Walden II*'s proposal. Based on the texts resulting from the first part and the second part, an intertext was elaborated on the possible affinities and divergences between Epicurus and Skinner regarding the characteristics of the good life. It was found that the notion of good life present in the Epicurean philosophy and *Walden II* has common elements, such as the presence of basic resources necessary to survival, a healthy body, equanimity, free time, the enjoyment of friendship and frugal pleasures. However, *Walden II*'s good life differs from the Epicurean's good life in some ethical and political aspects. A detailed analysis of *Walden II* and the Epicurean philosophy can highlight elements that would describe a definition of the good life that does not compromise the future of the next generations; but without abdicating pleasure and enjoyment of life.

Key words: good life; epicurean philosophy; radical behaviorismo; *Walden II*.

SUMÁRIO

Introdução	10
Objetivos	15
Geral	15
Específicos	15
Método	15
Caracterização das etapas.....	16
Procedimento e Análise dos Textos	17
Sistematização dos resultados.....	19
Capítulo 1: O conceito de boa vida na filosofia de Epicuro	20
As condições históricas do epicurismo.....	20
O sistema filosófico de Epicuro	23
Canônica	23
Física.....	26
Ética	28
A filosofia e as virtudes	31
O Jardim de Epicuro: da ética à política?	33
Capítulo 2: A boa vida em Walden II	41
Condições históricas de Walden II	43
A ciência prática em Walden II	46
A boa vida em Walden II	53
Ética e política em Walden II	59
O papel das leis.....	59
Política, estado e governo	63
Alienação e felicidade	68
Capítulo 3: Walden II: o Jardim de Skinner?	71
A boa vida em Walden II e no Jardim.....	75
A política da boa vida: Walden II e o Jardim	79
Considerações finais	85
Referências	88

Introdução

A noção de *progresso* técnico e científico é marcada por ambivalências. Por um lado, a criação de novas técnicas e tecnologias proporcionou inúmeras realizações que alteraram drasticamente a relação dos indivíduos com o mundo; por outro lado, esse desenvolvimento tem sido acompanhado pela degradação do meio ambiente e pela produção de armas de destruição em massa (nucleares, químicas e biológicas) (Morin, 2007/2011). Embutida na construção desse tipo de arma há uma evidente ameaça à sobrevivência das sociedades humanas, com uma escala do poder de destruição radicalmente modificada (Danowski & Viveiros de Castro, 2014; Morin, 2007/2011; Orwell, 1945/1968). A relação estabelecida entre felicidade e consumo é outro elemento que tem contribuído para a insustentabilidade do mundo. Bauman (2008/2009) caracteriza a sociedade contemporânea como uma sociedade de consumo, na qual a efemeridade e imediaticidade seriam seus atributos dominantes. Os membros dessa sociedade orientam-se por um sentimento de felicidade efêmero, advindo do ato de consumir, que exige cada vez mais consumo e tem como efeito colateral um descarte massivo do que foi consumido. Esse ciclo de consumo-descarte agrava os efeitos das mudanças climáticas – o que vem sendo apoiado pela comunidade científica, que desde os anos 1990 sustenta as origens antrópicas da aceleração nas transformações da termodinâmica do planeta e suas consequências catastróficas (Danowski & Viveiros de Castro, 2014).

A iminência dos efeitos da crise ambiental e nuclear parecem ter acentuado a necessidade de debater o mundo em que queremos viver e *como* queremos viver – ou, se podemos continuar mantendo os padrões vigentes.

Essas questões estão estreitamente vinculadas aos *modos de vida*, ou seja, como as pessoas se relacionam com o ambiente físico e social, e os costumes e valores adotados nessas relações. Ao mesmo tempo, o pano de fundo do debate é a felicidade, que, do ponto de vista filosófico, seria “o próprio conteúdo da boa vida” (Rabbås, Emilsson, Fossheim, & Tuominen, 2015, p. 2). Trata-se, portanto, de discutir a possibilidade de conciliar felicidade com a preservação da sociedade e, no limite, da espécie humana.

A questão da boa vida é um tema perene na história da filosofia, com raízes na Grécia Antiga. Apesar das diferentes definições de felicidade e do debate acerca dos elementos necessários para uma boa vida, parece haver um consenso entre filósofos clássicos de que a felicidade seria uma *condição estável* e o fim último dos esforços humanos (Rabbås et al., 2015). Trata-se da felicidade como *eudamonia*, que está atrelada à “noção de uma qualidade ética ou valor de uma vida, não ao modo como essa vida é sentida” (Rabbås et al., 2015, p. 7). Essa acepção clássica parece se contrapor à felicidade contemporânea caracterizada pelo prazer efêmero do consumo, inspirando autores a reconsiderar *eudamonia* para discutir a felicidade e a boa vida nos dias de hoje (e.g., Onfray, 2010).

Nesse contexto, a filosofia de Epicuro (341-270 a.C) aparece como um encaminhamento adequado para se pensar questões contemporâneas relativas à felicidade. Isso porque, diferente de propostas clássicas, o epicurismo inclui em sua definição de felicidade (ou boa vida) o prazer como um elemento indispensável. Segundo Epicuro (trans. 2002), além de ser o bem primeiro e inerente dos seres humanos, o prazer é o *início* e o *fim* de uma vida feliz. No entanto, o prazer referido por Epicuro não é derivado dos excessos e luxos,

pelo contrário, ele é atrelado a tranquilidade do espírito (*ataraxia*) e a saúde do corpo (*aponia*) (Mitsis, 2020; Rider, 2020). Assim, a vida feliz – ou a boa vida – epicurista é indissociável do prazer, mas, um prazer frugal e parcimonioso (Onfray, 2008). Por essa razão, Rider (2020) argumenta que Epicuro uniu o hedonismo (doutrina filosófica que considera o prazer um bem) e a noção de *eudaimonia* na sua concepção de felicidade. A filosofia epicurista ocupa-se, então, de assuntos relativos ao bem viver e à conduta da vida – o que se deve escolher e o que se deve evitar tendo em vista a saúde do corpo e a tranquilidade do espírito; em suma, é uma *sabedoria prática* que busca assegurar uma vida feliz (Chauí, 2010; Moraes, 1998; Spinelli, 2009).

O Jardim¹ era onde Epicuro e seus discípulos viviam os princípios de sua filosofia que consistiam em nada mais que “*aprender a viver bem*, com prazer em tudo o que se faz e moderação nos costumes” (Spinelli, 2009, p. 75, grifos adicionados). Esse local se encontrava afastado geograficamente da *pólis*²; ele era um espaço aberto que recebia todas as pessoas sem impor restrições de nacionalidade, sexo e riqueza – participavam com isonomia de direitos homens e mulheres, ricos e pobres, escravos e libertos, gregos e estrangeiros (Spinelli, 2009). Desse modo, o Jardim era uma comunidade na qual pessoas de diferentes origens, gênero e classe social compartilhavam o

¹ Como ficou conhecida a escola de Epicuro.

² Moraes (1998) alega que o termo *pólis* é melhor traduzido como cidade-Estado, pois englobaria tanto o significado societário – de cidade como um coletivo de cidadãos – quanto a denotação de *pólis* como um espaço de “organização do poder político” (p. 53). A *pólis* era considerada pelos gregos *condição* para o exercício da política e, por consequência, para a formação dos cidadãos (Moraes, 1998). As construções arquitetônicas de Atenas e sua organização estrutural ilustram essa relação entre *pólis* e prática política. Por exemplo, na *ágora* – praça central da cidade –, “múltiplas atividades transcorriam simultaneamente, enquanto as pessoas se movimentavam, conversando em pequenos grupos sobre diferentes assuntos ao mesmo tempo” (Sennett, 1994/2003, p. 47). Além disso, a *ágora* era um local em que os cidadãos se reuniam para debater e votar temas políticos como o ostracismo – banimento da cidade (Sennett, 1994/2003). Nesse sentido, mais do que uma delimitação geográfica, a *pólis* era “sede da *politéia* ou da *res publica*” (Moraes, 1998, p. 55).

desejo por uma vida feliz viabilizada pela prática da filosofia; e comungavam de valores como a amizade e o apreço pela simplicidade.

Alguns estudos têm destacado aproximações entre a filosofia de Epicuro e o comportamentalismo radical de B. F. Skinner (1904-1990) (Neuringer & Englert, 2017; Tamura & Laurenti, 2018). Tamura e Laurenti (2018) discutiram os paralelos entre essas duas filosofias no tocante ao conceito de felicidade – evidenciando as nuances do prazer epicurista e os efeitos prazeroso e fortalecedor do reforçamento. Neuringer e Englert (2017), por sua vez, assinalaram algumas similaridades entre o epicurismo e o comportamentalismo radical; por exemplo, ambos consideram o ser humano como parte de um mundo natural – não recorrem a explicações sobrenaturais. Além disso, tanto Epicuro quanto Skinner buscaram responder “como viver uma boa vida, com ‘boa’ definida em termos de indivíduo e comunidade” (Neuringer & Englert, 2017, p. 21). Na filosofia de Epicuro, as respostas para esse questionamento podem ser encontradas no Jardim; no caso de Skinner, as questões relacionadas ao conceito de boa vida encontram-se de modo mais explícito no romance utópico *Walden II*.

Walden II é uma obra emblemática para a discussão da boa vida. Em primeiro lugar, foi nesse livro que Skinner mencionou pela primeira vez a noção de boa vida em sua obra (Skinner, 1948/2005). Além disso, foi também em *Walden II* que Skinner indicou, pela primeira vez, explicitamente a possibilidade de aplicação dos princípios analíticos-comportamentais ao comportamento humano e, principalmente, à sociedade (Rutherford, 2017). Nesse sentido, *Walden II* indica possíveis soluções comportamentais para problemas fundamentais da vida cotidiana – e.g. questões laborais, afazeres domésticos e

exaustão dos recursos naturais (Skinner, 1978). Skinner descreve, então, como o exame e arranjo de contingências poderia resultar em práticas sociais com consequências culturais mais desejáveis.

O livro retrata a vida cotidiana em uma comunidade situada fora dos grandes centros urbanos na qual o planejamento de contingências garantiria que todos os membros tivessem acesso à alimentação, ao saneamento, à saúde e à educação (Skinner, 1969). As pessoas também teriam tempo para desenvolver suas habilidades pessoais, realizar atividades de lazer, praticar esportes e exercícios físicos, dedicar-se à ciência, à arte, à música, à dança, ao teatro e à literatura. Além disso, o consumo e a poluição seriam mínimos na comunidade idealizada por Skinner, pois, além da simplicidade ser um elemento primordial de *Walden II*, haveria um esforço para que a boa vida não dependesse da posse de coisas desnecessárias (Skinner, 1978). Essas características parecem tornar o livro relevante para a discussão contemporânea da boa vida, porque ele apresenta a descrição de “uma cultura minimamente consumidora, minimamente poluente e maximamente socializante” (Skinner, 1978, p. x) – contrapondo-se, com isso, ao modo de vida pautado na exploração e esgotamento dos recursos naturais, na competição e na desigualdade social.

A noção de boa vida em *Walden II* parece contemplar, portanto, elementos epicuristas, tais como o afastamento das multidões e grandes centros, o apreço pela simplicidade. Desse modo, em princípio, as definições de boa vida em *Walden II* (1948/2005) parecem compatíveis com aquelas defendidas pelo epicurismo. Mas, qual seria o alcance dessas compatibilidades? Este estudo se propõe a sondar essa questão, averiguando

a viabilidade de uma interpretação epicurista da boa vida de *Walden II* (1948/2005).

Objetivos

Geral

Averiguar o alcance de uma interpretação epicurista da boa vida em *Walden II*.

Específicos

- Caracterizar o conceito de boa vida na filosofia epicurista.
- Identificar as características que compõem a boa vida em *Walden II*.
- Comparar as características da boa vida prescritas pela filosofia epicurista com a proposta de *Walden II*.

Método

A pesquisa desenvolvida foi de natureza conceitual. Esse tipo de estudo se caracteriza por buscar preencher lacunas em teorias e reconstruir conceitos existentes, tendo em vista a discussão de seus princípios teóricos, históricos e filosóficos (Laurenti & Lopes, 2016). A pesquisa conceitual, segundo Laurenti (2012), “consiste em um processo sistemático de investigação que visa produzir, ao final, conhecimento científico mediante o exame dos conceitos das teorias psicológicas” (p. 180). Considerando as características e objetivos de uma pesquisa conceitual, este estudo foi desenvolvido em três etapas, descritas a seguir.

Caracterização das Etapas

Etapa 1: O conceito de boa vida na filosofia de Epicuro.

O objetivo desta etapa foi elucidar o conceito de boa vida na filosofia de Epicuro. Para tanto, ela foi dividida em três partes: na primeira, foi detalhado o contexto histórico da filosofia epicurista. Na segunda parte, foi especificado as características da filosofia de Epicuro. Por fim, foi identificado elementos que comporiam uma concepção de boa vida epicurista. Tais análises tiveram como base os textos de Epicuro intitulados “Carta sobre a felicidade: a Meneceu” (trans. 2002), “Carta a Heródotos” (trans. 2008a), “Carta a Pitócles” (trans. 2008b), excertos do autor denominados “Máximas principais” (Epicuro, trans. 2010) e a compilação de fragmentos intitulada “Sentenças vaticanas” (Epicuro, trans. 2014). Além disso, foi realizada uma busca nas referências elencadas por alguns comentadores da filosofia de Epicuro (Chaui, 2010; Onfray, 2008; Spinelli, 2009) a fim de identificar livros clássicos da área. Com isso, foram selecionados dois comentadores do epicurismo que foram empregados como leituras complementares: Moraes (1998), Spinelli (2009).

Etapa 2: O conceito boa vida em *Walden II*.

O propósito desta etapa foi identificar as características da boa vida em *Walden II*. Para isso, foi realizada a leitura da obra na língua vernácula a fim de selecionar capítulos que se mostrassem relevantes à temática. Essa seleção foi orientada por dois aspectos: i) pela menção às características da boa vida encontradas na Etapa 1 (e.g., saúde, prazer, felicidade); ii) pela ocorrência da expressão *boa vida* (o que aconteceu nos capítulos vinte e vinte três). Com base no material selecionado de acordo com esses critérios, foi especificada a

concepção de boa vida em *Walden II*, listando suas características e eventuais justificativas.

Etapa 3: Aproximações e distanciamentos da boa vida em Epicuro e *Walden II*.

A finalidade desta etapa foi comparar a proposta epicurista de boa vida com a de *Walden II*. Para tanto, foram identificados afinidades e distanciamentos entre Epicuro e Skinner no que diz respeito à boa vida, explicitando algumas implicações para o comportamentalismo skinneriano.

Procedimento e Análise dos Textos

Para a execução da etapa 1, as cartas de Epicuro (trans. 2002, trans. 2008a, trans. 2008b) foram analisadas a partir do Procedimento de Interpretação Conceitual de Texto (PICT) (Laurenti & Lopes, 2016). Esse procedimento tem como objetivo viabilizar uma melhor compreensão dos textos lidos, por meio da realização de quatro etapas. A primeira etapa é o levantamento dos principais conceitos do texto, que é composta por quatro passos. O primeiro passo é grifar e enumerar, no texto, os conceitos, termos, doutrinas filosóficas e psicológicas considerados importantes em termos de sua relação com a problemática de pesquisa. Já o segundo consiste em encontrar a definição de cada conceito no próprio texto. O terceiro passo é anotar os resultados, demarcando os parágrafos e páginas em que se encontram as definições. Por fim, o quarto passo é anotar os conceitos, termos, doutrinas cujas definições não foram encontradas. Para tanto, pode-se recorrer a outras fontes, do mesmo autor, ou obras especializadas, manuais didáticos, e anotar a

definição obtida, registrando o texto no qual ela foi localizada. A segunda etapa do PICT é a caracterização das teses do texto. Entende-se por tese afirmações que o autor faz a respeito de um determinado assunto (Laurenti & Lopes, 2016). O primeiro passo dessa etapa é escrever as teses tradicionais (afirmações feitas por outros autores, teorias, doutrinas, que são discutidas e criticadas pelo autor do texto). O segundo passo é redigir as críticas (problemas citados pelo autor do texto quando as teses tradicionais são adotadas). O terceiro passo é anotar as teses alternativas (teses defendidas pelo autor do texto). A terceira etapa do PICT é a elaboração de esquemas, que tem como objetivo representar, na forma de figuras ou diagramas, as relações entre teses tradicionais, crítica e teses alternativas (Laurenti & Lopes, 2016). A última etapa do procedimento consiste na redação de uma síntese interpretativa: deve-se elaborar um texto baseando-se nos esquemas da etapa anterior.

No tocante à Etapa 2 da pesquisa, durante a leitura de *Walden II* foram destacadas as discussões de conceitos elencados nas análises dos textos de Epicuro, de modo a estabelecer uma comparação sistemática entre a noção epicurista de boa vida e a proposta de *Walden II*. Os trechos dos quais participavam os conceitos – saúde, prazer, felicidade, por exemplo – foram compilados e analisados por meio de tabelas compostas por duas colunas: a primeira apresentava um breve resumo do capítulo, expondo, de forma concisa, o seu assunto; na segunda coluna foi transcrito o trecho em que o conceito apareceu. Essas tabelas e os textos resultantes da Etapa 1 foram empregados para elaboração do texto que compõe a dissertação propriamente dita.

Sistematização dos resultados

Os resultados de cada uma das etapas do método foram organizados em capítulos, de modo que cada etapa deu origem a um capítulo da dissertação. O primeiro capítulo discute a boa vida a partir de Epicuro; para isso, foram apresentadas algumas características históricas da época em que ele vivia e como elas impactaram na definição proposta por Epicuro. Além disso, o sistema filosófico epicurista (canônica, física e ética) foi detalhado tendo em vista suas implicações para a noção de boa vida. Por fim, foram abordadas as decorrências éticas e políticas da boa vida epicurista. O segundo capítulo apresenta uma discussão da boa vida em Walden II. Para a compreensão desse conceito nessa obra, foram esmiuçados tanto elementos biográficos de Skinner quanto aspectos históricos da escrita do livro. Em seguida, foram descritos, de modo sistemático, os componentes da boa vida em Walden II; a relação entre boa vida e ciência prática também foi explorada. Por último, a boa vida de Walden II foi interpelada a partir de aspectos éticos e políticos. O terceiro capítulo aborda as aproximações e distanciamentos da noção de boa vida em Walden II e no Jardim de Epicuro.

Capítulo 1 – O conceito de boa vida na filosofia de Epicuro

A boa vida tem sido tema recorrente na tradição filosófica ocidental (Comte-Sponville, 2000/2001; Cottingham, 1998/2001; Rabbås et al., 2015; Silva, 2007). Desde a Grécia antiga filósofos têm se questionado sobre o que seria uma boa vida? Quais elementos a compõem? Como atingi-la? Embora as possibilidades de respostas para essas indagações sejam inúmeras, um conceito que se destaca nessa discussão é o de felicidade, pois, não raro, diz-se que uma *boa vida* é uma *vida feliz* (Rabbås et al., 2015; Silva, 2007; Teichmann, 2011).

Uma referência constante na discussão dessa relação entre boa vida e felicidade é o pensador grego Epicuro (341-270 a.C) (Abbagnano, 1971/1998; Comte-Sponville, 2000/2001; Ferrater Mora, 1941/1971; Onfray, 2008; Scarre, 1994). Scarre (1994) destaca que uma boa vida epicurista seria uma vida feliz, o que explicita a importância do conceito de felicidade na compreensão do próprio epicurismo. Segundo Epicuro (trans. 2002), a felicidade se identifica com a saúde do corpo e a tranquilidade do espírito. Ele argumenta, ainda, que “o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (Epicuro, trans. 2002, p. 37). A felicidade assim definida parece ser, à primeira vista, simplista. Essa conclusão torna-se improcedente, contudo, quando a definição epicurista de felicidade é contextualizada histórica e filosoficamente.

As Condições Históricas do Epicurismo

A filosofia de Epicuro emergiu em um contexto de crise política e social, em que Atenas, antes centro da *pólis* grega, encontrava-se subjugada ao domínio Macedônico (Chauí, 2010; Moraes, 1998; Spinelli, 2009). Em meados

do século IV a.C, a Macedônia, governada por Filipe II, iniciou uma política de expansão que objetivava unificar a península grega, estratégia continuada por seu filho Alexandre III. Atenas, já fragilizada pelos conflitos internos e inúmeras guerras que havia se envolvido durante o século V a.C, acaba derrotada pela Macedônia na batalha de Queronésia (338 a.C).

A visão de democracia grega, anterior às invasões do Império Macedônico, considerava que, ao desempenhar o papel de cidadão, o ateniense era *emancipado* – submetia-se apenas às leis que havia criado e se ocupava com assuntos da vida cívica (Moraes, 1998). Vale ressaltar, no entanto, que o título de cidadão da *pólis* não era concedido a todos os habitantes de Atenas. Existia, nesse contexto, uma divisão social entre ricos e pobres, sendo os mais abastados aqueles que tinham efetivamente voz nos debates democráticos; mulheres, escravos e estrangeiros também eram excluídos da cidadania (Chaui, 2010).

Quando Atenas foi conquistada, os valores tradicionais da *pólis*, tais como cidadania, patriotismo e soberania, foram colocados em xeque. Spinelli (2009) destaca um acontecimento que ilustra essa ruptura: “. . . Alexandre, o dominador, exigiu dos gregos (os dominados) que o considerassem como um deus. Até então os gregos jamais haviam divinizado um homem, apenas atribuído aos mais extraordinários o *status* de sábio . . . ou de herói” (p. 94). O papel político na deliberação dos assuntos da *pólis* também foi retirado do cidadão grego, sendo-lhe foi imposto uma relação de servilidade ao imperador (Moraes, 1998). Posteriormente, a morte de Alexandre III (323 a.C) acarretou em uma nova instabilidade política – o Império que havia construído se dissolveu, uma vez que Alexandre era o fator de coesão entre as diferentes

regiões (Spinelli, 2009). Sem a sustentação política provida pela figura de Alexandre III, seus generais disputavam arduamente partes do Império Macedônico. A população padecia, não havia trabalho, nem “manobras para administrar a miséria e a pobreza generalizada” (Onfray, 2008, p. 175).

Esse conturbado período da invasão de Atenas marca o surgimento de um novo capítulo na história da filosofia clássica grega: o helenismo (Chaui, 2010; Spinelli, 2009). Destacam-se três sistemas filosóficos predominantes nessa época³: ceticismo, epicurismo e estoicismo (Chaui 2010). Apesar dessa diversidade de pensamentos, Chaui (2010) indica algumas características comuns a essas correntes filosóficas que permitem identificá-las como parte de uma filosofia helenística, dentre elas: a) oposição a concepções platônico-aristotélica, tais como o idealismo e imaterialismo; b) divisão da filosofia em três partes inter-relacionadas: “a lógica (estudo do raciocínio e do discurso racional), a física (estudo da Natureza e de todas as suas manifestações) e a ética (estudo da natureza humana e da vida reta e feliz)” (p. 15); c) ênfase da *ética* em relação às demais partes. Esse destaque acarretou na ideia de sabedoria *prática*, em substituição ao conhecimento contemplativo *teórico*: “*sophía* [passou a ser vista] menos como *theoría* e muito mais como sabedoria prática, *phrónesi*” (Chaui, 2010, p. 16).

É possível identificar, também, uma mudança nos valores da época em decorrência das transformações políticas e sociais. Se antes da invasão de Atenas predominavam virtudes relacionadas à vida cívica, no helenismo há a emergência de virtudes da “vida privada”, tais como autonomia,

³ É importante ressaltar que o helenismo não se restringiu a Grécia; houve, também, uma fase romana representada por Marco Aurélio, Lucrecio, Cícero, Sêneca (Chaui, 2010).

autossuficiência, *ataraxía* (ausência de perturbações) e felicidade (Chaui, 2010). Nas palavras de Spinelli (2009):

. . . Não havendo uma ordem externa rigorosa, vinculada a ideias de glória e de prosperidade, restava ao homem grego prover a si mesmo da lei: instituir a partir de si, e na relação planejada com os demais, uma espécie de contrato em favor de outra ordem. (p. 95)

Em conformidade com as características do helenismo, Epicuro edificou seu sistema filosófico em três partes inter-relacionadas: a) canônica (exame dos *cânones*, ou seja, dos critérios de verdade ou falsidade); b) física (estudo dos fenômenos naturais e dos elementos que compõem as coisas físicas); c) ética (investigação dos princípios que norteiam a ação em prol de uma vida feliz). É por meio do exame desses três segmentos que é possível compreender a noção de felicidade como saúde do corpo e tranquilidade do espírito; bem como acompanhar de que maneira Epicuro construiu uma definição de boa vida que envolvesse o prazer em um cenário de insegurança econômica e instabilidade política.

O Sistema Filosófico de Epicuro

Canônica

A epistemologia epicurista (canônica) discute quais são os princípios do conhecimento e como ele é construído. Segundo Asmis (2008), grande parte da canônica consiste em demonstrar como os sentidos⁴ são utilizados para

⁴ Asmis (2008) discute os limites e as implicações de uma definição empirista da canônica epicurista. A autora se debruça sobre a controvérsia entre os que defendem que Epicuro adotou a observação empírica como o “único meio para a determinação da veracidade ou falsidade da crença” (p. 261); e aqueles que, ao contrário, argumentam que Epicuro não se restringia às observações empíricas na proposição de sua teoria. Além disso, Spinelli (2013) discute a polissemia de interpretações da canônica epicurista dentre os comentadores de

aferir a veracidade ou falsidade das coisas. É importante destacar que, como teoria do conhecimento, a canônica tem um objetivo instrumental, ou seja, é um saber que busca “*qualificar a nossa humana capacidade de distinguir o que é certo ou o que é errado (o verdadeiro do falso)*” (Spinelli, 2013, p. 67). Sendo assim, Epicuro não pretendeu estabelecer os fundamentos de um raciocínio formal ou elaborar um sistema lógico. Spinelli (2013) sintetiza esse ponto:

A questão primordial da canônica epicurista não consistiria, pois, em investigar o ser das coisas em sua realidade própria, mas, sim, em explicitar o *ser* epicurista em sua especificidade conveniente: primeiro, na relação do sujeito consigo mesmo, a fim de poder obedecer, sem excesso, a própria natureza; segundo, na sua relação do sujeito com as coisas, a fim de poder interpretar, mediante conhecimento de causa e com senso de realidade, a *totalidade* complexa e variável dos fenômenos (por si só inesgotáveis na multiplicidade de significados que podem acolher). (p. 65)

No contexto dessa discussão, Epicuro (trans. 2008a) elege as sensações, os sentimentos e as apreensões imediatas como fontes de veracidade do conhecimento, porque é por meio da experiência sensível que se daria a relação do sujeito com o mundo. Nesse aspecto, os sentidos – e as sensações derivadas deles – atestam existência dos corpos e são a base da razão quando se quer inferir o desconhecido (Epicuro, trans. 2008a). De acordo com Epicuro (trans. 2008a), uma opinião é verdadeira se os indícios dos sentidos a confirmarem ou não a contradizerem, assim como uma opinião é falsa caso não haja evidências dos sentidos ou se elas a contradizem. Já os

filosofia. Tais nuances interpretativas fogem ao escopo deste trabalho e, por esse motivo, não serão exploradas aqui.

sentimentos podem ser distinguidos em dois tipos: prazer e sofrimento. O prazer é o bem primeiro e inerente ao ser humano; é aquilo a que usualmente se tende conforme a natureza humana. Já o sofrimento é um mal – contrário à natureza – que habitualmente se evita (Laêrtios, trans. 2008). Assim, os sentimentos são critérios para distinguir o que afeta as pessoas.

O materialismo⁵ do epicurismo é explicitado pelos preceitos da canônica e da física. Nessa perspectiva, a alma tem *existência material* – ela é constituída por partículas (átomos) que estão dispersas por todo o organismo. A materialidade da alma é evidenciada pelos sentimentos e “por tudo aquilo cuja perda causa a morte” (Epicuro, trans. 2008a, p. 298). A alma é, juntamente com o corpo, condição para a sensibilidade e percepção das sensações. Assim, os cuidados da alma e do corpo são identificados: “[no epicurismo] a saúde da alma correspondia à do corpo e vice-versa” (Spinelli, 2009, p. 110).

Na medida em que a canônica indica os parâmetros para julgar a veracidade ou falsidade das coisas, ela é indispensável para a consolidação de uma boa vida, pois o conhecimento desses cânones aplaca perturbações desnecessárias decorrentes de falsas opiniões sobre o mundo. O medo que se tem da morte, por exemplo, é derivado de uma falsa opinião que considera o morrer como uma tragédia. No entanto, ao compreender a morte como desintegração da alma – por conseguinte, como perda da sensibilidade – o sábio torna-se indiferente à morte. Epicuro (trans. 2010) resume esse ponto, afirmando que: “a morte nada é para nós. Com efeito, aquilo que está decomposto é insensível, e a insensibilidade é nada para nós” (p. 14).

⁵ O materialismo é um dos aspectos que caracteriza o epicurismo como uma filosofia anti-platônica, pois, ao contrário Platão (427-347 a.C), Epicuro rejeitou o dualismo de mundos e as explicações transcendentais. Como uma filosofia materialista, o epicurismo finca o conhecimento no plano da imanência – terreno e corpóreo.

Física

Para Epicuro (trans. 2010), o estudo da natureza, suprime os temores decorrentes do desconhecimento das características do Cosmo e impede a sujeição às explicações mitológicas. Então, assim como a canônica, a física não tem um fim em si mesma, sua finalidade não é a pura erudição. O conhecimento da natureza justifica-se pela *ataraxia* que dele provém: “se nunca estivéssemos perturbados pelo temor dos fenômenos celestes e da morte, imaginando que esta pudesse afetar-nos, e se não desconhecêssemos os limites próprios às dores e aos desejos, *não teríamos necessidade de estudar a natureza*” (p. 29, grifos adicionados).

A física epicurista reitera a materialidade de sua filosofia. Nesse sentido, Epicuro (trans. 2008a) alega que “o todo é constituído de corpos e vazio” (p. 292). Os corpos são compostos por partículas indivisíveis (átomos) – eles permanecem intactos quando há a dissolução de agrupamentos. O vazio abriga e possibilita o movimento dos corpos, mas, ele não influencia na movimentação dos corpos. De acordo com Epicuro (trans. 2008a), os átomos estão em movimento contínuo por toda eternidade e, por isso, eles podem se agrupar de várias maneiras por meio de deslocamentos, acréscimos ou subtrações.

Haveria, para Epicuro, três tipos de movimentos dos átomos no vácuo: “[o primeiro é a] *queda em linha reta*; o outro consiste em que o átomo se *desvia da linha reta*; e o terceiro é o posto *pela repulsão dos muitos átomos*” (Marx, 1843/2018, p. 71). Partindo dessa lógica dos movimentos, Epicuro (trans. 2008a) explica a existência e formação do mundo como um aglomerado

de átomos circunscritos no universo. De acordo com o filósofo, é possível assumir a existência de infinitos mundos, pois o número de átomos presente no cosmo também é infinito. Nessa acepção, os átomos que constituem um mundo “não foram todos consumidos na formação de um mundo só, nem de um número limitado de mundos, nem de quantos mundos sejam semelhantes a este ou diferentes deste . . . [portanto] nada impede que se admita um número infinito de mundos” (Epicuro, trans. 2008a, p. 293).

Epicuro (trans. 2008b) argumenta que os fenômenos da natureza não deveriam ser elucidados por “axiomas vãos e leis arbitrarias” (p. 303), pelo contrário, uma explicação plausível é construída a partir da *observação* desses fenômenos – esse aspecto enfatiza a inter-relação entre a física e a canônica epicurista. Nesse sentido, Epicuro (trans. 2008b) defende o “método das explicações múltiplas” (p. 305), no qual se admite de antemão a possibilidade de diferentes causas. Esse posicionamento evitaria os conflitos de assumir uma explicação e rejeitar outra que também é compatível com a observação dos fenômenos. Epicuro (trans. 2008b) conclui que ao pressupor uma única explicação “afastamo-nos obviamente de todo o estudo da natureza e caímos no mito” (p. 303).

Epicuro destitui os deuses da função criadora das coisas, bem como os exime da responsabilidade pelos acontecimentos na vida dos mortais. Isso porque essas atribuições seriam incompatíveis com a imortalidade e bem-aventurança dos deuses que são plenamente felizes. Assim, Epicuro desmistifica a ideia da existência de deuses punidores ou benevolentes e, por conseguinte, liberta as pessoas da mercê das vontades divinas. A explicação da dinâmica dos fenômenos celestes ilustra esse ponto:

. . . a regularidade das órbitas dos astros deve ser entendida de maneira idêntica à da ocorrência de alguns fenômenos terrestre comuns; em nenhum caso deve adotar-se para uma explicação desse gênero a natureza divina; ao contrário, compre-nos conservá-la livre de qualquer tarefa e em perfeita bem-aventurança. (Epicuro, trans. 2008b, p. 305)

Epicuro argumenta que as coisas acontecem: i) por necessidade, que é incoercível; ii) por acaso, que é instável; ou iii) por vontade que é livre. A necessidade incoercível defendida por Epicuro diz respeito aos aspectos elucidados pela física – natureza das coisas que simplesmente são. Contudo, no campo da ética essa necessidade incoercível não se mantém, pelo contrário, para o epicurismo “não há necessidade de viver na necessidade . . . Em toda parte, há caminhos abertos para a liberdade, que são muitos, curtos, fáceis” (Marx, 1843/2018, p. 49). Embora haja uma relação entre a física e a ética epicurista não é possível reduzir uma à outra – a sujeição à necessidade no campo da ética não é obrigatória (Moraes, 1998). Desse modo, outro elemento que compromete uma boa vida é a crença em um destino inexorável no campo das ações humanas, pois, acreditar em um destino inevitável é erradicar a possibilidade de mudanças (Epicuro, trans. 2002).

Ética

A ética epicurista investiga o que se deve escolher ou rejeitar para manter a serenidade do espírito e a saúde do corpo. Nesse aspecto, ela se ocupa de máximas relativas ao bem viver – examina quais elementos constituem uma boa vida e quais condutas humanas conduzem à felicidade. Assim, embora a ética seja o eixo principal do sistema epicurista, ela seria

impraticável sem o estudo dos cânones e da natureza (Chaui, 2010). Como afirmado alhures, o prazer e a dor são critérios para o conhecimento; mas, mais do que isso, Epicuro também os adota como critérios *éticos*.

O prazer é, para Epicuro, “o bem primeiro e inerente ao ser humano” (Epicuro, trans. 2002, p. 37). Contudo, mesmo que ele seja um *bem*, não se escolhe todo e qualquer prazer. É necessário ponderar as consequências da escolha desse prazer. Há situações em que é preferível evitá-lo; quando, por exemplo, dele advém consequências desagradáveis. Nessa circunstância, aquilo que gera certos prazeres se *torna* um mal, porque acarreta em sofrimentos posteriores maiores. Simultaneamente, Epicuro (trans. 2002) ressalta que, em certas ocasiões, considera-se “muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo” (p. 39). Sendo assim, esse cálculo hedonista requer a análise da dor presente em relação ao prazer potencial, há, então, uma “discriminação entre presente e futuro” (Asmis, 2004, p. 144).

Epicuro distingue dois tipos de prazer: o estático (*katastematic*) e o cinético (*kinetic*) (Asmis, 2004; Diano, 1967; Woolf, 2009). O primeiro se refere à ausência de dor; já o segundo consiste na variação de estímulos prazerosos que se diversificam na percepção (Diano, 1967). Considerando essa diferença, Asmis (2004) argumenta que o prazer aspirado pelo epicurismo é o prazer estático – derivado da ausência de dor. Nesse aspecto, o limite do prazer é a supressão daquilo que produz dor, pois, uma vez eliminado o sofrimento da carência, o prazer não aumenta – ele apenas se diversifica (Epicuro, trans. 2010). Desse modo, o prazer como fim último da vida feliz não se refere ao

prazer decorrente de excessos e luxos, mas, ao prazer da ausência de sofrimentos físicos e perturbações do espírito (Epicuro, trans. 2002).

No contexto dessa discussão, Epicuro (trans. 2002) distingue os tipos de desejos entre duas categorias: naturais e inúteis. Entre os desejos naturais, alguns são necessários e outros não. Os desejos naturais necessários são aqueles que se não satisfeitos levam ao padecimento do corpo – por exemplo, comer quando se tem fome, beber quando se tem sede. Já os desejos naturais não necessários são aqueles que “quando permanecem insatisfeitos não provocam padecimento, mas suscitam forte tensão, são produto de uma vã opinião, e quando não se dissipam não é por causa de sua natureza própria, mas da futilidade humana” (Epicuro, trans. 2010, p. 48). Por exemplo, o desejo por comidas elaboradas ou bebidas refinadas, embora natural, não é necessário, ele apenas diversifica o prazer (Moraes, 2010). Por fim, os desejos inúteis são os desejos não naturais e não necessários. Além de não removerem os sofrimentos do corpo, esses desejos geram perturbações do espírito, pois, são difíceis de conseguir e de manter. Por exemplo, o desejo por fortuna, honrarias e títulos (Epicuro, trans. 2002).

Há, então, um paralelo entre os prazeres cinéticos, de um lado, e os desejos inúteis e naturais não necessários, de outro; esses tipos de desejo apenas diversificam o prazer e, como tais, não conduzem à verdadeira felicidade (podendo, inclusive, ser incompatível com ela). Segundo Epicuro (trans. 2002), o conhecimento das variedades de desejos possibilita o direcionamento das escolhas, visando à felicidade. É preciso, então, ponderar: “o que acontecerá comigo se eu atingir aquilo que o desejo persegue e o que acontecerá se não atingir?” (Epicuro, trans. 2014, p. 66). A boa vida epicurista

é composta por um prazer que é *vivido continuamente* – que não desorienta nem subjuga o ser humano – e é resultado da realização de desejos naturais e necessários. Nas palavras de Comte-Sponville (1995/1997): “. . . trata-se de desfrutar o mais possível, o melhor possível, mas por uma intensificação da sensação ou da consciência que se tem desse desfrutar, e não pela multiplicação indefinida de seus objetos” (p. 47). Além disso, é importante destacar que a noção de boa vida epicurista não se iguala a ausência de adversidades. Como discutido anteriormente, Epicuro propõe um equilíbrio entre prazeres e desprazeres, tendo em vista as consequências de sua escolha ou recusa.

A Filosofia e o Cultivo das Virtudes

No epicurismo, o exercício da filosofia consistia na identificação e busca dos elementos que comporiam o bem viver, em outras palavras, filosofar era *aprender a viver bem* – a ser feliz – apenas com o necessário; sem, no entanto, abdicar do prazer (Spinelli, 2009). Com isso, Epicuro (trans. 2002) reitera o protagonismo da ética, argumentando que ninguém é muito novo ou velho demais para se dedicar à filosofia, pois defender isso seria dizer que “ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz” (Epicuro, trans. 2002, p. 21). Consequentemente, a filosofia epicurista volta-se para a vida no presente, pois, uma vez reconhecida a mortalidade humana, é mais importante *viver* do que gastar a vida se *preparando* para vida. Nas palavras do filósofo: “nascemos só uma vez, não é possível nascer duas vezes . . . Tu, porém, que não és de amanhã, postergas tua alegria; mas a vida se desperdiça com a demora e cada um de nós morre envolvidos em seus afazeres” (Epicuro, trans. 2014, p. 23).

Contudo, isso não significa um apelo para o descomedimento e excessos, pelo contrário, o desfrute da vida presente requer o prazer autárquico referido por Epicuro. Em consonância com esses elementos, a filosofia epicurista não é um exercício especulativo ou contemplativo, ela é uma “sabedoria teórica que quer se consolidar em ato” (Spinelli, 2009, p. 129). Por essa razão, Epicuro alega que “não se deve simular filosofar, mas filosofar efetivamente; pois não precisamos parecer saudáveis, mas ter saúde verdadeira” (Epicuro, trans. 2014, p. 51).

O cultivo das virtudes é primordial para a boa vida epicurista, pois, elas estão diretamente relacionadas à felicidade, que, por sua vez, é inseparável delas. Nas palavras de Epicuro (trans. 2010): “é impossível viver prazerosamente sem viver prudentemente, belamente e justamente, nem viver prudentemente, belamente e justamente sem viver prazerosamente” (p. 21). Epicuro (trans. 2002) elege a prudência como a virtude mais importante, pois dela se originam as demais. Assim, uma pessoa, mesmo sendo correta e justa, não pode viver feliz se não vive prudentemente. A prudência é um pré-requisito para o desfrute dos prazeres, ela que “escolhe (pela ‘comparação e pelo exame das vantagens e desvantagens’) os desejos que convém satisfazer e os meios para satisfazê-los” (Comte-Sponville, 1995/1997, p. 40).

A beleza não tem um valor em si mesma, ela é defensável à medida que abrande os sofrimentos da alma, ou, gera prazeres. Desse modo, o epicurismo propõe uma função pragmática e útil à estética (Onfray, 2008). De acordo com Epicuro (trans. 2010), uma pessoa “justa” desfruta da serenidade, ao passo que a injusta está sempre perturbada com a possibilidade de ter seus atos descobertos. A concepção de justiça epicurista é elucidada como um acordo

firmado no campo das “relações recíprocas, quaisquer que sejam seu âmbito e as condições dos tempos, uma espécie de pacto a fim de não prejudicar nem ser prejudicado” (Epicuro, trans. 2010, p. 55). A justiça epicurista se vale do critério de utilidade para analisar a validade dos acordos estabelecidos. Epicuro (trans. 2010) exemplifica:

. . . E quando, em consequência de uma mudança das circunstâncias, as leis tidas por justas não se mostrarem mais úteis, elas não deixarão de ter sido justas no momento em que ofereciam utilidade às relações recíprocas entre os cidadãos da mesma comunidade. Deixaram posteriormente de ser justas por não mais serem úteis. (p. 59)

A justiça epicurista não é atemporal e imutável, ela considera as particularidades de cada caso, tendo em vista a máxima de não prejudicar nem ser prejudicado – há, assim, a possibilidade de alterar leis estabelecidas caso deixem de ser úteis para a sociedade (Roskam, 2020).

O Jardim de Epicuro: da Ética à Política?

Como mencionado alhures, Epicuro viveu em um cenário político e social marcado por diferentes conflitos decorrentes da dominação do Império Macedônico. O cidadão grego já não encontrava sua razão de ser no âmbito da *pólis*, uma vez que ela, como um espaço deliberativo e construtivo de leis e assuntos públicos, não existia mais. Então, restava aos gregos uma saída: “para além da maestria e do rigor da lei, era necessário que cada um buscasse em si mesmo a liberdade que o ‘civilizasse’ por dentro, e não por fora, que promovesse a *autárkeia*, a autossuficiência e a autonomia” (Spinelli, 2009, p. 95). Nesse contexto, Epicuro elaborou uma filosofia da felicidade que buscava

ensinar como seria possível viver uma boa vida, com prazer e autonomia, em uma conjectura adversa. Spinelli (2009) resume o ponto:

Era urgente, pois, trazer a si mesmo, o homem grego – em particular os atacados pela pobreza, esfolados pela própria realidade e pelas circunstâncias –, para dentro de si mesmo, e não de outra coisa. Fazia-se necessário mudar de dentro para fora, e não de fora para dentro; no entanto, o dentro (a alma, a idealidade do ser) e o fora (a corporeidade, a empiria do ser) deveriam compor uma mesma e única realidade. (p. 97)

Spinelli (2009) argumenta que a *práxis* filosófica de Epicuro é vinculada à figura de Sócrates, pois foi a partir dele que a noção de *filósofo* obteve um novo sentido. A educação filosófica, para Sócrates, correspondia ao desenvolvimento do exercício do pensar. Com isso, Sócrates enfatizou o papel de cada ser humano no processo de investigação de si mesmo – por conseguinte, na atividade filosófica – uma vez que ele só poderia ser realizado pela própria pessoa (Spinelli, 2009). Em vista disso, Sócrates elegeu o “*cuidado de si* como prioritário a qualquer outro tipo de cuidado” (Spinelli, 2011, p. 17) – posicionamento que Epicuro também adotou em sua filosofia.

A *autarkéia* como cuidado de si epicurista se refere à autonomia e à autossuficiência – ela é a “independência para existir, agir e julgar” (Chauí, 2010, p. 345). Nesse sentido, a *autarkéia* só é possível mediante o conhecimento da natureza – do mundo e de si. Por isso, ela reafirma a emancipação das pessoas perante os deuses, bem como aplaca o medo de viver à mercê de seus desígnios, porque não é mais necessário esperar dos

deuses algo que se pode conseguir por si mesmo. Assim, Epicuro (trans. 2014) conclui: “liberdade, da independência o melhor fruto” (p. 70).

Além disso, o cuidado de si (*autarkéia*) é aprender a *bastar a si mesmo* em vista de não ser um ônus para os outros (Spinelli, 2010). Assim, ele é *requisito* para as relações de amizade, pois, possibilita que diferentes pessoas se unam por um benefício recíproco como o prazer da convivência ou a partilha de ideais comuns; e não mais por relações de subserviência e dependência. Consequentemente, o cuidado de si não implica em egoísmo ou individualismo, como Spinelli (2010) pondera:

. . . o egoísta é um indivíduo que vê, no outro, o *visage* de seu próprio umbigo, a ponto de tomar por “egoísta” o seu colega, amigo, esposa ou parceiro que, por se dedicar em reger a própria vida, não ocupa prioritariamente em gerenciar a vida dele, a cultuá-lo, tutelá-lo, a fazer tudo o que ele gostaria que se fizesse por ele. (p. 126)

Pode-se afirmar, então, que o cuidado de si é a antítese do egoísmo, pois ele requer uma ação (um cuidado) do próprio indivíduo em relação a sua vida, ao passo que o egoísta delega os encargos aos outros. Ao adotar a *autarkéia* como o cuidado *primeiro*, Epicuro considera que nas relações interpessoais a *autárkeia* antecede a *philia*. Do mesmo modo que, em referência ao coletivo, Epicuro considera que a *autárkeia* (autossuficiência, independência e o cuidado de si) se antepõe ao “*pensamento comum* que rege e legitima a ordem da *pólis*” (Spinelli, 2010, p. 126). Dessa forma, há primazia do cuidado de si frente às reivindicações de totalidade das leis que regulamentavam a vida na *pólis*.

A primazia do cuidado de si é o que inspira a fundação do Jardim. Nesse contexto, Epicuro propõe um afastamento da *pólis* e da vida política tal como estava estruturada, o que, de acordo com Spinelli (2009), não significava uma simples fuga dos assuntos da vida pública, mas, uma escolha pelo não engajamento. Isso porque engajar-se na política “significava abrir mão da própria *autonomia (autarkéia)*” (Spinelli, 2009, p. 158) e submeter-se aos desejos não naturais e não necessários, como o desejo pelo poder e riqueza. Em suma, escolher a política era escolher a infelicidade. Spinelli (2009) ressalta, ainda, que com seu projeto filosófico, Epicuro não pretendia: “restabelecer para Atenas a liberdade e autonomia perdidas, lutar no fronte político. Ele se apresentou como um filósofo, não como um guerreiro” (p. 96). Em vista disso, Epicuro adotou a máxima *viva escondido (látthe biôsas)*: “. . . alertados de que a pólis não era por si só educadora, foram então levados a pensar (ao modo de uma *micropólis*, e na forma de uma Escola) uma *comunidade* de indivíduos com esta função” (Spinelli, 2009, p. 106).

Epicuro concretizou essa máxima com a criação de sua escola. O Jardim era localizado na periferia de Atenas – distante da ágora e núcleo da *pólis* (Onfray, 2008). Com isso, o Jardim buscava a segurança plena, que não pode ser alcançada por meio da riqueza ou poder, mas, pela vida longe das multidões (Epicuro, trans. 2010). Mais do que uma escola, o Jardim era uma comunidade de amigos na qual seus membros viviam sua filosofia (aprender a viver bem, a ser feliz) – ele era o espaço da *filosofia prática* (Chauí, 2010; Spinelli, 2009). Habituar-se à simplicidade, nesse aspecto, é primordial para o epicurismo, pois, isso elimina as perturbações provocadas pela falta dos luxos. Nas palavras de Epicuro (trans. 2002): “não tendo que ir em busca de algo que

lhe falta, nem procurar outra coisa a não ser o bem da alma e do corpo, estará satisfeito” (p. 37). Ainda, o sábio opta pela qualidade em detrimento da quantidade, por exemplo, ele escolhe a comida mais *saborosa* e não a mais abundante (Epicuro, trans. 2002).

Coerentes com sua filosofia, os habitantes do Jardim viviam uma vida frugal, cultivam suas hortas e lavouras, realizavam trabalhos manuais – tarefas domésticas, preparo da terra e plantio dos alimentos (Spinelli, 2009). Além disso, os integrantes da escola se capacitavam intelectualmente. É importante destacar que o Jardim era aberto a todas as pessoas que se dispusessem a participar. Conviviam, com isonomia de direitos, homens e mulheres, jovens e velhos, atenienses, escravos e estrangeiros (Spinelli, 2009). Em vista disso, o Jardim foi alvo de intensa difamação por parte de representantes de outras escolas filosóficas – não apenas de filósofos contemporâneos a Epicuro como também ao longo dos séculos (Onfray, 2010). Como indica Brown (2009), nessa abertura do Jardim reside um “potencial de cosmopolitismo”, uma vez que não havia restrições de nacionalidade, gênero ou com base no *status* de cidadão.

A retirada da vida pública (*látthe biôsas*) não implicava, portanto, na solidão (Spinelli, 2009). Pelo contrário, no Jardim era possível viver em uma comunidade de amigos. Diano (1967) argumenta que o Jardim foi a primeira “Sociedade de Amigos” na história do Ocidente, pois, pela primeira vez, o princípio que unia os membros de um grupo era a *amizade* – não mais razões religiosas ou políticas. Sendo assim, “essa palavra [amigo] . . . designa um conceito completamente diferente . . . ela expressa uma relação ética e um comportamento escolhido livremente” (Diano, 1967, p. 173) pelos membros

dessa sociedade que se reconhecem como iguais em sua condição de humanidade.

Para Epicuro (trans. 2010), a amizade é um componente necessário para uma boa vida, uma vez que ela garante a tranquilidade do espírito por trazer a segurança de relações recíprocas bem como promove o prazer do convívio. Ela é a riqueza mais importante proporcionada pela sabedoria em vista de uma vida feliz (Epicuro, trans. 2010). A amizade é um bem buscado por si mesmo, mas origina-se de seus benefícios (Epicuro, trans. 2014). No entanto, esse benefício é *recíproco* e não pode ser apartado da lógica de proporcionalidade da justiça epicurista, na qual se visa não prejudicar nem ser prejudicado. A amizade é, assim, uma relação de cuidado e partilha – união entre pessoas das quais se *quer* viver próximo. Dessa forma, Spinelli (2011) alega que se tratava “de levar ao outro um *eu* bem cuidado, e essa foi a grande razão pela qual a amizade se vinculou ao amor” (p. 15) – sem provocar aflições no outro. Além disso, a amizade é algo para ser desfrutada no *presente*, exerce-se a simpatia para com os amigos no viver diário (Epicuro, trans. 2014).

Como discutido anteriormente, Epicuro adota a *autarkéia* como o cuidado primeiro a ser realizado, por isso aconselha: “liberemos a nós mesmos da prisão dos assuntos cotidianos e públicos” (Epicuro, trans. 2010, p. 55). Além da burocracia dos assuntos cívicos gerar perturbações desnecessárias a uma vida feliz, as estratégias de governo da *pólis* normalmente se valiam da ignorância e temores do povo (Spinelli, 2009). Passando a palavra a Spinelli (2009):

O indivíduo, naquela ocasião, assim como hoje, que se deixava conduzir pelos ditames do Estado era visto (aos olhos do *status quo* e da

aristocracia) como alguém dotado de espírito público e, sobretudo, esclarecido (iluminado); para Epicuro, esse mesmo indivíduo era vítima da subjugação e, ademais, um ímpio: alguém (não esclarecido) que se portava exatamente do modo como os deuses deplorariam num humano: um ser dotado de razão e autonomia (de *autárkeia*) que se deixa subjugar por *outro* que não por *si mesmo*. (p. 171)

Em vista disso, pode-se afirmar que Epicuro se afastava de uma noção política restrita à vida na *pólis*. No entanto, isso não quer dizer que Epicuro não abordou a questão política (Brown, 2009; Hadot, 1995/2004; Marx, 1843/2018; Roskam, 2020; Spinelli, 2009, 2011). Brown (2009) argumenta, por exemplo, que o Jardim estabelecia sua própria comunidade “não-tradicional” sem a presença de instituições políticas, porque, naquele contexto, elas estavam corrompidas. Marx (1843/2018) indica que no Jardim as relações sociais eram regidas pelo princípio da amizade e por uma noção de “contrato”. Esse “contrato” era firmado sob os pressupostos da *autárkeia* de cada pessoa e da proporcionalidade na justiça epicurista. Além disso, o Jardim era um espaço em que as pessoas, por partilharem de valores e metas semelhantes, poderiam “crescer juntas por meio do estudo compartilhado da filosofia” (Christensen, 2020, p. 302). Portanto, o Jardim era uma comunidade de amigos na qual se buscava viver com autonomia e prazer uma vida feliz; explicitando, assim, a relação entre a felicidade pessoal e o bem comunal.

Considerando os aspectos discutidos ao longo do capítulo, é possível concluir que a boa vida epicurista é uma vida que contempla um *filosofar prático*. Esse “exercício filosófico” permite eliminar temores infundados como o medo da morte, configurando-se como uma filosofia da vida presente, que,

como tal, não é uma preparação para a morte *à la* Platão. Além disso, a *práxis* filosófica epicurista está voltada para ações que produzam prazeres que permitam uma *felicidade duradoura*, o que significa ausência de sofrimentos físicos (*aponia*) e tranquilidade do espírito (*ataraxia*). Desse modo, Epicuro não defende uma busca irrestrita dos prazeres; pelo contrário, ele enfatiza a necessidade do cultivo de virtudes como autossuficiência (*autárkeia*) e prudência para a obtenção de um prazer frugal – que não comprometa a saúde do corpo nem ocasione perturbações do espírito. Nesse contexto, Epicuro propõe um cálculo dos prazeres no qual pondera-se as consequências a longo prazo da escolha de um prazer.

Por fim, a boa vida epicurista se concretiza *fora* da vida na *pólis* e dos assuntos governamentais, pois a participação na política tradicional comprometeria a tranquilidade do espírito – por conseguinte, a felicidade. Isso porque a política tradicional era, segundo Epicuro, permeada por desejos inúteis (reconhecimento pessoal, influência, homenagens, *status*) que geram ansiedades e preocupações desnecessárias – as pessoas viveriam assombradas pela possibilidade de perder o prestígio de seus pares (Christensen, 2020; Roskam, 2020). Por isso, a boa vida deveria ser vivida *entre* amigos e amigas; pois, além de viabilizar a segurança de relações recíprocas e justas, a amizade propicia o prazer do convívio, sem o qual não há felicidade.

Capítulo 2 - A boa vida em *Walden II*

A noção de boa vida aparece pela primeira vez na obra de Skinner em *Walden II*, um romance utópico escrito em meados de 1945 e publicado três anos depois. A natureza literária da obra se contrapõe a maioria das produções anteriores e posteriores de Skinner – livros e textos majoritariamente acadêmicos. Essa distinção poderia colocar em xeque a relevância da noção de boa vida apresentada no livro, sobretudo em relação à sua viabilidade em um estudo acadêmico. No entanto, o caráter especulativo e imaginativo de *Walden II* é justamente o que parece tornar o livro relevante para o debate da boa vida. Segundo Skinner (1980), textos de ficção científica se assemelham ao processo de construção de hipóteses científicas ou descrevem propostas a serem executadas, em seus termos: “na sua forma extrema é um *brainstorming* – propostas não limitadas por nenhum medo absurdo ou possível fracasso. . . *Walden II* se encontra entre ficção e ficção que se torna realidade. Partes dele se tornou realidade. Mais ainda se tornará” (Skinner, 1980, p. 94). Assim, a despeito de ser uma ficção, ao detalhar o papel da ciência do comportamento na consolidação da boa vida, *Walden II* antecipou pontos do que viria a ser o campo da análise aplicada do comportamento (Skinner, 1989). Além disso, *Walden II* foi frequentemente referenciado em outras publicações de Skinner (1961, 1969, 1978, 1979, 1980, 1987, 1989), demonstrando a permanência do das ideias colocadas no livro ao longo de sua carreira.

O contexto no qual *Walden II* foi escrito é um aspecto importante para a compreensão da noção de boa vida apresentada no livro. De acordo com Skinner (1978), alguns elementos de sua vida pessoal o motivaram na escrita do romance: ele e a família estavam se mudando para outra cidade; sua filha

mais velha iniciava o ensino fundamental – suscitando ponderações sobre a educação e o processo de ensino; ele também presenciava as mulheres de seu convívio lutando para se libertar das tarefas domésticas. *Walden II* pode ser lido como uma proposta de resolver esses problemas por meio de tecnologias desenvolvidas com base em uma ciência do comportamento. Essa leitura ganha força na medida em que o livro percorre exatamente os contextos descritos por Skinner como motivos para a elaboração do livro, propondo tecnologias aplicadas ao trabalho produtivo, aos afazeres domésticos, ao sistema educacional, à criação dos filhos (Skinner, 1948/2005).

No entanto, outras variáveis também influenciaram *Walden II*. Em sua autobiografia, Skinner (1979) relata a importância de uma conversa que teve com uma amiga, Hilda Butler, na idealização do livro. Na ocasião, Skinner se questionava sobre como seria a vida dos jovens com o fim da Segunda Guerra. Isso ensejou reflexões a respeito do modo de vida vigente na sociedade estadunidense e sobre alternativas a ele, pois Skinner (1979) parecia encarar com pesar a possibilidade de os jovens *apenas* retornarem à “velha marcha do *American life*” (p. 292) – conseguir um emprego, casar, ter filhos e filhas, comprar uma casa. Respondendo à pergunta de Hilda sobre o que os jovens deveriam fazer ao invés disso, Skinner (1979) teria dito:

Eles deveriam *experimentar*; eles deveriam explorar *novas formas de vida*, como as pessoas fizeram nas comunidades do século XIX . . . Eles poderiam construir uma cultura que se aproximasse mais da satisfação das necessidades humanas do que o modo de vida americano. (pp. 292-293, grifos adicionados)

Hilda sugere, então, que Skinner escrevesse sobre esse outro mundo possível, uma vez que a sociedade existente não parecia oferecer condições satisfatórias para o florescer da felicidade e da boa vida. Assim nasceu *Walden II*, como uma proposta de um mundo diferente daquele vivido cotidianamente por Skinner, que incluía o *American way of life*. Isso indica que haviam variáveis culturais mais amplas que estavam entre as fontes do controle do comportamento de Skinner de escrever *Walden II*. Como ele próprio lembrou quarenta anos depois: “a guerra estava chegando ao fim; muitas pessoas estariam reconstruindo um modo de vida. Por que não o tornar melhor com o auxílio de uma ciência do comportamento?” (Skinner, 1989, pp. 132-133). A compreensão desse contexto exige uma análise mais detalhada.

Condições Históricas da Escrita de *Walden II*

A Segunda Guerra impactou a sociedade como um todo, incluindo a comunidade científica, que, em diferentes campos do conhecimento, modificou suas agendas de pesquisas. Na psicologia, por exemplo, priorizou-se a produção de “conhecimentos aplicáveis” – seja no treinamento de soldados, seja na elaboração de novas tecnologias. Segundo Wiklander (1996), os psicólogos experimentais que não trabalhavam com questões aplicadas passaram a se dedicar a projetos importantes para uma sociedade envolvida em conflitos bélicos. Skinner foi um desses psicólogos que alterou suas metas científicas em decorrência da circunstância política da época (Capshew, 1993).

Antes da Segunda Guerra, Skinner vinha se dedicando majoritariamente a estudos experimentais básicos que culminaram na publicação de seu primeiro livro, *The behavior of organisms: An experimental analysis*. Nessa

obra, Skinner (1938) apresentou os resultados de experimentos realizados com animais não-humanos sobre processos comportamentais básicos, evitando especular possíveis extensões para o comportamento humano (Altus & Morris, 2009; Capshew, 1993; Rutherford, 2017; Wiklander, 1996).

Mas com o avanço da Segunda Guerra, Skinner deparou-se com o desafio de ampliar o escopo de seu trabalho para abarcar o desenvolvimento de novas tecnologias embasadas por uma psicologia operante. Dessa forma, os projetos realizados durante esse período são um marco na trajetória acadêmica de Skinner, pois ilustram sua transição de um “inventor científico”⁶ para um “inventor social” (Bjork, 1996; Capshew, 1993). Como descreve Capshew (1993): “Frente às novas contingências, Skinner mudou seu comportamento como cientista durante a guerra e começou a descobrir de que maneira o laboratório poderia prover uma vantagem significativa no amplo domínio dos assuntos humanos” (p. 857). Essa “virada social” na obra de Skinner apareceu em três projetos desenvolvidos na década de 1940: o *Project Pigeon*; o *Baby-tender* e *Walden II* (Capshew, 1993). O primeiro, executado durante a guerra, consistiu no desenvolvimento de um sistema de controle de mísseis operado por pombos; o segundo foi a construção de um berço, cuja temperatura e umidade eram controladas, visando a saúde das crianças; por

⁶ Citando o historiador Laurence Smith, Bjork (1996) argumenta que a Skinner pode ser relacionado a uma tradição científica influenciada por Bacon e Mach, que enfatiza a “dimensão inventiva da atividade científica” (p. 42). Nesse aspecto, evidencia-se a noção presente na tradição estadunidense de “cientista como inventor e engenheiro” (Rutherford, 2017, p. 292). Além disso, Rutherford (2017) discute os impactos dessa postura no debate sobre o papel da tecnologia na sociedade: “na medida em que Skinner, o psicólogo, adotou essa ontologia e ética tecnocientífica como base para seu projeto de engenharia social, a história das ciências humanas pode oferecer aos historiadores da tecnologia novos pontos vantajosos para teorizar ainda mais a relação ciência-sociedade e o papel da tecnologia – amplamente definida – nesse relacionamento” (Rutherford, 2017, p. 307). Rutherford (2017) também argumenta que a escolha de Skinner pelo termo *tecnologia do comportamento* demonstra como sua produção acadêmica está entrelaçada a esse debate sobre o papel da tecnologia na vida cotidiana e na sociedade estadunidense.

fim, *Walden II* foi um romance sobre uma sociedade baseada em princípios de uma ciência do comportamento.

Walden II assume um papel emblemático porque no livro, pela primeira vez, Skinner extrapola os princípios comportamentais não apenas para o comportamento humano, mas para o nível da sociedade como um todo (Rutherford, 2017; Wiklander, 1996). Nas palavras do próprio Skinner (1978): “Eu especulei [em *Walden II*] sobre a tecnologia implicada em uma ciência do comportamento e sobre as diferenças que ela poderia fazer” (p. 57). Com efeito, a comunidade apresentada em *Walden II* pode ser considerada um *experimento piloto*, no qual seria possível testar os princípios analítico-comportamentais em uma escala menor – evitando, assim, os problemas e riscos decorrentes do tamanho da comunidade e da grande quantidade de pessoas (Skinner, 1969, 1978). Esse caráter experimental seria uma de suas principais virtudes (Altus & Morris, 2009), pois a partir dele seria possível escrutinar práticas sociais, verificar suas consequências e, caso necessário, *mudá-las* (Skinner, 1969).

Walden II é, então, um “exercício de imaginação” no qual Skinner buscou criar alternativas a um modo de vida marcado pela desigualdade social, exploração e exaustão dos recursos naturais. Em seus termos: “. . . se você não gosta do modo de vida que lhe é oferecido, simplesmente construa um melhor” (Skinner, 1978, p. 191). Trata-se, portanto, de construir uma boa vida valendo-se de uma atitude experimental e do conhecimento científico. Vejamos como isso é possível.

A Ciência Prática em Walden II

O livro descreve uma comunidade fictícia denominada Walden II, composta por cerca de 1000 pessoas, localizada em uma área rural nos Estados Unidos (Skinner, 1969). Essa pequena sociedade é composta por quatro grupos separados de acordo com a função exercida: i) os planejadores, que são responsáveis pela elaboração das políticas vigentes, garantindo o “sucesso da comunidade” (Skinner, 1948/2005, p. 48); ii) os administradores, que são especialistas nas áreas das quais são encarregados (e.g., saúde, artes, educação); iii) os cientistas, que executam experimentos e pesquisas sobre diferentes temas caros à comunidade (e.g., controle do comportamento infantil, processos educacionais, criação de animais, organização de tarefas comuns); e iv) os demais membros, que exercem as diferentes atividades necessárias para a manutenção de Walden II.

A característica distintiva dessa comunidade é a existência de um planejamento cultural integralmente orientado pelo conhecimento científico, sobretudo aquele derivado de uma ciência do comportamento. Destaca-se, assim, o caráter *prático* da ciência em Walden II, que buscava desenvolver tecnologias que satisfizessem as necessidades da comunidade. Nesse sentido, o conhecimento científico estaria presente em diversos aspectos da vida dos membros de Walden II – como a organização da vida doméstica, o trabalho, a economia, os processos educacionais e, até mesmo, os valores éticos.

A elaboração de horários flexíveis para o uso do refeitório da comunidade é um exemplo de planejamento cultural – ou engenharia cultural, como prefere Frazier – voltado à vida cotidiana de Walden II. Esse arranjo de horários tornou o uso das instalações da comunidade mais eficiente, pois

diminuiu os inconvenientes de espaços lotados e reduziu a necessidade de grandes quantidades de utensílios domésticos. Contudo, é necessário ressaltar que a alternância de horários não segue um padrão rigoroso como o cumprimento de turnos; há apenas um quadro de avisos com informações sobre quais espaços estão menos ocupados em determinada hora. Por essa razão, é possível assinalar um benefício psicológico derivado dessa prática: “Estamos totalmente *livres dessa atmosfera institucional* que é inevitável quando todos estão fazendo a mesma coisa ao mesmo tempo. Nossos dias têm uma redondeza, uma flexibilidade, uma diversidade, um fluxo. É tudo muito *agradável e saudável*” (Skinner, 1948/2005, p. 39, grifos adicionados).

Outro exemplo de “ciência prática” em Walden II é o aprimoramento do serviço de chá com o objetivo de diminuir a quantidade de louça necessária para essa atividade e evitar desperdícios. Se, por um lado, Castle questiona a relevância dessas modificações triviais para o sucesso da comunidade, Frazier, por sua vez, argumenta que a prioridade em Walden II é criar um *olhar investigativo* pelo qual planejadores e administradores poderiam analisar hábitos e costumes visando possíveis melhorias. Com isso, estabelecem-se incentivos a observação constante dos fenômenos, a condução de experimentos fora do laboratório e a disponibilidade para realizar mudanças. Nas palavras de Frazier: “. . . Uma constante *atitude experimental* em relação a tudo – isto é tudo o que precisamos” (Skinner, 1948/2005, p. 25, grifos adicionados). Munidos dessa postura experimental frente ao mundo, as soluções para problemas cotidianos seriam encontradas mais facilmente.

Nesse cenário, a educação objetiva construir essa *atitude experimental* e fomentar *curiosidade*, tornando-as parte da cultura e da vida em comunidade

de Walden II. Por isso, a educação não se restringe a um período específico da vida do indivíduo, nem se limita a um caráter instrutivo voltado para a disseminação de informações. O processo educacional é organizado considerando as idiosincrasias de cada estudante, uma vez que o desenvolvimento de talentos e habilidades ocorre em tempos diferentes para cada pessoa. Além disso, não há imposições sobre quais interesses e habilidades deveriam ser buscados. Destaca-se, dessa forma, a diversidade e a variabilidade, em contraste à educação tradicional que valoriza a padronização e rigidez institucional. O planejamento das contingências educacionais é realizado a fim de tornar menos provável a emergência de rivalidade e competição entre os indivíduos. Por conseguinte, o comportamento de estudar e de descobrir coisas novas no mundo pode ficar sob controle de suas consequências naturais e, com isso, as pessoas podem permanecer mais felizes e engajadas (Skinner, 1948/2005). Frazier exemplifica o ponto ao discorrer sobre os motivos da educação:

. . . A educação deveria *valer por si mesma*. Nós não precisamos criar motivos [para justificar sua importância]. Nós evitamos as falsas necessidades acadêmicas . . . apelamos à curiosidade característica da criança não reprimida, assim como o adulto alerta e questionador. Nós recorremos ao impulso de controlar o ambiente que faz um bebê continuar amassar o pedaço de papel barulhento e o cientista continuar avançando com sua análise preditiva da natureza. Não precisamos motivar ninguém criando necessidades falsas. (Skinner, 1948/2005, p. 115, grifos adicionados)

O desenvolvimento de tecnologias tem também a finalidade de criar alternativas para trabalhos desgastantes e repetitivos, sendo orientado pela satisfação das necessidades dos membros da comunidade. Assim, as inovações tecnológicas de Walden II não objetivam a produção em massa de bens de consumo individual, nem estão atrelados às práticas consumistas de aquisição e descarte, em grande parte, responsáveis pela poluição do ecossistema. Nesse contexto, é preciso destacar que o trabalho não é controlado pelos reforçadores tradicionais da sociedade estadunidense como a ameaça de demissões e a necessidade de salários. Pelo contrário, o trabalho em Walden II consiste na execução de atividades importantes para a manutenção da comunidade, não operando em uma lógica capitalista de acúmulo de capital – as relações não são estabelecidas de forma hierárquica entre chefe e trabalhador, tampouco são mediadas pelo dinheiro. Os elementos necessários para uma vida digna (habitação, alimentação, saúde e lazer) estão disponíveis para todos os habitantes sem que transações monetárias sejam necessárias.

Em Walden II o trabalho é organizado por um sistema de créditos de trabalho, no qual os créditos são contabilizados e registrados de acordo com as tarefas exercidas por cada membro. Cada atividade possui um “valor” diferente de créditos, sendo que os trabalhos mais desagradáveis têm um valor maior: “nós simplesmente atribuímos valores diferentes de créditos para diferentes tipos de trabalho, e os ajustamos de tempos em tempos com base na demanda” (p. 50). Nessa lógica, cada membro cumpre mil e duzentos créditos por ano – em torno de quatro créditos por cada dia trabalhado – para assegurar a satisfação das necessidades básicas a todas as pessoas e, com isso, a

conservação da comunidade. A disponibilidade da produção e dos recursos de Walden II a todos os membros é uma consequência de um modo “cooperativo de vida” (Skinner, 1948/2005, p. 48).

Como mencionado, o desenvolvimento de tecnologias está atrelado à diminuição de trabalhos desnecessários em Walden II, tendo em vista a máxima de livrar-se do trabalho inútil, mas nunca do trabalhador (Skinner, 1948/2005). Entretanto, é importante ressaltar que isso não significa esquivar-se de *todo* e *qualquer* trabalho, como argumenta Frazier:

. . . não há nada de errado com trabalho duro e nós não estamos preocupados em evitá-lo. Nós simplesmente evitamos trabalhos *não criativos* e *desinteressantes* . . . O que pedimos é que o trabalho de um homem não comprometa sua vitalidade ou ameace sua felicidade. Nossas energias podem, então, ser voltadas à arte, à ciência, à brincadeira, ao exercício de habilidades, à satisfação de curiosidades, à conquista da natureza, à conquista do homem – a conquista do *próprio* homem, mas nunca de *outros* homens. *Criamos tempo livre sem escravidão*, uma sociedade que não vive no ócio⁷ nem faz guerra. (Skinner, 1948/2005, p. 69, grifos adicionados)

Essa citação explicita a importância da ciência para a boa vida de Walden II, pois à medida que a elaboração de técnicas e tecnologias dispensa trabalhos desnecessários, os habitantes podem dedicar seu tempo a outras atividades mais prazerosas e significativas. Há, dessa forma, oportunidades para a criação de novas invenções, artes e música, para a escrita de livros ou, simplesmente, para apreciar o mundo. Sendo assim, a criatividade e o lazer

⁷ O termo utilizado em inglês é *sponges*. Ele é empregado em contextos informais para descrever a obtenção de benefícios sem que nenhuma ação seja necessária.

não são tolhidos por fatores econômicos porque, com as necessidades básicas da vida cotidiana asseguradas, o desenvolvimento de habilidades artísticas não se restringe a uma classe abastada que possui tempo e recursos para se dedicar a essas atividades. Então, Walden II apresenta os requisitos adequados para o florescimento das artes: tempo disponível, a desvinculação da arte como um meio de subsistência e a existência uma audiência reforçadora. Como ilustra Frazier: “. . . condições certas. Tudo o que você precisa . . . dê-os uma chance, isso é tudo. Tempo livre. Oportunidade. Apreciação” (Skinner, 1948/2005, p. 85).

O prazer e desfrute são, portanto, aspectos importantes para a boa vida de Walden II. Eles estão presentes tanto em atividades de lazer quanto na realização de trabalhos que as pessoas *gostem* de fazer. Todavia, o prazer em questão não pode ser desvinculado da simplicidade, da autossuficiência e da moderação; quando separado desses princípios, a busca pelo prazer tende a ocasionar danos ao indivíduo ou à sociedade. A simplicidade e a autossuficiência também estão presentes em outros âmbitos da comunidade – dos alimentos e habitação até às vestimentas. As roupas são escolhidas por critérios como durabilidade e praticidade; elas não demarcam, como na sociedade tradicional estadunidense, *status* de riqueza ou pobreza. Além disso, a aquisição desnecessária de bens é evitada em Walden II e, por isso, campanhas publicitárias que estimulam a aquisição constante de produtos não fazem parte da comunidade. Frazier sintetiza o argumento: “. . . nós lutamos pela liberdade econômica neste exato momento, desenvolvendo um padrão de vida muito alto com um baixo consumo de bens. Nós consumimos *menos* do que a média americana” (Skinner, 1948/2005, p. 57, grifo do autor).

Frazier elenca dois objetivos que buscava concretizar em Walden II: i) fazer as pessoas felizes e torná-las “produtivas a fim de assegurar a continuação dessa felicidade” (Skinner, 1948/2005, p. 274); e ii) criar uma ciência do comportamento humano que não se restringisse ao laboratório. Em seus termos: “Experimentação, Sr. Castle, não razão [*reason*]. *Experimentação com a vida* – poderia haver algo mais fascinante?” (p. 162, grifos adicionados). No contexto dessa discussão, *experimentação* significa manipular variáveis ambientais a fim de gerar consequências que beneficiem a comunidade e o dia a dia de seus habitantes (Neuringer & Englert, 2017). O critério estabelecido para avaliar a validade dessas modificações é “se elas funcionam” (Neuringer & Englert, 2017, p. 25) – ou seja, se produzem consequências mais desejáveis do que as das práticas anteriores às modificações. Então, o caráter experimental de Walden II não se refere necessariamente ao controle rigoroso de todas as condições envolvidas em um estudo acadêmico. Esse ponto é explicitado em um diálogo com Burris, no qual Frazier assinala que, dada as condições e objetivos de Walden II, seria desnecessário realizar estudos com grupo controle e grupo experimental para verificar os efeitos do treinamento ético ensinado às crianças, porque, em seus termos:

. . . Enfrentar todos os problemas dos controles seria *fetichizar* o método científico. Mesmo nas ciências exatas, nós frequentemente não pedimos controles. Se eu encostar um fósforo numa mistura química e ocorrer uma explosão, eu não preparo uma segunda mistura para verificar se ela se incendiará sem o fósforo. O efeito do fósforo é óbvio. (Skinner, 1948/2005, p. 163)

Com isso, pode-se afirmar que as pesquisas básicas – como as relatadas no livro *The behavior of organisms: An experimental analysis* – não eram uma prioridade em Walden II. Frazier as descreve como um *hobby* a ser realizado no tempo livre, caso as pessoas se interessem pelo assunto. Assinala-se, portanto, que a ciência de Walden II busca tornar uma boa vida mais provável. Os elementos apresentados até então indicam que a boa vida é construída em um contexto no qual as relações econômicas e o trabalho não têm como objetivo o acúmulo de capital; os trabalhos desgastantes e repetitivos são minimizados; o tempo livre é desfrutado em diferentes atividades – artísticas, esportivas, contemplação e observação da natureza, por exemplo. Vejamos de modo mais sistemático como essas e outras características participam da boa vida em Walden II.

A Boa Vida em Walden II

O primeiro ponto na discussão da boa vida em Walden II é a garantia da satisfação das necessidades materiais de existência de seus membros. Isso quer dizer que, na comunidade, todas as pessoas têm acesso à alimentação, à educação, à moradia, ao lazer e à saúde. Há, por exemplo, setores responsáveis pelos cuidados relacionados à saúde, bem como pela alimentação e saneamento. A medicina pode ser considerada como uma medicina preventiva, uma vez que exercícios físicos, ar fresco, exposição ao sol e descanso são parte indispensáveis da vida em Walden II (Skinner, 1948/2005). Além disso, os reforçadores positivos da boa vida de Walden II são vinculados a um corpo saudável, evitando ocasionar dependências ou danos a curto ou longo prazo. Enfatiza-se, novamente, a relevância da simplicidade e

autossuficiência para a comunidade, de modo que as necessidades cotidianas são satisfeitas sem luxos e excessos.

Considerando esses aspectos, o uso de bebidas alcoólicas e outras drogas não ocorrem em Walden II – embora eles não sejam oficialmente proibidos. Isso se explicaria pelo fato de que, tradicionalmente, o uso dessas substâncias está associado a um alívio em contingências aversivas e, esse tipo de contingência não faria parte de Walden II. Skinner (1978) sintetiza: “uma comunidade experimental como Walden II é saúde, educação e bem-estar!” (p. 64, grifos adicionados). Nesse sentido, os trabalhos desagradáveis e desinteressantes são mantidos no menor nível possível, pois eles ameaçam a saúde psicológica e a saúde do corpo (Skinner, 1948/2005). Contudo, manter o mínimo de trabalhos indesejáveis não implica em uma exaltação da inatividade e do tédio, mas apenas evitar sofrimentos desnecessários.

A boa vida também envolve a realização ou satisfação pessoal de seus membros, o que significa que as pessoas podem realizar atividades que sejam reforçadoras no âmbito pessoal (consequências reforçadoras positivas para o indivíduo), como praticar esportes, dedicar-se à ciência, às artes e a seus *hobbies* – jardinagem ou culinária, por exemplo. Nas palavras de Frazier: “A Boa Vida também significa a oportunidade de exercitar talentos e habilidades” (Skinner, 1948/2005, p. 148). O relaxamento e o descanso também são primordiais para a boa vida de Walden II, eles são viabilizados pela redução das horas de trabalho (mais tempo livre), bem como pela certeza de que as necessidades básicas serão providas pela comunidade.

É importante destacar que a boa vida de Walden II é construída em um *ambiente social*. Diferentemente do *Walden* de Thoreau (1854), o livro de

Skinner busca solucionar questões emergentes do convívio e das relações interpessoais, como ilustra Frazier: “nós simplesmente arranjamos um mundo no qual conflitos sérios ocorrem tão raramente quanto possível ou, com um pouco de sorte, não ocorrem” (Skinner, 1948/2005, p. 149). Esses arranjos de contingências culturais envolvem, dentre outros elementos, a disponibilidade de alternativas reforçadoras – no trabalho, lazer ou de relacionamentos interpessoais; com isso, a emergência de rivalidades entre os indivíduos torna-se menos provável. As práticas culturais vigentes na comunidade valorizam comportamentos cooperativos, pois, segundo Skinner (1948/2005), as pessoas provavelmente tratariam umas às outras de modo mais afetivo e amigável caso não precisassem competir por recursos, cargos ou vagas trabalho. Sendo assim, as emoções fomentadas em Walden II são aquelas que fortalecem o grupo, como a alegria e o amor. Já as disruptivas como inveja, ódio, medo e raiva são suprimidos pela própria organização da comunidade: “. . . desencorajamos atitudes de dominação e crítica. Nosso objetivo é uma tolerância geral e afeição” (Skinner, 1948/2005, p. 148).

A boa vida na comunidade é composta, portanto, por “contatos pessoais íntimos e satisfatórios” (Skinner, 1948/2005, p. 148). O estabelecimento desse tipo de relação é dificultado em contextos de multidões; por essa razão, o arranjo de contingências da comunidade tornaria as aglomerações desnecessárias. As apresentações artísticas, por exemplo, são repetidas para que todos os interessados possam assistir sem que seja necessário agrupar um grande número de pessoas no mesmo lugar. Ademais, o desejo por estar em uma multidão ou em lugares lotados seria decorrente da privação extrema de amizades e afetos – um “sintoma de solidão” (Skinner, 1948/2005, p. 35).

Nas palavras de Frazier: “multidões são desagradáveis e doentias. São desnecessárias para as formas mais valiosas de relações pessoais e sociais; e elas são perigosas” (Skinner, 1948/2005, p. 37).

Isso também explica porque Walden II é construído fora dos grandes centros urbanos; o que não significa que a comunidade ignore completamente a sociedade tradicional, pois um rompimento total geraria problemas evitáveis. Em vista disso, as produções culturais (arte, literatura, música) da sociedade tradicional são veiculadas na comunidade; e, ao mesmo tempo, Walden II adota “práticas de contrapropaganda” que buscam desmistificar a vida da comunidade para quem é “de fora”: ao menos uma vez por ano, clérigos da vizinhança são convidados para um jantar em Walden II; nessa ocasião, eles poderiam conhecer os hábitos, a organização e as instalações da comunidade.

Ainda no domínio das relações interpessoais, a equidade entre homens e mulheres é um valor na comunidade. Há, por exemplo, uma paridade de gênero entre as pessoas que ocupam a função de planejadores da comunidade – três mulheres e três homens. Ademais, os cuidados parentais não se restringem aos progenitores, ele é estendido ao grupo como o todo. Sendo assim, todos os membros adultos, sem distinções de gênero, são responsáveis pelos cuidados das crianças. Esse posicionamento mitiga estigmas atrelados à ausência de filhos e também implica na *ampliação* dos afetos, uma vez que o zelo e afeição para com os outros não são limitados por vínculos sanguíneos. Nos termos de Frazier, “nenhuma pessoa sensata suporia que o amor ou afeição têm algo a ver com sangue. . . Amor e afeto são psicológicos e culturais, e as relações de sangue podem ser felizmente esquecidas” (Skinner, 1948/2005, p. 133). Essa característica se contrapõe à concepção tradicional

da sociedade burguesa, na qual os cuidados parentais são delegados apenas à família nuclear.

Por fim, a boa vida de Walden II é uma *vida feliz*. A felicidade, nesse contexto, emerge de contingências de reforçamento positivo. Isso significa que ela depende de uma relação contingente entre a ação e a produção de consequências reforçadoras positivas, resultando no estabelecimento de tendências comportamentais. Desse modo, a felicidade – e, por conseguinte, a boa vida – requer ações de seus membros. Portanto, em Walden II, as contingências de reforçamento são arranjadas de modo que seus membros se comportem e sejam reforçados pelas consequências produzidas por sua ação. Por esse motivo, a simples presença ou abundância de estímulos reforçadores, independente da ação do indivíduo, não parece identificar-se com felicidade em Walden II.

A felicidade também requer a redução de eventos aversivos na vida cotidiana. No entanto, não se trata de buscar a completa ausência de estímulos aversivos, pois, até mesmo em Walden II, seria impossível eliminar *todas* as condições aversivas da vida. Renunciar a algo em prol do grupo, por exemplo, contém um certo grau de aversividade; bem como o processo de aprendizagem de diferentes tipos de comportamentos (ler, escrever, tocar instrumentos musicais, pintar) depende da tolerância a eventos aversivos. Por isso, a estratégia adotada em Walden II é desenvolver repertórios que ajudem o indivíduo a lidar melhor com essas condições aversivas. Destacam-se, nesse sentido, o autocontrole emocional, para lidar com frustrações, e o enfrentamento de eventos aversivos, entendido como a ininterrupção da ação mesmo na presença de estímulos aversivos. Com esses repertórios,

desenvolvidos ainda na infância, os membros de Walden II podem se comportar de modo mais efetivo frente às situações que envolvam elementos aversivos – seja no domínio das relações interpessoais, da aprendizagem de novas habilidades ou no contexto do trabalho.

O autocontrole e a tolerância à frustração são imprescindíveis para a vida feliz; como ilustra Frazier: “felicidade e a tranquilidade [*equanimity*] de nossa gente estão *obviamente* relacionadas com o autocontrole que eles adquiriram” (Skinner, 1948/2005, p. 164, grifos do autor). Dessa forma, como parte de uma “educação ética”, as crianças de Walden II passam por ensinamentos que buscam estabelecer esses tipos de repertórios. Em uma dessas lições, nomeada ironicamente por Castle como “sopa proibida”, um grupo de crianças cansadas e famintas deveriam esperar, por cinco minutos, na frente de uma tigela de sopa. No decorrer do experimento, as crianças criam diferentes estratégias de controle do próprio comportamento: contam piadas umas às outras, cantam músicas etc. Os elementos aversivos são aumentados paulatinamente, iniciando com a requisição do silêncio até a proibição de interações sociais durante a atividade. Segundo Frazier, o sofrimento advindo desse treinamento é muito menor quando comparado aos que as crianças encontrariam posteriormente caso não aprendessem a enfrentar eventos aversivos. Portanto, o cerne da questão é que, em Walden II, os estímulos aversivos não são utilizados para a supressão de comportamentos. Como ilustra Frazier: “o uso tradicional da adversidade é para selecionar o forte. Nós controlamos a adversidade para construir força” (Skinner, 1948/2005, p. 105).

O ensino desse repertório às crianças demonstra a relevância da felicidade no planejamento da comunidade. Sendo assim, em última instância,

a garantia da felicidade de *todos* os membros da comunidade é o compasso a ser seguido pelas práticas culturais estabelecidas em Walden II: “. . . a felicidade é o nosso *primeiro objetivo*, mas um impulso atento e ativo em direção ao futuro é o segundo” (Skinner, 1948/2005, p. 194, grifos adicionados). Esse excerto parece indicar, no entanto, que a boa vida em Walden II não se esgota na felicidade de seus membros, mas está também vinculada a um cenário mais amplo: a manutenção desse projeto de sociedade para as próximas gerações. Por isso, é necessário ampliar a discussão da boa vida para incluir também esse objetivo. O objetivo de manutenção de valores e práticas de Walden II insere a discussão da boa vida nos campos da ética e da política. Trata-se de uma discussão que ultrapassa o tempo de vida do indivíduo, orientada pela preocupação de que tais valores e práticas mantenham-se para as pessoas do futuro (Abib, 2001). Vejamos como isso se dá.

Ética e Política em Walden II

O papel das leis

Um fator importante para a discussão da ética em Walden II é a existência de um “código de conduta” denominado *Código Walden*. Ele é elaborado e reformulado pelos planejadores com o objetivo de evitar a infelicidade de seus membros e manter a coesão do grupo. O Código estabelece algumas proibições, bem como alguns indicativos de comportamentos desejáveis. Há, por exemplo, regras que proíbem o uso de reforçadores sociais arbitrários como elogios e agradecimentos (Sá, 1979). Isso porque expressar gratidão apenas a um membro seria injusto com os demais,

uma vez que todos “estão constantemente contribuindo para a saúde, tempo livre, felicidade, conforto e diversão da comunidade” (Skinner, 1948/2005, p. 157). Por essa razão, em Walden II, a gratidão não se restringe a indivíduos específicos, mas é direcionada à comunidade como um todo. Conforme elucida Frazier: “. . . nós transbordamos gratidão – mas a ninguém em particular. Nós somos gratos a todos e a ninguém. Sentimos uma espécie de gratidão generalizada para com toda a comunidade” (Skinner, 1948/2005, p. 157). Essa gratidão é evidenciada pela prontidão dos membros em realizar tarefas difíceis, em benefício do grupo, caso seja necessário.

Outras regras do Código descritas no livro são: o dever de um membro explicar o funcionamento de seu trabalho para qualquer outro membro interessado; não discutir a senioridade de cada membro – se são pioneiros ou recém chegados; evitar fofocas sobre relacionamentos pessoais de outros membros; avisar a outra pessoa em diálogo caso o tema da conversa esteja entediante. Essas regras possibilitariam a emergência de relações interpessoais mais cooperativas, espontâneas e genuínas – com o mínimo de controle arbitrário vigorando (Sá, 1979). Nessa perspectiva, práticas competitivas são desencorajadas em todos os âmbitos da vida em Walden II – dos relacionamentos interpessoais à educação e trabalho. Jogos competitivos e torneios, por exemplo, não são incentivados, pois o triunfo de um indivíduo sobre outro não é o objetivo almejado pela comunidade.

Coerente com os princípios experimentais valorizados em Walden II, o código de condutas não se configura em mandamentos imutáveis; ele pode ser alterado de tempos em tempos caso haja necessidade. A ética de Walden II é, então, uma “ética experimental” (Skinner, 1948/2005, p. 161) que considera as

vivências cotidianas na elaboração de acordos, objetivando o bem comum. Em vista disso, pode-se afirmar, também, que a ética de Walden II prescinde de postulados universais e atemporais. Segundo Frazier, o Código funciona como um lembrete até que o comportamento desejado – descrito pela regra do Código – torne-se um hábito (Skinner, 1948/2005, p. 150). Mas, mais do que isso, o Código é um elemento condicionante para a admissão em Walden II, pois os indivíduos precisam concordar em acatar o Código para poder ingressar na comunidade. Esse aceite seria o retorno pela “garantia constitucional de uma parte na riqueza e vida da comunidade” (p. 150).

Há, no entanto, algumas especificidades no cumprimento do Código quando se olha para os diferentes grupos que compõem a comunidade. Por exemplo, os membros comuns de Walden II são proibidos de falar sobre assuntos da comunidade com pessoas de fora. Além disso, quando um membro discorda de alguma regra do Código, ele pode apresentar seus argumentos e evidências que sustentariam essa discordância para os administradores e, caso eles se recusem a modificar a regra em questão, o membro pode ainda recorrer aos planejadores; “mas de modo algum ele deve discutir o Código com os membros em geral. Existe uma regra contra isso” (Skinner, 1948/2005, p. 152).

Essa assimetria destaca a presença de uma hierarquia na comunidade: os membros comuns não têm o mesmo poder de decisão que os administradores e planejadores. A distinção entre planejadores e membros é, sem dúvida, mais amena quando comparada às desigualdades tradicionalmente presentes nas sociedades ocidentais – ricos e pobres, escolarizados e analfabetos. Não obstante, elas ainda configuram diferenças

que podem levar a ressentimento e insatisfações, pois os planejadores teriam acesso a certos privilégios, como falar livremente sobre os assuntos da comunidade com as pessoas “de fora” e, principalmente, ter o poder decisório sobre os componentes do Código. No entanto, o planejamento cultural da comunidade tenta diminuir esses riscos.

Em primeiro lugar, as práticas culturais vigentes em Walden II valorizam o *bem comum*, os interesses da comunidade como um todo. Por isso, o triunfo pessoal sobre os demais membros não é enfatizado, ou seja, não é difundido como um valor. Dispensa-se, com isso, a figura de uma ou um líder e o culto à personalidade que exalta um indivíduo em detrimento dos demais. Segundo Frazier, as pessoas responsáveis pelo planejamento de Walden II não recebem tratamentos diferenciados da comunidade por serem planejadores. O *status* de pioneiro ou fundador não é reconhecido como um mérito e as contribuições pessoais feitas à comunidade são anônimas ou suprimidas. Além disso, a regra descrita no Código sobre a proibição do uso reforçadores sociais arbitrários – i.e. agradecimentos, elogios – torna improvável a emergência de figuras de liderança, pois, o sentimento de gratidão, como discutido anteriormente, é estendido a toda comunidade (ao invés de uma pessoa em particular). Nesse sentido, embora Frazier utilize o termo *elite* para descrever os planejadores e planejadoras, eles não parecem assumir o papel de *líderes* em um sentido tradicional.

Outra prática planejada para evitar os riscos decorrentes da assimetria de poder em Walden II é a rotatividade de pessoas que ocupam a função de planejador: elas podem exercer esse cargo durante um período limitado de no máximo dez anos. Essa tática dificultaria a ascensão de déspotas, pois, como

argumenta Frazier: “uma sociedade que funciona para o bem de todos não pode tolerar a emergência de figuras individuais. O líder principal sempre falhou no longo prazo. Por outro lado, uma *sociedade sem heróis tem uma força fabulosa*” (Skinner, 1948/2005, p. 222, grifos adicionados).

Ademais, os planejadores de Walden II precisam realizar “trabalhos manuais” por pelo menos uma ou duas horas por dia. Sendo assim, estabelece-se uma contingência que aumentaria a sensibilidade às necessidades dos outros indivíduos que realizam esses trabalhos com mais frequência. Como sintetiza Frazier: “[a exposição aos trabalhos manuais] é a nossa garantia constitucional de que os problemas daqueles que usam os grandes músculos não serão esquecidos” (Skinner, 1948/2005, p. 51)⁸. Dessa maneira, as regras do Código buscam criar condições para a manutenção da comunidade e para tornar a felicidade de seus membros mais provável.

Política, Estado e governo

Uma ilação subjacente à definição de boa vida em Walden II é que ela pode ser vivida *neste mundo e no tempo presente* – não é necessário esperar por um paraíso a ser encontrado depois da morte, nem buscar outro lugar distante e completamente isolado para alcançar a vida que se almeja. Além disso, a boa vida não depende de transformações governamentais; pelo contrário, Frazier é categórico ao alegar que a boa vida não se constrói por meio da política:

⁸ Vale ressaltar, no entanto, que a realização de certas “atividades intelectuais” é restrita aos planejadores, que são os únicos que se ocupam do planejamento das contingências culturais de Walden II.

. . . [A boa vida] *não depende de mudanças no governo* ou nos mecanismos do mundo político. Ela não espera por um aprimoramento na natureza humana. Neste exato momento temos as técnicas necessárias, tanto materiais quanto psicológicas, para criar uma vida plena e satisfatória para todo mundo. . . *Você não pode progredir em direção à Boa Vida por meio da ação política!* Sob nenhuma forma atual de governo! *Você deve operar inteiramente em outro nível.* (Skinner, 1948/2005, p. 180, grifos adicionados)

O trecho destacado suscita questionamentos sobre a concepção de política vigente em Walden II: por que as ações políticas são desqualificadas? Walden II é uma comunidade *a-política*? Em qual sentido? Em qual nível deveria se operar para aumentar a probabilidade de uma boa vida?

A origem da palavra *política*⁹ remonta à antiguidade clássica, tendo sido difundida pela obra de Aristóteles (Bobbio, 1983/1998). Segundo Bobbio (1983/1998), *política* deriva de *pólis* (*politikós*) e significa “urbano, civil, público, e até mesmo sociável e social” (p. 954); em suma, a política refere-se a vida social do ser humano. Diferentemente dessa acepção aristotélica inicial, que identificava a organização política com a vida na *pólis*¹⁰, a concepção moderna

⁹ A filosofia política é um campo amplo com inúmeras possibilidades de recortes e análises. Os termos utilizados no discurso político assumem diferentes significados em decorrência do seu uso cotidiano e pelas inúmeras mutações que sofreram ao longo do tempo (Bobbio, 1983/1998). A noção de Estado, por exemplo, pode ser investigada em diálogo com áreas distintas como o direito, a sociologia e a antropologia. Além disso, o Estado é estudado em si mesmo: qual é a sua função, como se desenvolveu historicamente, quais são seus elementos constitutivos (Bobbio, 1986/1987). Em virtude dessa complexidade, não há a pretensão de, nesse trabalho, apresentar as várias definições de Estado e esgotar as formas de governo. Para mais leituras sobre o tema verificar Bobbio (1980, 1986/1987) e Clastres (1974/2013).

¹⁰ Em sua obra *Política*, Aristóteles discorre sobre a origem do Estado como *pólis*. O filósofo funda sua explicação na ideia de que haveria formas de organização social menos evoluídas e mais evoluídas; esse processo “evolutivo” começaria com a família, passando pela aldeia, e culminando na *pólis*, entendida como a forma perfeita de organização social (Bobbio & Bovero, 1979/1996).

de política identifica-se com o Estado, entendido como uma organização institucionalizada e burocrática que tem a soberania sobre um determinado território (Gozzi, 1983/1998). Além disso, o Estado exerce um poder administrativo e o monopólio do uso da força – ele detém os meios pelos quais é possível coagir fisicamente os governados (Bobbio, 1983/1998; Gozzi, 1983/1998).

O governo, como um atributo do Estado, pode ser entendido como um “conjunto de pessoas que detêm o poder de Governo . . . [e] o complexo dos órgãos que institucionalmente têm o exercício do poder” (Levi, 1983/1998, p. 555). Esse poder político fundamenta-se no monopólio do uso da força, permitindo que o governo estabeleça normas sociais e regras de conduta, e exigindo a obediência por meio de punição ou ameaça de punição (Bobbio, 1983/1998; Gozzi, 1983/1998; Levi, 1983/1998). É justamente essa definição moderna de política que *Walden II* parece rejeitar, uma vez que a comunidade se organiza sem a presença de forças armadas ou de instituições governamentais como as do Estado moderno. O argumento parece ser que a existência de um Estado em *Walden II* comprometeria a felicidade das pessoas, pois, ele compele, por meio de controle coercitivo, os indivíduos à submissão e à obediência das determinações estabelecidas pela esfera política. Como ilustra Frazier: “As técnicas de governo são o que você esperaria – elas usam a força ou a ameaça da força. *Mas isso é incompatível com a felicidade permanente . . . Você não pode forçar um homem a ser feliz*” (Skinner, 1948/2005, p. 180, grifos adicionados).

Embora *Walden II* não busque adentrar no jogo político tradicional para modificá-lo permanentemente, a comunidade participa de alguns rituais cívicos

da sociedade estadunidense por questões práticas. Por exemplo, os membros pagam impostos e votam nas eleições. Cabe destacar que os votos são estabelecidos por indicações de especialistas que ficam encarregados de pesquisar quais candidatos melhor se alinhariam aos interesses da comunidade. Apesar dessa participação “pragmática”, Walden II não adota uma democracia eleitoral como sua forma de organização, uma vez que esse sistema de governo é, segundo Frazier, falho.

As críticas à democracia explicitadas em *Walden II* são basicamente duas. Em primeiro lugar, o processo de votação daria a falsa impressão de *poder* aos indivíduos; contudo, em última instância, os votos são utilizados para responsabilizar a população pelas condições existentes e justificar a falta de mudanças. De acordo com Frazier, a democracia não pode ser a melhor forma de governo porque ela assenta-se em uma concepção de ser humano cientificamente inválida. Em seus termos: “a filosofia *laissez-faire* que confia na bondade e sabedoria inerentes ao homem comum é incompatível com o fato observado de que os homens se tornam bons ou maus e sábios ou tolos pelo ambiente em que eles crescem” (Skinner, 1948/2005, p. 257). Em segundo lugar, Frazier rejeita o “despotismo da democracia” (Skinner, 1948/2005, p. 252) que submete as pessoas aos desejos da maioria, ignorando as minorias. Porém, ele ressalva que quando comparada a um “governo despótico de uma pequena elite” (Skinner, 1948/2005, p. 256) a democracia ainda seria uma opção melhor.

Considerando esses aspectos, Walden II recria o político sob outras bases: sem Estado e sem a presença de aparatos militares (polícia e exército). Walden II preserva, segundo Frazier, as virtudes da democracia sem perpetuar

suas falhas. Dessa maneira, respondendo à primeira crítica, Frazier assinala que a vontade do povo é considerada independentemente de eleições: as pessoas têm acesso direto aos planejadores e administradores – o que seria mais efetivo do que a distância entre cidadãos e políticos na sociedade tradicional. Com isso, os membros de Walden II poderiam manifestar descontentamentos e oferecer sugestões sem a necessidade de mediações e burocracias. No tocante à segunda crítica, em Walden II os conflitos são resolvidos por meio de acordos que satisfaçam, ao menos em parte, *todas* as pessoas envolvidas. Isso seria realizável na medida em que a maioria dos problemas emergentes não exigem uma resposta drástica ou são inegociáveis. Nas palavras de Frazier:

. . . Raramente há questões que precisam ser decididas de uma forma tudo-ou-nada. Um planejador cuidadoso poderia apresentar uma solução razoavelmente satisfatória para todos. Mas, na democracia, a maioria resolve o problema a seu favor; e, a minoria pode ser condenada. (Skinner, 1948/2005, p. 252)

O tamanho do grupo parece ser um fator importante para o sucesso desse tipo de resolução, pois existem menos interesses diferentes a serem conciliados em uma comunidade pequena. Por essa razão, frente ao seu crescimento populacional, Walden II passaria por uma subdivisão na qual parte de seus membros se mudariam para uma nova comunidade intitulada Walden VI. A nomenclatura “seis” é utilizada em virtude da existência de outras comunidades semelhantes a Walden II criadas anteriormente; mas, diferentemente de Walden VI, Walden III, IV e V foram formados sem o vínculo direto com Walden II, tendo-o apenas como inspiração. A despeito de ter tido

uma assistência inicial, Walden VI funcionaria de modo independente após o seu estabelecimento e consolidação. Sendo assim, cada Walden operaria de modo autônomo¹¹, ou seja, Walden II não é a matriz e as novas comunidades não são filiais submetidas a ela. Walden II atua, portanto, como um modelo passível de replicações; ele demonstra como é possível construir uma vida plena e feliz em grupo sem recorrer a mudanças governamentais; e, com isso, intencionalmente encoraja o surgimento de novas comunidades (Skinner, 1948/2005).

A ideia subjacente a essa recusa da política tradicional é a noção de que não é preciso esperar por uma *revolução* como a ocupação do Estado para que uma boa vida seja possível. Mais do que isso, há a implicação de que a política como governo fracassou na tarefa de tornar as pessoas mais felizes, por isso, a criação de comunidades experimentais planejadas por cientistas comportamentais seria uma alternativa mais efetiva (Wiklander, 1996). Em Walden II, a *revolução* como uma transformação radical parece ser a subversão dos valores tradicionais estadunidenses que perpetuam desigualdades, injustiças e infelicidade. A ciência, nesses parâmetros, assume um caráter ético; ela trabalha ativamente em prol do bem comum e do estabelecimento das condições necessárias para uma boa vida.

Alienação e felicidade

As decisões sobre a vida pública de Walden II são tomadas por um grupo pequeno de pessoas (a Junta de Planejadores) e a governança é indiferente para os membros comuns, pois “a única coisa que importa é a

¹¹ Apesar da autonomia de cada comunidade, Frazier não descarta a possibilidade de criar uma associação entre elas com o objetivo de trocar bens produzidos por cada uma.

felicidade do dia-a-dia e um futuro seguro” (Skinner, 1948/2005, p. 254). A felicidade desses membros dependeria, então, de uma alienação política, pois eles viveriam alheios às decisões políticas e designariam a responsabilidade pela manutenção da comunidade à Junta. Por conseguinte, a boa vida dos membros comuns é articulada com a abstenção do processo deliberativo e decisório da comunidade. Em outra passagem, debatendo o tema com Castle, Frazier amplia o argumento alegando que:

A maioria das pessoas *não quer* planejar. Elas *querem se livrar* da responsabilidade do planejamento. O que eles pedem é apenas alguma garantia de que serão providos de maneira decente. O resto é o prazer do dia-a-dia da vida . . . Pessoas desse tipo são completamente felizes aqui. E elas pagam suas despesas. Elas não são parasitas [*spongers*] e não vejo por que você as vê com desprezo. *Elas são a espinha dorsal de uma comunidade* – sólida, confiável, essencial. (Skinner, 1948/2005, pp. 154-155, grifos adicionados)

O desinteresse de uma parte dos membros pelo planejamento da comunidade ilustrado no trecho acima não parece ser um problema para o funcionamento de Walden II. No entanto, diferentemente dos interesses particulares, o resultado das decisões tomadas no campo político tem efeito na vida de *todas* as pessoas. Sendo assim, a suposta *apatia* de uma parcela do grupo pela governança, combinada com a manutenção da Junta, parece ser inconsistente com alguns repertórios caros à comunidade. O autocontrole, por exemplo, é ensinado às crianças para que elas possam transitar pela vida modelando seu “próprio ‘bom’ comportamento” (Skinner, 1948/2005, p. 96) a depender de cada circunstância; a independência também é incentivada em

diferentes contextos, como no campo educacional, no qual as contingências são arranjadas de modo que a assistência constante de um adulto é dispensada.

Além disso, Frazier argumenta que os interesses, as emoções e as habilidades podem ser modificadas, fomentadas ou suprimidas a partir do planejamento de contingências. Nessa perspectiva, as variáveis ambientais são manipuladas a fim de aumentar ou diminuir a probabilidade da emissão de certos tipos de comportamentos, como relata Frazier: “Por meios de um planejamento cultural cuidadoso, nós controlamos não somente o comportamento final, mas a *inclinação* para o comportar-se – os motivos, os desejos” (Skinner, 1948/2005, p. 246, grifos adicionados). Posto isto, a continuidade da Junta é garantida pela ausência de contingências que aumentassem a probabilidade das pessoas se engajarem e se interessarem pelos assuntos públicos.

A boa vida de Walden II é definida na simplicidade e na autossuficiência; ela significa ter todas as necessidades básicas satisfeitas, ou seja, ter acesso à saúde, à alimentação, à educação e à habitação. Mas isso não é o bastante, a boa vida também requer tempo livre para o lazer e as atividades artísticas; bem como tempo para o descanso e apreciação do mundo. Dessa maneira, ela é permeada por reforçadores positivos – geralmente naturais – e os elementos aversivos não são utilizados como estratégia de mudança comportamental. Além disso, a boa vida é construída em um contexto social cooperativo no qual as relações interpessoais são reforçadoras e significativas. Por fim, a boa vida se concretiza fora do âmbito da política tradicional e das multidões; mais do

que isso, a boa vida dos membros comuns depende da renúncia da participação na política interna de Walden II.

Capítulo 3 – *Walden II*: o Jardim de Skinner?

As utopias, como gênero literário, geralmente tecem críticas à organização social vigente e remetem ao desejo por uma transformação social, moral e política da sociedade (Souza, 2011). A esse inconformismo subjaz a ideia de que “um mundo melhor é possível” (Leonidio, 2016, p. 164). Nessa perspectiva, as utopias fomentam a criação de descrições alternativas ao mundo presente; contribuindo, com isso, para a construção de um novo “imaginário social” (Souza, 2011, p. 21). Considerando essas características, o Jardim de Epicuro e *Walden II* podem ser interpretados à luz da literatura utópica. Segundo Neuringer e Englert (2017), Epicuro e Skinner formulam opções diferentes para o modo como seus contemporâneos viviam: “Epicuro estabeleceu uma comunidade utópica; Skinner escreveu um romance utópico” (p. 24).

Apesar de distantes temporalmente, os contextos nos quais Skinner escrevia *Walden II* e Epicuro fundava o Jardim eram marcados por instabilidades políticas que podem ter alimentado a ânsia por um “mundo melhor”. O Jardim e *Walden II* apresentam, então, um modo de vida que se contrapunha aos valores da época. No caso do Jardim, valores caros à sociedade Grega na qual Epicuro vivia eram rejeitados: as honrarias, o prestígio e a fama advindos da participação na política; a celebração dos luxos e do acúmulo desnecessário de riqueza. Contudo, cabe ressaltar que essa rejeição não era dada *a priori*, ela resultava de um exame cuidadoso das consequências que decorreriam da escolha pela ostentação – usualmente

causam mais perturbações e ansiedades do que prazeres; comprometem, com isso, a felicidade (Woolf, 2009). Já em *Walden II*, Skinner recusou o *American way of life* caracterizado pela valorização e produção de bens de consumo. Propondo, ao invés disso, “um modo de vida em que cada pessoa usasse apenas uma parte justa dos recursos do mundo e, ainda assim, de alguma forma aproveitasse a vida, seria um verdadeiro passo em direção à paz mundial” (Skinner, 1978, p. 65).

Uma característica comum ao *Walden II* e ao Jardim é a presença de uma *filosofia prática*. Em *Walden II*, esse aspecto é ilustrado pelos objetivos da ciência do comportamento e do desenvolvimento tecnológico na comunidade: criar condições para o florescer da boa vida. Assim, as práticas rotineiras seriam cuidadosamente analisadas e planejadas com o intuito de evitar trabalho desnecessário, desperdício e outros inconvenientes; e tal planejamento seria realizado a fim de potencializar as consequências reforçadoras positivas (Neuringer & Englert, 2017). No caso de Epicuro, a filosofia é um exercício que tem como finalidade aprender a *viver bem*, a ser feliz (Spinelli, 2009; Shaw, 2020). A filosofia viabilizaria a boa vida na medida em que ela promove a *ataraxia* por aplacar temores advindos do desconhecimento da Natureza e dos tipos de desejos. Em vista disso, o Jardim se consolida como o espaço dessa *filosofia prática*; ele era o local no qual seus membros viviam os princípios filosóficos na concretude do cotidiano. Como sintetiza Shaw (2020): “Em suma, a filosofia epicurista é um *modo de vida*, não um mero passatempo intelectual. O valor da filosofia é puramente instrumental: a filosofia produz uma alma saudável e, portanto, felicidade” (p. 14, grifos

adicionados). A despeito dessas similaridades, é necessário assinalar as limitações do paralelo entre uma comunidade real e um romance.

Um ponto a ser destacado é a distinção do que é *prático* em *Walden II* e no Jardim. O *prático* no Jardim se refere à vivência cotidiana de pessoas que compartilhavam um espaço que existiu na Grécia Antiga. Já *Walden II* descreve a organização, os valores e as práticas adotadas em uma *sociedade imaginária* – o caráter prático, nesse caso, é vinculado à relevância do conhecimento aplicado no planejamento da comunidade. Por isso, a comunidade idealizada por Skinner aproxima-se mais do sentido etimológico do termo *utopia* – *nenhum lugar* (Ferrater Mora, 1941/1971). Contudo, isso não significa que *Walden II* seja uma especulação inexequível; pelo contrário, Skinner (1969, 1978, 1980, 1989) reiterou, ao longo de sua carreira, a factibilidade de uma comunidade como *Walden II*. Em seus termos: “O que o protagonista em *Walden II* chamou de tecnologia do comportamental ainda era ficção científica, mas logo moveu-se para o mundo real” (Skinner, 1987, p. 194).

Além disso, *Walden II* inspirou a formação de algumas comunidades nos Estados Unidos e no México: *Twin Oaks* em 1967; *Sunflower House* em 1969; *Lake Village* em 1971 e *Comunidad Los Horcones* em 1973 (Altus, 2013). Segundo Altus (2013), algumas dessas comunidades obtiveram mais sucesso do que outras; um fator importante para a conquista desse resultado foi a adoção da *atitude experimental*. Pois, a partir dela, as dificuldades encontradas na implementação das práticas descritas no livro de Skinner poderiam ser solucionadas. De acordo com os membros, a *Comunidad Los Horcones* não era baseada no romance *Walden II*, mas “na ciência em que esse romance se

baseia” (Comunidad Los Horcones, 1986, p. 129). Desse modo, cada comunidade adaptou as práticas apresentadas em *Walden II* para as condições existentes em cada espaço. Em *Twin Oaks*, por exemplo, o sistema de créditos de trabalho não funcionou em um esquema fixo de um crédito por hora trabalhada (Altus, 2013), pois emergiram problemas como “algumas pessoas mentem em suas folhas de trabalho, outras não conseguem lidar com a liberdade que vem com um horário de trabalho flexível e o foco no crédito de trabalho diminui o gozo intrínseco da atividade” (Altus, 2013, p. 5).

O Jardim também suscitou o estabelecimento de outras comunidades em diferentes lugares – da Grécia e Itália à Lycia. Porém, diferente das tentativas incipientes de *Walden II*, as comunidades que se seguiram ao Jardim perduraram ao longo dos séculos (Dorandi, 2020; Moraes, 1998; Onfray, 2006/2008). É importante ressaltar que a doutrina epicurista modificou-se em razão dessa difusão; como elucida Onfray (2006/2008) ao detalhar as práticas adotadas na *Vila de Pisão* – uma comunidade estabelecida em Campânia que foi um marco distintivo da “passagem da cultura helênica à civilização romana” (Onfray, 2006/2008, p. 221):

As estruturas arquitetônicas grandiosas, as decorações magníficas, pinturas preciosas, bibelôs de valor, obras de arte da melhor feitura e de grande qualidade significam uma nova forma de viver o epicurismo. O espírito do Jardim, mas provavelmente não à risca: uma comunidade existencial de amigos, por certo, mas sem a austeridade ascética à qual o Mestre exorta rigorosamente. (Onfray, 2006/2008, pp. 220-21)

Mas os pontos de contato entre as propostas de Epicuro e Skinner mais relevantes para este trabalho encontram-se nas características da boa vida em *Walden II* e no Jardim de Epicuro.

A Boa Vida em Walden II e no Jardim

A boa vida em *Walden II* e no Jardim é elucidada a partir da conjunção de diferentes elementos. A presença de recursos necessários para a sobrevivência (e.g., água, alimentos e abrigo) é um requisito indispensável em ambas comunidades. Contudo, isso não é o suficiente; a boa vida também requer a saúde do corpo, a tranquilidade, o tempo livre, relacionamentos interpessoais significativos e o desfrute de prazeres frugais. Nas duas comunidades, os cuidados com a saúde eram realizados diariamente por meio de uma alimentação saudável e prática de exercícios físicos. Em *Walden II*, todos os membros deveriam realizar algum “trabalho braçal” como uma medida de saúde (Skinner, 1948/2005). No Jardim, “a alimentação tinha de ser saudável, moderada e frugal, e durante o dia, além da meditação, era requerida a ginástica – exercício do corpo – como item indispensável do bem viver e da vida feliz” (Spinelli, 2009, p. 110). Além disso, em *Walden II*, o prazer está presente no trabalho, na realização de atividades artísticas, na prática de esportes, no estudo da natureza e no desfrute do mundo. E no Jardim, o prazer é derivado da *ataraxia* e da realização dos desejos naturais e necessários; faz-se necessário, nesse cenário, retomar a distinção dos desejos.

Epicuro enumera três tipos de desejos, dentre eles: i) naturais e necessários: desejos relacionados à satisfação das necessidades vitais (comer e beber); ii) naturais, mas não necessários: desejos que quando não satisfeitos

não causam o padecimento do corpo, como o desejo por comidas e bebidas *sofisticadas*; iii) não naturais e não necessários são os desejos considerados inúteis e que deveriam ser evitados: a busca pela glória, fama e honrarias (títulos, estátuas, por exemplo). A felicidade epicurista depende da satisfação do primeiro tipo de desejo; mas, o segundo tipo de desejo pode ser satisfeito contanto que não acarrete em danos à saúde ou à tranquilidade do espírito. Nesse sentido, Epicuro enfatiza a necessidade de *habituar-se* à simplicidade, pois, como argumenta O’Keefe (2020), “não *decidimos* meramente que uma vida simples é suficiente para nossas necessidades e, portanto, consideramos uma vida simples satisfatória. Devemos nos acostumar a um estilo de vida simples” (p. 409, grifos adicionados).

À semelhança do Jardim, Walden II valoriza a simplicidade e a funcionalidade em detrimento de luxos e excessos. As construções, por exemplo, são feitas majoritariamente de taipa e planejadas a fim de facilitar o acesso às áreas comuns. Walden II também dispensa a busca por “desejos inúteis”, isto é, os títulos honoríficos, elogios ou formas de avaliação por notas não são utilizados na comunidade. As emoções fomentadas em Walden II indicam a importância da *ataraxia* (ausência de perturbações) para a boa vida. Segundo Frazier, emoções “produtivas e fortalecedoras” (Skinner, 1948/2005, p. 92) como o amor e alegria são incentivadas na comunidade, mas “. . . excitações de alta voltagem de raiva, medo e fúria” (p. 92) são evitadas. No entanto, tanto no Jardim quanto em Walden II, a boa vida não significa ausência de desprazeres ou elementos aversivos. Segundo Epicuro (trans. 2002), há situações em que sofrimentos são preferíveis a prazeres, caso dessa escolha advier prazeres futuros mais consistentes; Epicuro sugere, então, um

cálculo dos prazeres tendo em vista as vantagens e desvantagens de cada decisão. Frazier, por sua vez, ressalta que a execução de um mínimo de trabalho desagradável é parte da boa vida. Assim, o estabelecimento do repertório de autocontrole é primordial em Walden II; e, no Jardim, Epicuro ressalta a necessidade do cultivo de virtudes como prudência, autossuficiência e autonomia (*autárkeia*).

Outro componente comum à boa vida de Walden II e do Jardim é a manutenção da individualidade e da coletividade. No Jardim, esse aspecto evidencia-se na primazia da *autárkeia* na filosofia epicurista. A *autárkeia* como *cuidado de si* diz respeito à renúncia da figura dos deuses responsáveis pelos acontecimentos na vida dos seres humanos. Ressalta-se, desse modo, que a *autárkeia* é conquistada a partir do estudo da Natureza e da filosofia – com a finalidade de libertar-se de uma suposta soberania dos deuses e da autoridade de outras pessoas (Spinelli, 2014). Todavia, a *autárkeia* não se identifica com o individualismo ou com o egoísmo; pelo contrário, o cuidado de si é uma condição para o estabelecimento de relações humanas pautadas na amizade (*philía*). Pois, como ilustra Spinelli (2009), “sem autoconsciência de si e de seus direitos [o indivíduo] não se sociabiliza, resta apenas *massa*, vira ‘galera’: alguém que está aí para satisfazer as urgências e utilidades de quem está no palco” (p. 165). O Jardim é, então, o espaço em que a individualidade de cada pessoa é preservada no convívio social; nesse cenário, é possível cooperar com outras pessoas visando a felicidade (Dorandi, 2020).

Assim como no Jardim, a comunidade é importante em Walden II, mas ela não elimina o indivíduo. Não há, nesse sentido, um coletivismo massificador que suprime as idiossincrasias das pessoas que compõem o grupo – a

diversidade de interesses (e.g., música, pintura, literatura, jardinagem, esportes) e a ausência de modismos são característicos de Walden II. Burris, ao comentar sobre o funcionamento da escola, afirma que “. . . todos [os estudantes] pareciam estar desfrutando de uma liberdade extraordinária, mas a eficiência e o conforto de todo o grupo foram preservados” (Skinner, 1948/2005, p. 108). O trecho destacado indica que tanto a preservação da individualidade quanto a valorização da comunidade são parte de Walden II. Dessa maneira, pode-se afirmar que o individualismo egoísta tampouco vigora na comunidade pensada por Skinner, uma vez que a manutenção do grupo como um todo deve ser considerada. Mais do que isso, a sociedade ou, mais precisamente, as contingências culturais *constroem e modificam* os indivíduos; por essa razão, o planejamento de Walden II busca alterar essas contingências para mudar o indivíduo. Nesse aspecto a comunidade idealizada por Skinner distingue-se do Jardim, pois na escola de Epicuro a individualidade (*autárkeia*) é condição para a coletividade ao passo que Walden II parte da sociedade e da modificação de contingências culturais para alterar o indivíduo – seus hábitos, seus desejos e emoções. Apesar disso, tanto o Jardim quanto Walden II descrevem um modo de vida no qual a felicidade individual é conciliada com o bem comum.

No caso do Jardim, esse equilíbrio é viabilizado pelo estabelecimento de um contrato informal pautado nos princípios da amizade e justiça epicurista. O Jardim é regido, então, pela máxima de não prejudicar nem ser prejudicado; é preciso destacar que as regras estabelecidas pela justiça epicurista são avaliadas por sua utilidade na resolução de conflitos do grupo, ou seja, elas podem variar a depender do contexto social, bem como serem revisadas e

modificadas caso percam sua utilidade (Roskam, 2020). Já em Walden II, a harmonia entre a coletividade e a individualidade é garantida pelo Código e pelo planejamento de contingências; nesse cenário, as pessoas seriam reforçadas pelas contribuições realizadas para o bem comum, e a cooperação seria um dos objetivos do arranjo de contingências. Cabe ressaltar que o planejamento é realizado por um grupo seletivo de pessoas, ou seja, as decisões relacionadas ao grupo e os valores vigentes não são responsabilidade de todos os membros. Essa característica tem implicações políticas que parecem afastar Walden II do Jardim.

A Política da Boa Vida: Walden II e o Jardim

A boa vida de Epicuro é elucidada *fora* da ordem política tradicional e da multidão presente em Atenas, por isso, o Jardim pode ser considerado como um refúgio de um mundo politicamente atribulado e que não seria consertado tão brevemente. Nesse cenário, a alternativa de Epicuro foi estabelecer uma comunidade longe da vida na *pólis*, pois a participação na política externa acarretaria em perturbações desnecessárias – comprometendo, assim, a *ataraxia* e a felicidade (Christensen, 2020; Roskam, 2020; Spinelli, 2009). Epicuro (trans. 2014) sugere, então, que “liberemos a nós mesmos da prisão dos assuntos cotidianos e públicos” (p. 55). Mas, esse posicionamento não implica na solidão ou no isolamento completo, pelo contrário, a boa vida de Epicuro *depende* da presença de amigos e amigas, pois esse tipo de relação assegura a tranquilidade do suporte mútuo em situações adversas que possam ocorrer no futuro; bem como o prazer da convivência e do estudo partilhado de princípios filosóficos (Christensen, 2020; Spinelli, 2009). Apesar da recusa

na participação da política da *pólis*, o Jardim não rompeu totalmente com a política tradicional porque a segurança contra invasões era necessária para a manutenção da comunidade (Brown, 2009; Christensen, 2020).

Embora Epicuro, Hermarco, Metrodoro e Polieno tenham sido os pioneiros da comunidade, eles não assumiram a função de chefes ou governantes da comunidade, nem estabeleceram uma estrutura rígida com desequilíbrio de poder (Dorandi, 2020). Ao invés disso, o Jardim era uma comunidade de amigos cuja finalidade era viver no cotidiano os princípios da filosofia epicurista. Dessa maneira, sua política interna não é baseada em hierarquias nem na presença de um grupo seletivo (Dorandi, 2020; Spinelli, 2009). Prevalece, segundo Dorandi (2020), “o ideal da fala franca (*parrhēsia*) entre professores e estudantes, que é fundamental na vida comum, inspirada nos propósitos educacionais de *philia* [amizade], *charis* [generosidade] e *eunoia* [boa ordem]” (p. 58). Uma possível justificativa para a política interna do Jardim pode ser encontrada nos seus próprios princípios filosóficos, pois relações de servilidade e subjugação são incompatíveis com a *autárkeia* e com a autossuficiência, caras à filosofia epicurista. Sendo assim, o epicurismo recusa tanto a democracia da Grécia Antiga quanto a tirania de um déspota (Onfray, 2006/2008).

Além de estar às margens da política tradicional, o Jardim também se distingue da sociedade grega por não restringir a participação na escola-comunidade a cidadãos (homens e livres). Pelo contrário, o Jardim é um espaço aberto a todas as pessoas que se dispusessem a compartilhar a mesma meta – aprender a ser feliz; como elucida Christensen (2020):

. . . uma melhoria significativa em relação à comunidade tradicional é que a comunidade epicurista é mais igualitária e não exclui uma parte considerável da população humana. Mulheres, não gregos e escravos poderiam se tornar membros da comunidade epicurista. Esse igualitarismo beneficia a comunidade ao trazer mais seres humanos – amigos em potencial – que podem compartilhar o trabalho de promoção da segurança. (p. 303)

Em suma, Epicuro construiu a boa vida em um mundo de instabilidades políticas e econômicas, sem renunciar aos prazeres frugais nem à *autárkeia* de cada indivíduo. A boa vida epicurista também requer o convívio com amigas e amigos; porém, entende que a participação na política tradicional é desnecessária, sendo evitada tanto quanto possível, pois no contexto político fica-se à mercê da vontade de outros e de desejos inúteis.

O Jardim e Walden II partilham do pressuposto de que a política tradicional é incapaz de criar as condições necessárias para uma vida feliz e, por conseguinte, a boa vida é construída fora desse contexto. Entretanto, as explicações para esse entendimento são diferentes; no caso do Jardim, o distanciamento da política tradicional é adotado para conservar a *ataraxia*. Já em Walden II, renuncia-se à política tradicional porque o desconhecimento dos governantes sobre os controles comportamentais torna a gestão da vida pública inefetiva. Mais do que isso, a pessoa capacitada (especialista) seria incapaz de auxiliar no governo porque não poderia manter a atitude experimental nem agir de acordo com o conhecimento obtido (Skinner, 1948/2005). Esse posicionamento tem desdobramentos na organização interna de Walden II, pois, a partir dele, pode-se justificar a presença da Junta de

planejadores que teriam o conhecimento necessário para arranjar as contingências da comunidade. Dessa perspectiva, os membros comuns não estariam preparados para administrar a vida em grupo e tampouco se interessariam pela governança; como elucida Frazier: “A maioria das pessoas em Walden II não participa ativamente da gestão do governo. E eles não *querem* uma parte ativa . . . Em Walden II ninguém se preocupa com o governo, exceto os *poucos* a quem essa preocupação foi atribuída” (Skinner, 1948/2005, pp. 253-254, grifo adicionado). Portanto, as decisões relacionadas à vida na comunidade eram tomadas por um grupo seletivo de pessoas com as habilidades necessárias para a realização desse trabalho. Então, distinguindo-se do Jardim, os planejadores e administradores formavam uma “aristocracia tecnocientífica” (Abib, 2015, p. 77) que planejava e geria Walden II a partir da ciência do comportamento.

Considerando esses aspectos, o planejamento da comunidade é realizado a fim de atenuar a concentração de poder desse grupo; por exemplo, os planejadores exerceriam essa função por um período limitado de tempo, não haveria riqueza monetária passível de acumulação ou usurpação e não existiria poder bélico. Ademais, à medida que as tecnologias governamentais fossem aprimoradas menos decisões seriam incumbidas aos planejadores, de modo que a Junta seria desfeita quando esse grupo perdesse a utilidade para a comunidade; restando, assim, apenas os administradores para manter o fluxo da sociedade. Apesar dessa alegação, Frazier não descreve *como* se daria essa transição – quais repertórios e contingências seriam necessários para que a manutenção da comunidade fosse possível sem a presença de uma Junta. Por conseguinte, a menção de que essa Junta se dissolveria quando ela não

fosse mais necessária é insuficiente, pois existem consequências que são produzidas *apenas* no exercício da atividade de planejador – os integrantes da Junta podem conversar com visitantes, modificar o Código e tomar decisões sobre os rumos de Walden II. O desaparecimento da Junta implicaria, então, na perda desses reforçadores, tornando uma desintegração “espontânea” improvável.

A existência do Código em Walden II é outro ponto de assimetria com o Jardim. Frazier o descreve como um “código de condutas” (Skinner, 1948/2005, p. 95) passível de modificações cuja finalidade era descrever ações que favorecessem a vida em comunidade ou proibir ações que poderiam prejudicar a convivência. Sá (1979) argumenta que o Código não pode ser caracterizado apenas como lembretes dos comportamentos desejáveis e indesejáveis aos membros da comunidade. Segundo o autor, essas regras são imposições mantidas, em última instância, por controle aversivo. Isso porque, o cumprimento do Código é um condicionante para o ingresso na comunidade; nesse sentido, caso o membro não acate as regras descritas, há uma “ameaça velada de punição . . . [pela] remoção dos reforçadores positivos inerentes à vida em Walden II ou apresentação dos reforçadores negativos característicos do mundo externo (para o qual o dissidente deverá possivelmente retornar)” (Sá, 1979, p. 63). Como discutido alhures, o poder político em Walden II não é fundado por fatores econômicos, pela presença de um aparato militar, nem por uma obrigação instituída pela força. Ao invés disso, o poder político que mantém Walden II como um grupo provém de duas fontes: i) reforçamento positivo (condições oferecidas pela comunidade); ii) punição negativa (ameaça de perder essas condições). Esse paradoxo do reforçamento positivo no qual,

pela própria existência desse processo, emerge a ameaça de punição negativa (remoção dos reforçadores positivos apresentados no reforçamento positivo) parece ser uma das razões que levam os membros a obedecerem ao Código e, por extensão, os planejadores.

As inconsistências advindas da política interna de Walden II poderiam ser amenizadas à luz do modelo adotado pelo Jardim. Na comunidade epicurista, o poder político era dissolvido entre todos os membros que partilhavam valores como a *autarkéia*, o questionamento livre, amizade e cooperação; eram, nas palavras de Dorandi (2020), “. . . como muitos membros de um único corpo” (Dorandi, 2020, p. 57). A difusão do poder político parece ser vantajosa porque evitaria possíveis ressentimentos dos membros comuns à Junta; bem como mitigariam os riscos de a Junta trabalhar por sua própria manutenção e não pelo bem comum. A formação de uma Junta poderia ser uma estratégia inicial, uma comissão transitória até que se pudessem instalar os repertórios necessários para a continuidade do grupo. No entanto, ela não poderia estabelecer vantagens aos comissionados e deveria ser passível de questionamentos por *todos* os membros da comunidade.

Considerações Finais

A discussão da boa vida não pode ser apartada dos valores, pois o que é considerado *bom* depende do contexto sócio-histórico e da história idiossincrática de cada pessoa. Nessa perspectiva, a definição de boa vida presente em *Walden II* e no Jardim indica valores compartilhados por Skinner e Epicuro, o que fica evidente na escolha dos elementos constituintes da boa vida, no tipo de relação interpessoal e nos repertórios fomentados em cada comunidade. O Jardim é um marco subversivo de Epicuro em relação à sociedade de sua época, pois ele foi estabelecido às margens da *pólis* e não adotou a política tradicional como um meio para a concretização da boa vida. Ao invés disso, a boa vida era vivida entre amigas e amigos que compartilhavam o mesmo objetivo: aprender a viver bem e com prazer (Spinelli, 2009). Além disso, o Jardim era um espaço aberto e recebia pessoas excluídas da vida pública de Atenas – mulheres, escravos, estrangeiros, não-cidadãos.

A comunidade descrita em *Walden II* também foi subversiva em relação à cultura estadunidense vigente na época em que Skinner vivia. O romance apresentava um modo de vida anticapitalista, atento aos efeitos ambientais do consumo excessivo e retirado dos encargos da política tradicional. *Walden II* também rejeitou o papel historicamente designado às mulheres (afazeres domésticos, matrimônio, maternidade) e, com isso, evidenciou tanto a dependência financeira quanto a disparidade de direitos entre homens e mulheres presentes na sociedade. Contudo, Wolpert (2005) argumenta que, embora Skinner tenha sido um visionário na descrição de sua comunidade, ele ainda era “um produto de seu tempo e, como tal, reflete um ponto de vista androcêntrico e euro-americano” (p. 186). Por conseguinte, *Walden II* não é

composto pelas pessoas marginalizadas da sociedade estadunidense da época. Não se trata de apresentar uma exigência anacrônica de que a obra contivesse discussões avançadas sobre gênero, classe ou questões raciais, mas de reconhecer que *Walden II* explicitava os valores de Skinner (Altus, 2013; Wolpert, 2005) – um professor universitário que apreciava música clássica, artes e ciência. Com base nisso, é possível questioná-los e discutir quais valores são desejáveis hoje.

A discussão dos valores é primordial para a Análise Comportamental da Cultura que tem se dedicado a questões de planejamento cultural, pois é muito importante perguntarmos *qual* cultura queremos e devemos planejar, *quais* são seus valores e, principalmente, para *quem* ela é boa. Wolpert (2005), por exemplo, analisa os valores presentes em *Walden II* a partir da perspectiva do feminismo multicultural. Por outro lado, quarenta anos depois de ter publicado *Walden II*, Skinner (1989) também alega que “. . . o significado de boa vida passou por mudanças drásticas. Planejar um modo de vida em que todos sejam felizes não é suficiente. Devemos planejar um [modo de vida] que tornará possível que as gerações ainda não nascidas vivam uma vida feliz” (p. 136). Então, a boa vida assume o compromisso de não prejudicar o futuro das pessoas que ainda estão por vir (Abib, 2001). A proposta de boa vida presente no Jardim e em *Walden II* parece antecipar as preocupações contemporâneas com a exaustão dos ecossistemas, pois o apreço pela simplicidade e pelo prazer frugal está presente em ambas comunidades.

A boa vida apresentada em *Walden II* contrasta com as expectativas do mundo de hoje; para os padrões existentes, uma sociedade sem miséria e violência já seria boa o suficiente. Um primeiro passo na direção contrária a

essa definição conformista pode ser a descrição e o reconhecimento de um *outro mundo possível*. Essa parece ser a função de Walden II: apresentar novas perspectivas e afastar “o pessimismo que preenche as profundidades do abismo em que nós estamos afundados; e você começará a ver as potencialidades do homem. Você começará a esperar grandes coisas dos homens; e, ver a possibilidade de consegui-las também” (Skinner, 1948/2005, p. 273). Isso não significa que Walden II seja um manual a ser seguido literalmente (Altus & Morris, 2008); ele é um modelo, cuja lição valiosa é a experimentação. Epicuro, por sua vez, demonstrou que era possível viver bem e com prazer na concretude do presente, em um mundo política e economicamente instável. A própria existência do Jardim é a concretização de um modo de vida alternativo, longe dos conflitos da *pólis* e perto de pessoas amigas. Como comunidades dissidentes, o Jardim e Walden II podem inspirar a criação de outras experiências similares.

Referências

- Abbagnano, N. (1998). *Dicionário de filosofia*. (A. Bosi, Trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1971).
- Abib, J. A. D. (2001). Teoria moral de Skinner e desenvolvimento humano. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14(1), 107-117.
- Abib, J. A. D. (2015). Skinner, democracia e anarquia. In C. Laurenti, & C. E. Lopes (Orgs.), *Cultura, democracia e ética: Reflexões comportamentalistas* (pp. 75-95). Paraná, PR: Eduem.
- Altus, D. (2013). Revisiting *Walden Two*: Sustainability from a natural science perspective. *Social Sciences Directory*, 2(4), 2-8. doi: http://dx.doi.org/10.7563/SSD_02_04_01
- Altus, D. E., & Morris, E. K. (2009). B. F. Skinner's utopian vision: Behind and beyond *Walden Two*. *The Behavior Analyst*, 32(2), 319-355.
- Asmis, E. (2004). Epicurian economics. In J. T. Fitzgerald, D. Obbink, & G. S. Holland (Eds.), *Philodemus and the New Testament world* (pp. 133-176). Leiden, ZH: Koninklijke Brill.
- Asmis, E. (2008). Epicurean epistemology. In K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld & M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 260-294). Cambridge, UK: Cambridge University Press. (Trabalho original publicado em 1999).
- Bauman, Z. (2009). *A arte da vida*. (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Benjamin, L. T. (2009). Review of *Beyond the Box: B. F. Skinner's Technology of Behavior from Laboratory to Life*. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 45(4), 387-388. doi: 10.1002/jhbs.20404

- Bjork, D. W. (1996). B. F. Skinner and the american tradition: The scientist as social inventor. In: L. D. Smith & W. R. Woodward (Eds.), *B. F. Skinner and behaviorism in american culture* (pp. 35-59). London, UK: Associated University Presses.
- Bobbio, N. (1980). *A teoria das formas de governo*. Bath, S. (Trad.). Brasília, DF: Editora UnB.
- Bobbio, N. (1998). Política. In N. Bobbio, N. Matteucci, & G. Pasquino (Orgs.), *Dicionário de política* (pp. 954-962). (C. C. Varriale, G. L. Mônaco, J. Ferreira, L. G. P. Cacaís, & R. Dini, Trads.). Brasília, DF: Editora UnB. (Trabalho original publicado em 1983).
- Bobbio, N., & Bovero, M. (1996). *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. (C. N. Coutinho, Trad.). São Paulo, SP: Editora Brasiliense S. A. (Trabalho original publicado em 1979).
- Brown, E. (2009). Politics and Society. In J. Warren (Ed.), *The Cambridge companion to epicureanism* (pp. 179-196). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Capshew, J. H. (1993). Engineering behavior: Project Pigeon, World War II, and the conditioning of B. F. Skinner. *Technology and Culture*, 34(4), 835-857.
- Chauí, M. (2010). *Introdução à história da filosofia: As escolas helenísticas* (Vol. 2). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.
- Christensen, A. (2020). Epicureans on friendship, politics, and community. In K. Arenson (Ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 295-306). New York, NY: Routledge.

- Clastres, P. (2003). *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de antropologia política*. (T. Santiago, Trad.). São Paulo, SP: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1974).
- Comte-Sponville, A. (2001). *A felicidade, desesperadamente*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 2000).
- Comte-Sponville, A. (1997). *Pequeno tratado das grandes virtudes*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1995).
- Cottingham, J. (2001). *Philosophy and the good life: Reason and the passions in Greek, Cartesian, and psychoanalytic ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. (Trabalho original publicado em 1998).
- Danowski, D.; Viveiros de Castro, E. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis, SC: Cultura e Barbárie.
- Diano, C. (1967). Épicure: La philosophie du plaisir et la société des amis. *Les Études Philosophiques*, 22(2), 173-186.
- Dorandi, T. (2020). Epicurus and the epicurean school. In P. Mitsis (Ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism* (pp. 13-42). New York, NY: Oxford University Press.
- Elms, A. C. (1981). Skinner's Dark Year and Walden Two. *American Psychologist*, 36(5), 470-479.
- Epicuro. (2002). *Carta sobre a felicidade: A Meneceu*. (A. Lorencini & E. Del Carratore, Trads.). São Paulo, SP: Editora UNESP. (Trabalho original publicado em n.d.).

- Epicuro. (2008a). Carta a Herôdotos. In D. Laêrtios (Org), *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres* (pp. 291-302). (M. da G. Kury, Trad.). Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília. (Trabalho original publicado em n.d.).
- Epicuro. (2008b). Carta a Pitócles. In D. Laêrtios (Org), *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres* (pp. 302-311). (M. da G. Kury, Trad.). Brasília: Editora Universidade de Brasília. (Trabalho original publicado em n.d.).
- Epicuro. (2010). *Máximas principais*. (J. Q. de Moraes, Trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Trabalho original publicado em n.d.).
- Epicuro. (2014). *Sentenças vaticanas*. (J. Q. de Moraes, Trad.). São Paulo: Editora Loyola. (Trabalho original publicado em n.d.).
- Ferrater Mora, J. (1971). *Diccionario de filosofia: (L-Z)*. Buenos Aires, ARG: Editorial Sudamericana. (Trabalho original publicado em 1941).
- Furman, T. M., & Tuminello, A. (2015). Aristotle, Autism, And Applied Behavior Analysis. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 22(4), 253 – 262. doi: <https://doi.org/10.1353/ppp.2015.0052>
- Gozzi, G. (1998). Estado contemporâneo. In N. Bobbio, N. Matteucci, & G. Pasquino (Orgs.), *Dicionário de política* (pp. 401-409). (C. C. Varriale, G. L. Mônaco, J. Ferreira, L. G. P. Cacais, & R. Dini, Trads.). Brasília, DF: Editora UnB. (Trabalho original publicado em 1983).
- Hadot, P. (2004). What is ancient philosophy?. (M. Chase, Trad.). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1995).
- Comunidad Los Horcones. (1986). In Response: News from Now-Here, 1986: A response to "News from Nowhere, 1984". *The Behavior Analyst*, 9(1), 129-132.

- Holland, J. G. (1975). Behavior modification for prisoners, patients, and other people as a prescription for the planned society. *Mexican Journal Analysis of Behavior*, 1(1), 81-95.
- Laêrtios, D. (2008). *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. (M. da G. Kury, Trad.). Brasília, DF: Editora UnB. (Trabalho original publicado em n.d.).
- Laurenti, C. (2012). Trabalho conceitual em psicologia: Pesquisa ou “perfumaria”? *Psicologia em Estudo*, 17(2), 179-181.
- Laurenti, C., & Lopes, C. E. (2016). Metodologia da pesquisa conceitual em psicologia. In C. Laurenti, C. E. Lopes, & S. F. Araujo (Eds.), *Pesquisa teórica em psicologia: Aspectos filosóficos e metodológicos* (pp. 41-69). São Paulo, SP: Hogrefe.
- Leonidio, A. (2016). Utopias por um mundo melhor. In C. M. Sousa (Org.), *Um convite à utopia* (pp. 135-167). Campina Grande, PB: EDUEPB.
- Levi, L. (1998). Governo. In N. Bobbio, N. Matteucci, & G. Pasquino (Orgs.), *Dicionário de política* (pp. 553-555). (C. C. Varriale, G. L. Mônaco, J. Ferreira, L. G. P. Cacais, & R. Dini, Trans.). Brasília, DF: Editora UnB. (Trabalho original publicado em 1983).
- Marx, K. (2018). *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. (N. Schneider, Trad.). São Paulo, SP: Boitempo. (Trabalho original publicado em 1843).
- Mitsis, P. (2002). Happiness and death in epicurean ethics. *Apeiron*, 35(4), 41-56. doi: <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2002.35.4.41>
- Moraes, J. Q. de. (1998). *Epicuro as luzes da ética*. São Paulo, SP: Editora Moderna.

- Moraes, J. Q. de. (2010). Texto, tradução e comentários. In Epicuro, *Máximas principais*. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Morin, E. (2011). *Rumo ao abismo?: Ensaio sobre o destino da humanidade*. (E. de A. Carvalho & M. P. Bosco, Trads.). Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil. (Trabalho original publicado em 2007).
- Neuringer, A., & Englert, W. (2017). Epicurus and B. F. Skinner: In Search of the good life. *Journal of The Experimental Analysis of Behavior*, 107(1), 21–33. doi: 10.1002/jeab.230
- O’Keefe, T. (2020). Epicurean advice for the modern consumer. In K. Arenson (Ed.), *The routledge handbook of hellenistic philosophy* (pp. 407-416). New York, NY: Routledge.
- Onfray, M. (2008). *Contra história da filosofia: As sabedorias antigas* (Vol. 1). (M. Stahel, Trad.). São Paulo, SP: WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 2006)
- Onfray, M. (2010). *A potência de existir: Manifesto hedonista*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo, SP: Editora WMF Matins Fontes.
- Orwell, G. (1968). You and the Atom Bomb. In S. Orwell & I. Aangus (Eds.), *The collected essays, journalism and letters of George Orwell* (pp. 6-9). London, UK: Secker &Warburg. (Trabalho original publicado em 1945)
- Rabbås. Ø., Emilsson, E. K., Fossheim H., & Tuominen, M. (2015). *The quest for the good life*. Oxford, UK: Oxford University.
- Rider, B. A. (2020). Epicureans on pleasure, desire, and happiness. In K. Arenson (Ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 283-294). New York, NY: Routledge.

- Roskam, G. (2020). Politics and society. In P. Mitsis (Ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism* (pp. 284-307). New York, NY: Oxford University Press.
- Rutherford, A. (2000). Radical behaviorism and psychology's public: B. F. Skinner in the popular press, 1934-1990. *History of Psychology*, 3(4), 371-395.
- Rutherford, A. (2003). B. F. Skinner's technology of behavior in american life: From consumer culture to counterculture. *Journal of History of the Behavioral Sciences*, 39(1), 1–23. doi: 10:1002/jhbs.10090
- Rutherford, A. (2017). B. F. Skinner and technology's nation: Technocracy, social engineering, and the good life in 20th-century America. *History of Psychology*, 20(3), 290–312. doi: 1093-4510/17
- Sá, C. P. de. (1979). *Psicologia do controle social*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Achiamé Ltda. (Trabalho original publicado em 1978).
- Scarre, G. (1994). Epicurus as a forerunner of utilitarianism. *Utilitas*, 6(2), 219-231. doi:10.1017/S0953820800001606
- Sennett, R. (2003). *Carne e pedra: O corpo e a cidade na civilização ocidental*. (M.S A. Reis, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Record. (Trabalho original publicado em 1994).
- Shaw, J. C. (2020). Epicurean philosophy and its parts. In K. Arenson (Ed.), *The routledge handbook of hellenistic philosophy* (pp. 13-24). New York, NY: Routledge.
- Silva, F. L. e. (2007). *Felicidade: Dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*. São Paulo, SP: Editora Claridade.

- Skinner, B. F. (1969). *Contingencies of reinforcement: A theoretical analysis*. New York, NY: Meredith Corporation.
- Skinner, B. F. (1978). *Reflections on behaviorism and society*. New Jersey, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- Skinner, B. F. (1979). *The shaping of a behaviorist: Part two of an autobiography*. New York, NY: Alfred A. Knopf, Inc.
- Skinner, B. F. (1989). The Behavior of Organisms at 50. In B. F. Skinner, *Recent issues in the analysis of behavior* (pp. 121-135). Columbus, OH: Merrill Publishing Company.
- Skinner, B. F. (2005). *Walden two*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc. (Trabalho original publicado em 1948).
- Spinelli, M. (2009). *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Spinelli, M. (2010). Sobre a autodidaxia e a autárquia de Epicuro. *Archai: The Origins of Western Thought*, 2, 169-182. Retirado de: <http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/1277>
- Spinelli, M. (2011). Epicuro e o tema da amizade: a *philia* vinculada ao *érôs* da tradição e ao *êthos* cívico da pólis. *Princípios*, 18(29), 5-35.
- Spinelli, M. (2013). Epicuro e as bases do epicurismo. São Paulo, SP: Paulus Editora.
- Spinelli, M. (2014). A arte de bem viver enquanto princípio supremo do *Éthos* epicureu. In: T. D. Stadler (Org.), *Escritos de filosofia e política* (pp. 11-36). Curitiba, PR: Editora CRV.
- Souza, M. das G. de. (2001). O real e o seu avesso: As utopias clássicas. *Sexta-Feira*, 6, 11-24.

- Tamura, T. T., & Laurenti, C. (2017). Felicidade e prazer: Um diálogo entre Epicuro e Skinner. *Revista Perspectivas*, 8(2), 186-199. doi: 10.18761/PAC.2016.050
- Teichmann, R. (2011). *Nature, Reason, and the Good Life: Ethics for Human Beings*. New York, NY: Oxford University Press Inc.
- Wiklander, N. (1996). From Hamilton College to Walden Two: An inquiry into B. F. Skinner's early social philosophy. In: L. D. Smith & W. R. Woodward (Eds.), *B. F. Skinner and behaviorism in American culture* (pp. 83-105). London, UK: Associated University Presses.
- Wolpert, R. S. (2005). Multicultural feminist analysis of Walden Two. *The Behavior Analyst Today*, 6(2), 186-190.
- Woolf, R. (2009). Pleasure and desire. In Warren, J. (Ed.), *The cambridge companion to epicureanism* (pp. 158-178). Cambridge, UK: Cambridge University Press.