

A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA PSICOLOGIA HUMANISTA À LUZ DA FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL

Humanistic Psychology's metaphysical foundation as seen by existential phenomenology

La fundamentación metafísica de la Psicología humanista a la luz de fenomenología existencial

PAULO E. R. A. EVANGELISTA

Resumo: O objetivo deste artigo é indicar a ontologia metafísica que subjaz na Psicologia Humanista norte-americana com a intenção de desfazer o equívoco presente na literatura brasileira de que a “Terceira Força em Psicologia” é fenomenológica existencial. Para isso, retoma o contexto histórico do surgimento da Psicologia Humanista nos Estados Unidos e as questões que ela tenta responder, enfatizando seu posicionamento em relação ao conhecimento científico. Em seguida, mostra-se a confusão entre psicologias humanistas e fenomenológicas existenciais na literatura científica. O próximo passo é retomar na obra de Heidegger, *Ser e Tempo*, as exigências da fenomenologia existencial para, por último, avaliar a ontologia rogeriana, escolhida como paradigma da Terceira Força em Psicologia, à luz delas. Conclui-se que as Psicologias Humanistas não são fenomenológicas existenciais, pois substantivam a existência.

Palavras-chave: Psicologia Humanista; Existencialismo; Carl Ramson Rogers; Martin Heidegger

Abstract: This article aims to indicate the metaphysical ontology underlying American Humanistic Psychology in order to correct a misunderstanding present in the published literature that the Third Force in Psychology is existential phenomenological. To do so, it rebuilds the historical context in which the Humanistic Psychology appears in the USA and the questions it tries to answer, emphasizing its position relative to scientific knowledge. Next, it shows the confusion between humanistic and existential-phenomenological psychologies in the scientific literature. The third step is to expose in Martin Heidegger's oeuvre, *Being and Time*, the requirements of existential phenomenology, in order to evaluate the Rogerian ontology according to them. Carl Roger's psychology is indicated as paradigmatic Third Force Psychology. It concludes that Humanistic Psychology is not existential phenomenological because it substantivizes human existence.

Keywords: Humanistic Psychology; Existentialism; Carl Ramson Rogers; Martin Heidegger

Resumen: El propósito de este artículo es indicar la ontología metafísica subyacente en la psicología humanista norteamericana con la intención de deshacer el error presente en la literatura brasileña de que la “tercera fuerza en psicología” es existencial fenomenológica. Para esto, reanuda el contexto histórico del surgimiento de la psicología humanista en los Estados Unidos y las cuestiones que trata de responder, destacando su posicionamiento en relación con el conocimiento científico. A continuación, se muestra la confusión entre psicologías fenomenológicas existenciales y humanistas en la literatura científica. El siguiente paso es retomar la obra de Heidegger, *Ser y Tiempo*, y los requisitos de la fenomenología existencial para, finalmente, evaluar la ontología rogeriana, elegida como paradigma de la tercera fuerza en psicología, a la luz de ellos. Se concluye que las psicologías humanistas no son existenciales y fenomenológicas pues sustantivan la existencia.

Palabras clave: Psicología Humanista; Existencialismo; Carl Ramson Rogers; Martin Heidegger

Introdução

Meu objetivo neste artigo é explicitar a ontologia (concepção de homem, de realidade e de verdade) subjacente à Psicologia Humanista norte-americana para, em seguida, confrontá-la com a ontologia que se pode depreender da análise fenomenológica da existência realizada por Heidegger em *Ser e tempo* (1927/2012). Faço isso com a intenção de desfazer o equívoco presente na literatura brasileira de que a “Terceira Força em Psicologia” é fenomenológica existencial. Para isso, retomarei o contexto histórico do surgimento da Psicologia Humanista nos Esta-

dos Unidos e as questões que ela tenta responder. O próximo passo é retomar na obra de Heidegger, *Ser e tempo*, as exigências da fenomenologia existencial. Tomarei como emblemática da Psicologia Humanista a Abordagem Centrada na Pessoa, de Carl Rogers, por ser uma das mais famosas e por frequentemente ser considerada fenomenológico-existencial. Será que a concepção de “pessoa” é correlativa à de exigência? Será ela uma definição “existencial” do ser do humano?

A análise fenomenológica da existência realizada por Heidegger em *Ser e Tempo* mostrará que Dasein – o ser da existência – é o fundamento das ontologias. A

palavra “ontologia” indica um modo de relacionar-se com, compreendendo ao mesmo tempo que determinando o ser de toda a “realidade”. Ou seja, trata-se de uma concepção do que significa que as coisas são (ser). O termo surgiu na Escolástica, na passagem da Idade Média para a Modernidade, significando “a ciência do ser, quer dizer, do ente enquanto tal em geral” (Heidegger, 1973b, p. 392). A história da filosofia, que se inicia na Grécia antiga, é a “História da Metafísica”, isto é, da determinação metafísica do ser.¹ O termo “metafísica” vem da filosofia de Aristóteles nomeando tratados que seguem aqueles sobre os seres físicos, referindo-se ao ser enquanto ser, isto é, antes de ser este ou aquele ser (ente) individual; neles busca uma determinação de ser. Implicado com a determinação de ser está a possibilidade de conhecimento verdadeiro do que é (ser) (Abbagnano, 2007). A Metafísica era, para os primeiros filósofos, a ciência que tratava dos fundamentos de todas as ciências. Abbagnano (2007) apresenta três formas de sua ocorrência na filosofia ocidental: 1) como teologia, tendo como objeto temático “o ser mais elevado e perfeito, do qual provêm todos os outros seres e coisas do mundo” (p. 661); 2) como ontologia, tematizando os caracteres fundamentais do ser, ou o princípio explicativo de tudo o que é; 3) como gnoseologia, tematizando os princípios cognitivos que condicionam toda ciência.² Boa parte da obra filosófica de Heidegger explora o modo como a Metafísica pensou (determinou) “ser” como algo que é e, portanto, passível de definição, acompanhada da incompreensão acerca da essência do humano. O ser do homem foi definido por Aristóteles como “animal racional” e permaneceu assim definido até Heidegger, que indica o termo *Dasein* para se referir ao ser do homem como âmbito no qual ser pode ser, como será mencionado adiante. Ao longo deste artigo, utilizarei a expressão “metafísica” indicando uma concepção substancializada do ser (do humano), derivada do conceito aristotélico para o ser do humano (animal racional). A fenomenologia de Heidegger traz, portanto, uma preocupação renovada com o sentido da “realidade”, com a possibilidade de conhecimento verdadeiro e com o ser do humano. A palavra “ontologia” reúne essas três preocupações.

No que se segue, proponho uma contextualização do surgimento da Psicologia Humanista e uma primeira indicação da determinação do ser do humano implícita no nome dessa abordagem. Em seguida, apresento resumidamente a concepção de existência em *Ser e Tempo*. Por fim, circunscrevo a noção de indivíduo na psicologia de Carl Rogers a fim de contrapô-la à do filósofo e responder se sua abordagem é ou não fenomenológico-existencial.

1 Seria mais condizente com a filosofia de Heidegger dizer que é a história do esquecimento do ser.

2 Abbagnano (2007) categoriza a filosofia de Heidegger no caráter ontológico da Metafísica, em razão de este assumir como tarefa uma “ontologia fundamental” do sentido de ser, situando-a no ente que pergunta pelo ser (existência).

Psicologia Humanista

A década de 1960 nos Estados Unidos é marcada por contestação aos valores das gerações anteriores. A década de 1950 revelou a destruição provocada pela II Guerra Mundial, a primeira a usar todo o potencial bélico liberado pela tecnologia, fruto da ciência criada pelo homem. Esse *Zeitgeist* está animado, portanto, pela reflexão sobre os valores atuais do existir humano. A Guerra do Vietnã (1955-1973) é a última gota no copo da insatisfação com os valores vigentes na sociedade, transbordando com as tensões e disputas raciais e ganhando força na década seguinte com o movimento de contracultura, o pacifismo, os hippies, a experimentação com drogas e a libertação sexual a partir da invenção da pílula anticoncepcional. A psicóloga alemã radicada nos EUA na década de 1940, Charlotte Bühler³, considerada uma das fundadoras da Psicologia Humanista nos EUA, ilustra a preocupação com os valores da sociedade americana da década de 1970 indicando dois filmes: *Alice's Restaurant* (1969, Dir.: A. Penn), sobre um grupo de jovens que funda uma comunidade e vive para se divertir, desprezando os imperativos de estudar, trabalhar e se alistar ao exército para lutar pelos EUA no Vietnã, e *Bob&Carol&Ted&Alice* (1969, Dir.: P. Mazursky), sobre um casal que experimenta uma troca de casais, desvinculando as relações sexuais da relação matrimonial. Ambos os filmes tratam de questionamentos aos valores tradicionais arraigados na cultura americana de então.

A Psicologia Humanista nasce não para responder, mas para enunciar as questões presentes na vida cotidiana das pessoas sobre o sentido da existência: “Qual é o sentido de tudo? Quem somos nós? Quem sou eu? Qual é o modo certo de viver?” (Bühler, 1975, p. 38). Os valores aparecem como o que há de mais peculiar no humano. É com esse espírito que o humanista-existencial Rollo May (2009) propõe que o homem é “um ‘animal avaliador’, o ser que interpreta a sua vida e o mundo em termos de símbolos e significados e os identifica com a sua existência como eu”⁴ (p. 104).

Carl Rogers, psicólogo que se tornou o mais conhecido da Terceira Força, também enfatiza a importância do sentido da vida. Num escrito de 1961, ele elenca alguns desses sentidos possíveis: glorificar a Deus, preparar-se para a imortalidade, gozar, abandonar-se e satisfazer os desejos sensuais, acumular bens materiais, status, poder, eliminar os desejos pessoais e exercer controle absoluto sobre si mesmo. De sua experiência como psicoterapeuta aparece outro: “ser o que realmente se é” (Rogers, 1973, p. 146). Isto im-

3 Nascida em Berlim, em 1903, estudou fenomenologia no Círculo de Munique e lecionou Psicologia na Universidade de Viena (1922-1938), centrando suas pesquisas no desenvolvimento humano. Foi presidente da I Conferência Internacional de Psicologia em Amsterdam, em 1970, e da *Association for Humanistic Psychology* de 1965 a 1966. Faleceu em Stuttgart, 1974. (Spiegelberg, 1972).

4 Esse psicólogo existencial-humanista atribui à condição de “animal avaliador” a possibilidade da ansiedade (*anxiety*), que surge face à ameaça à integridade do Eu. (May, 2009).

plica assumir a complexidade de sentimentos, estar aberto às experiências e confiar no que elas revelam. A psicoterapia facilita o movimento do cliente na direção de assumir mais propriamente o direcionamento de sua vida.

Esse movimento parece indicar que o indivíduo se dispõe *a ser*, com conhecimento de causa e numa atitude de aceitação, o processo que ele é de facto em profundidade. (...) Ele está cada vez mais atento ao que se passa nas profundezas de seu ser fisiológico e emotivo e descobre-se cada vez mais inclinado a ser, com uma precisão e uma profundidade maiores, aquilo que é da maneira mais verdadeira. (...) Ser realmente o que se é, eis o padrão de vida que lhe parece ser o mais elevado, quando é livre para seguir a direção que quiser. (Rogers, 1973, p. 155).

Nessa mesma direção, Fritz Perls, fundador da Gestalt-terapia, apresenta a conscientização possibilitada nessa abordagem psicoterápica como capaz de ampliar a percepção, intensificando a experiência humana e capacidade de autoria da própria vida. Ele afirma que “a técnica gestáltica exige do paciente que ele experiencie a si mesmo tanto quanto possa, que ele se experiencie tão completamente quanto possa, no aqui e agora.” (Perls, 1988, p. 76). Ele indica como sentido da terapia “a possibilidade de se transformar numa pessoa total a partir de uma cisão” (Perls, 1977, p. 25) e que numa “cura bem-sucedida, o neurótico desperta de seu transe de ilusões” (p. 25).

As propostas de Rogers e Perls, que são dois importantes representantes da Psicologia Humanista, encontram respaldo nas pesquisas de Abraham Maslow, psicólogo que aparece na história da Psicologia hoje em dia pela teoria de motivação e como o inventor da “pirâmide das necessidades”, e não por suas outras pesquisas pioneiras acerca de experiências religiosas e experiências culminantes (*peak-experiences*) (Holanda, 2014). Maslow propõe que a vida humana não está restrita ao ajustamento e à realização de necessidades atuais, pois se lança sempre no sentido de crescer, complexificar-se, realizar-se. Sua proposta é de uma “Psicologia da Saúde” (Maslow, 1970, p. 26), isto é, acerca do que o humano tem de melhor – a potencialidade para o desenvolvimento – em razão da necessidade de uma volta para “dentro, para o si mesmo (*self*), como local de valores” (p. 35) como resposta à objetificação do humano pela ciência e pela tecnologia do século XX. São pilares de sua concepção o reconhecimento de que o homem é realidade e potencialidade, natureza e divindade; a importância de uma ‘antropologia filosófica’ que diferencie radicalmente o homem⁵; a ênfase no caráter auto-realizador, projetivo de si; as variáveis humanas esco-

lha, decisão, vontade, autonomia e responsabilidade; o papel fundamental do futuro no desenvolvimento (Maslow, 1970).

Erich Fromm⁶ (1975), considera estes valores da Psicologia Humanista “um novo renascimento (*new revival*)” (p. 1) do movimento renascentista europeu dos séculos XV e XVI, que por sua vez retomavam a antiguidade clássica grega e romana. Segundo ele, a expressão “Humanismo” indica: “fé no homem, na sua possibilidade de desenvolver a estágios superiores, na unidade da raça humana, em tolerância e paz e na razão e no amor enquanto forças que possibilitam ao homem realizar-se, tornar-se o que ele pode ser.” (Fromm, 1975, p. 01).

Em suma, a Psicologia Humanista tal como se desenvolveu nos EUA a partir da década de 1950 se interessa pelos valores e ressalta a *experiência humana*. Os dois filmes mencionados acima falam disso: o abandono das normas sociais, do que se deve fazer, ter ou ser, em nome do experimentar a vida na sua pluralidade e riqueza de significados, entregar-se à atualidade, ao aqui-agora. Na Abordagem Centrada na Pessoa, de Rogers, as três atitudes básicas do terapeuta (compreensão empática, aceitação incondicional e congruência) são o caminho necessário e suficiente para o experimentar-se do cliente. Sentindo-se aceito e aceitando-se, sentindo-se compreendido e compreendendo-se, o cliente experiencia-se congruentemente e pode “ser o que realmente se é” (Rogers, 1973, p. 152).

Na Gestalt-terapia, a ênfase na experiência do aqui-agora prescreve o recurso a técnicas de ampliação de *awareness*, necessárias para a discriminação das necessidades atuais e a satisfação delas por ação no meio. Também a Gestalt-terapia, nos seus primórdios, deixou em segundo plano o cuidado epistemológico, lançando mão de perspectivas distintas como a concepção de percepção humana e de formação de formas (*Gestalten*) da Psicologia da Gestalt, o princípio de homeostase da Biologia, o princípio de sobrevivência do indivíduo do Evolucionismo e a relação parte-todo do Holismo, de Jan Smuts, como indica Perls (1988). Yontef (1998), Gestalt-terapeuta que tem feito importante esforço na direção de uma fundamentação mais clara e coerente dessa abordagem, destaca a fenomenologia como método de exploração de experiência subjetiva, a concepção de homem responsável por criar-se do Existencialismo, a teoria de campo de Kurt Lewin, e a relação Eu-Tu (dialógica) descrita por Martin Buber. São os mesmos paradigmas explorados por Frazão e Fukumitsu (2013) na retomada dos fundamentos da Gestalt-terapia. É por esse motivo que Holanda (1997) defende que

(...) a Abordagem Centrada na Pessoa e um modelo de Gestalt-Terapia poderiam ser considerados como abordagens de cunho fenomenológico. Isto se deve ao fato de haver aí uma considera-

5 O Existencialismo aparece aqui como importante referência, embora não única, como aparece no capítulo “O que a Psicologia pode aprender dos Existencialistas” (Maslow, 1970).

6 Psicanalista e sociólogo alemão radicado os EUA, participante do movimento da Terceira Força.

ção de que a fonte de todo conhecimento autêntico está na experiência imediata de si e de outrem; apontam para uma atitude terapêutica desprovida de ideias apriorísticas e fundamentam suas relações no momento do aqui-e-agora, no presente, na presença do terapeuta como um ser existente aberto à relação, ou seja, o terapeuta, neste sentido, é muito mais “pessoa” (como assinala Rogers) do que propriamente um papel a ser desempenhado. (p. 45).

Valorizando a experiência, as abordagens humanistas respondem à inquietação humana em relação ao sentido da vida. A experiência subjetiva é a bússola para o descobrimento dos valores e a realização de escolhas no caminho da vida. E cada um é o autor da própria existência; ninguém pode existir por outrem. A experiência revela a singularidade de cada um, em relação à qual as ciências são cegas; o conhecimento científico objetificante e objetivado não vê o singular. Por isso, as Psicologia Humanistas se situam no polo oposto ao da objetividade, valorizando a subjetividade. Como explica Rosenberg (1977, p.12), “A proposta de Rogers minimiza os conhecimentos técnicos e teóricos, ignora os quadros patológicos diferenciais e delega plena força ao relacionamento para liberar o potencial de autodeterminação do indivíduo”. A ênfase neste polo do espectro subjetividade-objetividade abre para a experimentação de métodos e recursos terapêuticos⁷ às vezes coerentemente fundamentados, outras vezes sem cuidadoso suporte teórico, alguns frutíferos, outros nem tanto. Também dá margem para críticas como a sintetizada por Figueiredo (2008) de que a matriz vitalista e naturista, na qual inscreve as abordagens humanistas em psicologia, renegam “a racionalidade e o impulso crítico” (p. 133) e privilegiam a “fruição estética do sujeito por ele mesmo, entrega à corrente da vida, impetuosa, criativa, “um barato!” (p. 130). Figueiredo (2008) é ácido na sua crítica:

Enquanto ideologia parece identificar-se como uma reação à maré montante das ideologias pós-liberais e autoritárias e ao cientificismo positivista. Mas é uma reação inconsequente porque, ao simplesmente inverter os valores dos termos em oposição – ordem e história, razão e vida – renega a racionalidade e o impulso crítico. No plano do conhecimento: nenhuma ambição de rigor, mas a intuição delicada dos sentimentos, das qualidades cambiantes, das sensações caleidoscópicas que habitam o seio da subjetividade. No plano das formas: o estilo gentil e entusiasmado, transpirando as melhores intenções. No plano político: a ‘política do

⁷ Para um exemplo disto, ver o artigo de Nicholson (2007) que discute a “terapia nua” (“*naked therapy*”). O método desenvolvido por Paul Bindrim foi apoiado por Abraham Maslow apesar das acusações de violar princípios éticos da APA, mas foi proscrito assim que esse “padrinho” faleceu em 1970. Outro exemplo do fenômeno que indico aqui é a terapia do grito primal, de Arthur Janov.

corpo’, a meditação, os orientalismos, a ‘auto-realização’ e outras tolices do gênero. A nenhuma das outras matrizes cabe tão bem o conceito ‘romântico’ na sua acepção mais vulgar de belo, fantasioso e suave. (p. 132-3).

Com isso, o estudo do Humano conduzido pela Psicologia Humanista vem afinado com uma desconfiança em relação à ciência, tornando a fundamentação científica o seu tendão de Aquiles. É bem verdade que os primeiros psicólogos humanistas se esforçaram para legitimar científico-naturalmente suas investigações, mas, para isso, recorreram ao método científico-natural estatístico e generalizante.

Na atualidade, essas abordagens seguem buscando fundamentação. Buscam na neuropsicologia e na neuroimagem os mecanismos neurológicos; Silani, Zucconi e Lamm (2013) apresentam as áreas cerebrais correlativas às três atitudes necessárias e suficientes num capítulo intitulado “Carl Rogers encontra os neurocientistas: Insights da neurociência social para a terapia centrada no cliente”. Estudos que analisam pacientes que sofreram traumatismos cerebrais e demonstram ao longo da vida dificuldades para se relacionar com outros e sintonizar com sentimentos alheios levam a modelos de mecanismos cerebrais da empatia (Eslinger, 1997; Ma et al., 2011). Outros fazem análises fisiológicas do que é chamado de empatia (Seehausen et al, 2012). Vale mencionar também a Psicologia Positiva, que busca métodos de mensuração e aumento de performance dos fatores “positivos” (criatividade, desenvolvimento de potencial inato, boa natureza) que interessavam os psicólogos humanistas da década de 1970 (Jorgensen & Nafstad, 2004).

As filosofias europeias – fenomenologia, existencialismo –, que chegaram nos EUA com os filósofos e psicólogos emigrados da Europa durante a II Guerra, compartilham a preocupação com a especificidade do humano, mas se preocupam ainda mais que os cientistas com a cientificidade de suas afirmações. E daí o método de investigação é importante. O cuidado epistemológico exige coerência entre as premissas, o “objeto” de estudo, o método de investigação e as conclusões. Por isso, quando a fenomenologia chega à Psicologia Humanista, chega como fundamentação, mas acaba exigindo sua radical e total reformulação.

As filosofias fenomenológica e existencial aparecem então na Psicologia Humanista como justificativa perante a sociedade científica. Se no primeiro momento o recurso à metodologia científico-natural forneceu comprovações das hipóteses apresentadas, logo, uma reflexão crítica colocou em questão a pertinência desse método na investigação do humano. A obra de Carl Rogers é emblemática quanto a isto, pois, inicialmente, recorreu à estatística para provar a eficácia da psicoterapia, ao passo que durante seu desenvolvimento foi recebendo *insights* filosóficos

de Donald Snygg⁸, o primeiro a conclamar em 1941 “uma nova psicologia fenomenológica na América” (Spiegelberg, 1972, p. 146), Arthur W. Combs⁹ e Eugene Gendlin¹⁰. Questionamento semelhante já vinha sendo feita na filosofia europeia desde o final do século XIX com Wilhelm Dilthey¹¹ e Edmund Husserl, mas os americanos só tiveram contato com elas quando filósofos e psicólogos começaram a imigrar para os EUA fugindo de perseguição nazista. Os psicólogos americanos puderam, então, legitimar cientificamente suas proposições com filosofia. Mas o fizeram adequada e corretamente? Ou assimilaram e contrabandearam aspectos que lhe interessavam, mas descontextualizados da obra filosófica? É esta a hipótese que sigo neste artigo, tomando a psicologia de Carl Rogers como paradigma do cruzamento entre Psicologia Humanista Norte-americana (“Terceira Força em Psicologia”) e as filosofias fenomenológica e existencial.

A Abordagem Centrada na Pessoa, de Carl Rogers, é comumente apresentada como uma abordagem fenomenológica existencial. (Spiegelberg, 1972; Forghieri, 2000; Amatuzzi, 2009; Moreira, 2010; Castelo Branco, 2015). Mas será que a concepção de Rogers acerca do humano dialoga com a concepção fenomenológica de existência? Em razão dos limites de um artigo, tomo a concepção de humano (“Pessoa”) de Rogers como paradigma da psicologia humanista e a concepção de existência que se depreende de *Ser e Tempo* (Heidegger) para compará-las.

8 Donald Snygg (1904-1967) entrou em contato com a noção de campo perceptivo subjetivo (“fenomenológico”) através de Wolfgang Köhler (Psicologia da Gestalt) e, posteriormente, com a distinção entre ambiente geográfico e psicológico de Kurt Koffka. Na sua tese de doutorado (1935), defende a importância do “campo fenomenal como ‘estrutura referencial’ do comportamento individual, tendo o self fenomenal como centro.” (Spiegelberg, 1972, p. 147). Em 1945, começou colaboração com Arthur W. Combs, que já trabalhava com Carl Rogers, no desenvolvimento do centramento no cliente como sinônimo de abordagem fenomenológica.

9 Arthur W. Combs (1912 – 1999) fez doutorado na Universidade de Ohio, sob orientação de Carl Rogers e permaneceu como seu colaborador. Em 1948, publicou o artigo “Phenomenological concepts in nondirective therapy”, no qual apresenta como equivalentes os termos “fenomenológico” e “não diretivo”. Sob sua influência, Rogers passou a usar a expressão “campo fenomenológico” para se referir à experiência em primeira pessoa. (Spiegelberg, 1972; Castelo Branco, 2015).

10 Eugene T. Gendlin (1926 – 2017), austríaco, migrou para os EUA em 1939 fugindo do nazismo. Doutorado-se em filosofia na Universidade de Chicago com tese sobre o caráter irreflexivo, pré-lógico e implícito das experiências humanas. Cunhou o termo “experenciando” (*experiencing*) para indicar “aquilo que é experienciado em nível pré-lógico (“*preconceptual experiencing*”) [que] funciona juntamente com símbolos lógicos, embora um não possa substituir o outro.” (Morato, 2009, p.23). Colaborou com Carl Rogers e contribuiu com bases filosóficas para a Abordagem Centrada na Pessoa. Posteriormente, desenvolveu o método de “Focusing”.

11 Para Dilthey, por exemplo, a certeza possível nas ciências que lidam com questões humanas (as chamadas Ciências Humanas) é diversa daquelas possíveis às ciências naturais, que operam sob o modelo hipotético para a elaboração de leis explicativas gerais. Afirma que “O pensamento científico pode examinar o método em que se baseia sua segurança e pode formular e fundamentar exatamente suas proposições; a origem de nosso saber sobre a vida não pode ser assim examinado e não se pode traçar fórmulas fixas a ele.” (Dilthey, 1974, p.43). A fenomenologia de Husserl tem o mesmo sentido, embora trilhe caminho diverso.

A existência

Qual é a compreensão fenomenológica existencial da existência humana? Para responder, recorro à filosofia de Martin Heidegger, filósofo que utiliza o método fenomenológico husserliano, marcado pela suspensão de *a priori*s e pressupostos, para compreender o existir.

O livro de Heidegger, *Ser e Tempo* (1927/2012), foi publicado em 1927. Seu objetivo era perguntar pelo sentido do Ser, tal como feito por toda a história ocidental. O método fenomenológico exige que se suspendam os pressupostos. Assim, Heidegger “coloca entre parênteses” as definições de “ser” legadas pela tradição filosófica. Precisa perguntar ao “ser” mesmo o que é. Para isso, começa seu perguntar pelo ente que “entende-se em seu ser” (Heidegger, 1927/2012, p.59), que é a existência. Mais especificamente, indica o ser da existência enquanto abertura para ser com o termo *Dasein*, ser-aí. Somente a existência pergunta: “O que é o mundo? O que são as coisas? O que sou eu?” A história ocidental deixou definições sobre o que é o humano e é por isso que Heidegger evita esse termo. Referir-se a “pessoa”, “humano”, “indivíduo” ou qualquer outro termo corrente implica trazer à baila determinações acerca do que é esse ente. Por isso, o termo *Dasein* (ser-aí) é usado para indicar o aí como âmbito aberto iluminado do ser das coisas, dos outros e de si próprio. *Dasein* indica como que a condição de possibilidade do humano sócio-histórico concreto. Como afirma Heidegger:

Mas em *Ser e Tempo* o *Dasein* é compreendido de maneira diferente. Os existencialistas franceses também não notaram isso, motivo pelo qual traduziram *Dasein* em *Ser e Tempo* por *être-là*, o que significa: estar aqui e não lá. Em *Ser e Tempo*, o aí [*Da*] não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo. O aí a ser distingue o humano do homem. O discurso do *Dasein* humano, conseqüentemente, é um pleonasma (...). (Heidegger, 2009, p.159).

As determinações entitativas, substanciais do ser do humano devem ser colocadas em suspenso em todo empreendimento fenomenológico, ainda mais se pretende ser existencial. A existência precisa ser assumida em seu caráter indeterminado, de abertura a ser e de estar em jogo. Isso significa que a Psicologia, se quiser ser fenomenológica, precisa suspender quaisquer pressupostos e hipóteses que orientem suas análises. No caso da Psicologia Humanista, que está em questão aqui, é necessário não pressupor a existência como um organismo vivo, dotado de uma tendência natural à realização, complexificação etc. ou como pessoa, indivíduo, sujeito etc. Feita essa suspensão, o livro *Ser e Tempo* torna-se, assim, uma

analítica do *Dasein*. Esta é uma descrição de aspectos essenciais da existência humana, definida, num primeiro momento, da seguinte forma: 1) o ser da existência está sempre em jogo e 2) o ser da existência é sempre meu, é sempre minha existência que está em jogo. (Heidegger, 1927/2012).

Feito isso, inicia-se a análise fenomenológica da existência. O homem é um ser que é aí, no mundo. Daí a concepção de homem como ser-no-mundo. E ser-no-mundo significa ser sempre uma relação significativa consigo mesmo, com os outros e com coisas (mesmo que essas relações não sejam tematizadas). A analítica do *Dasein* revela que o homem é ontologicamente (isto é, do ponto de vista de seu ser) no-mundo e com-os-outros.

Não sendo acabado, *Dasein* é ontologicamente possibilidade, isto é, se realiza nas possibilidades concretas. Isso significa que ninguém nasce pronto, mas precisa se realizar. O poder-ser de cada um se apresenta de três maneiras: “há as possibilidades que já vêm com o nascer; as que correspondem às solicitações do mundo onde alguém se encontra; e as possibilidades que alguém pode escolher entre as que se apresentam” (Cardinalli, 2003, p. 91).

Heidegger chama o caráter de ter-que-ser de preocupação (*Sorge*). O “realizar-se” é sempre situado em relação aos demais e à significatividade compartilhada. Não sendo pronto e acabado, o *Dasein* precisa sempre realizar-se como uma possibilidade; à existência sempre está faltando algo. Heidegger diz que é sempre culpado. A palavra “culpa”, em alemão, é *Schuld*, que significa também “débito”. Sendo inacabado, estou sempre em débito comigo mesmo de me realizar. A única possibilidade que encerra a dívida, a culpa, e que só pode ser vivida por cada qual singularmente, é sua própria morte. A existência se relaciona constantemente com essa sua própria possibilidade. Por isso, pode a cada momento ganhar-se ou perder-se, isto é, assumir-se própria e autenticamente, ou não.

Essa possibilidade é sempre histórica e compartilhada; *Dasein* é temporal e ser-com-os-outros ontologicamente. Nos seus modos de ser-no-mundo, a existência dos outros está sempre imbricada. Não há eu sem outros. Isso quer dizer que a existência é sempre coexistência, não cabendo numa psicologia que se queira fenomenológica e existencial a distinção entre individual e social, interior e exterior.

Ser possibilidade é ser livre; é não ser prisioneiro do passado, pois o sentido do vivido emerge do futuro. Liberdade não é, portanto, liberdade de..., é liberdade para... lançar-se em direção ao futuro, por condição, indeterminado e possível. Sendo indeterminado, o ser-aí precisa de sentido para ser e encontra-o nos mundos históricos sedimentados em que a existência concretamente acontece. As significações e sentidos sedimentados não são, entretanto, suficientes para suprimir o caráter de indeterminação existencial, que permanece até que se realize a derradeira

possibilidade de morrer. Ou seja, a condição de poder-ser acompanha a existência enquanto ela é. Existindo como sentido, é no mundo público e, portanto, nas relações com os outros que cada qual ganha ser. Numa situação bastante ilustrativa, Casanova (2013) relata ter assistido num documentário o drama de uma família cujo bebê foi diagnosticado como anencefálico durante a gestação. A equipe médica insistiu que o bebê não tinha condição de sobrevivência, pois faltava-lhe a condição biológica necessária para sobreviver. Recomendou um aborto. A família, entretanto, levou a gestação até o termo, o bebê nasceu, foi vestido, ganhou o nome, foi carregado por todos da família e morreu após 10 minutos, como previsto pelos médicos. “Todavia”, explica Casanova (2013), a criança “não morreu como matéria biológica, mas como uma criança que, nas palavras de Heidegger, em *Ser e Tempo*, citando uma homilia medieval, ‘logo que (...) chega à vida, já está suficientemente velha para morrer.’” (p. 40) Ou seja, a existência nunca é um organismo biológico, pois é ser-no-mundo e sendo no mundo, acontece nas tramas de sentidos compartilhadas e nelas encontra (e perde) seu ser a cada vez. Em suma, qualquer determinação do ser do humano que perca de vista a indeterminação radical, fundamento do espaço de jogo de ser no mundo, não vê a existência tal como ela é.

Heidegger aponta esta cegueira na história ocidental, que desde Aristóteles segue a determinação do ser do humano como “animal racional”. Afirma ele:

Do mesmo modo com ‘animal’, *zōon*, já se propôs uma interpretação da ‘vida’ que repousa necessariamente sobre uma interpretação do ente como *zoé* e *physis*, em meio à qual se manifesta o ser vivo. Além disto e antes de qualquer outra coisa, resta, enfim, perguntar se a essência do homem como tal, originalmente – e com isso decidindo previamente tudo – realmente se funda da dimensão da *animalitas*. Estamos nós no caminho certo para essência do homem, quando distinguimos o homem e enquanto o distinguimos, como ser vivo entre outros, da planta, do animal e de Deus? Pode-se proceder assim, pode-se situar, desta maneira, o homem em meio ao ente, como um ente entre outros. Com isso se poderá afirmar, constantemente, coisas acertadas sobre o homem. É preciso, porém, ter bem claramente presente que o homem permanece assim relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas*; é o que acontecerá, mesmo que não seja equiparado ao animal e se lhe atribuir uma diferença específica. (...) Um tal pôr é o modo próprio da Metafísica. Mas com isso a essência do homem é minimizada e não é pensada em sua origem. (...) A Metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*; ela não pensa em direção de sua *humanitas*. (Heidegger, 1973a, p. 352).

O ímpeto fenomenológico é radical – no sentido etimológico de raiz. Exige que se volte aos fundamentos e os pense desde sua origem. Será que é isso que os psicólogos humanistas norte-americanos fazem? Ou estarão eles, outrossim, mais preocupados em provar que suas propostas funcionam, pois encontram nos efeitos a comprovação das causas. Penso estar esta proposição mais de acordo com o ímpeto da Terceira Força. Mas uma psicologia que se queira fenomenológica existencial precisa partir de uma concepção de existência que a reconheça na sua dimensão política. Política, originalmente, refere-se a *pólis*, às cidades-estado gregas da qual os homens livres são cidadãos que pensam e agem em função da história e do futuro coletivos. Isto está muito distante do mergulho na experiência individual proposto pela psicologia humanista. É com base nessas reflexões que a Psicologia como ciência e as modalidades de prática psicológica nela fundamentadas precisam ser repensadas radicalmente. Não basta aproveitar as ideias filosóficas para autenticar modos já instituídos de ser e agir. Ou seja, a Psicologia que lança mão da noção de existência sem repensar suas bases não corresponde às exigências da fenomenologia existencial. Isto é, a ontologia na qual a Psicologia Humanista se sustenta não é existencial. Isso significa que chamá-la de “fenomenológico-existencial” é um equívoco. Spiegelberg (1972) já determinou que “... tanto quanto possa ser considerada fenomenológica a fenomenologia de Rogers em qualquer dos sentidos estabelecidos, isto é evidentemente um caso de paralelo espontâneo posteriormente confirmado pela descoberta de concordâncias corroborativas” (p. 150).¹² Minha proposta é indicar que ela não corresponde ao pré-requisito de não substantivação da existência por Heidegger, tomando este filósofo e sua fenomenologia da existência como paradigma de conceito fenomenológico de “existência”.

A seguir, pretendo explorar a concepção de existência na Psicologia Humanista de Carl Rogers para afastá-la da concepção fenomenológico-existencial de Heidegger. Demonstrarei a substantivação da existência, característica da metafísica, na psicologia rogeriana.

A ontologia rogeriana (paradigma de psicologia humanista metafísica)

O pensamento de Carl R. Rogers (1902 – 1987) se modificou ao longo de sua obra. Apesar de haver divergências entre estudiosos quanto à delimitação de fases de sua obra (Moreira, 2010), a divisão mais aceita é a proposta por Hart e Tomlinson (1970). A primeira fase (1940 – 1950) tem como obra de referência *Psicoterapia e Consulta Psicológica* (Rogers, 1974), publicado em 1942. A segunda fase (1950 – 1957) tem *Psicoterapia Centrada no Cliente* (Rogers, 1992),

¹² Ademais, não há registros de estudos de obras de fenomenólogo ou existencialistas e também de encontros pessoais com representantes da Fenomenologia. (Spiegelberg, 1972).

de 1951, como referência e a terceira (1957 – 1970), *Tornar-se Pessoa* (Rogers, 1973), de 1961.

No início de sua trajetória, Rogers não se preocupava com uma “filosofia da Pessoa” como fez em *Tornar-se Pessoa*. Seu objetivo no livro *Psicoterapia e Consulta Psicológica* (Rogers, 1974), publicado em 1942, foi descrever um novo método de atendimento psicológico - “não-diretivo” - e comprovar sua eficácia recorrendo ao método científico-natural. Uma leitura atenta dessa publicação mostra que não há uma reflexão antropológica, isto é, não há uma tentativa de descrever a existência quanto a seu ser. Ele parte, ao invés disso, de uma concepção inespecífica de “indivíduo”. Passagens apontam que o “indivíduo” é dotado de razão e afetividade e que sentimentos podem ser reprimidos. Escreve, por exemplo, que na base de muitos problemas de adaptação “estão normalmente factores afetivos inconscientes” (Rogers, 1974, p. 144) e que “O desenvolvimento da compreensão envolve muitas vezes (...) o reconhecimento dos impulsos reprimidos no interior do eu.” (p. 192) Não há uma teoria sobre como ocorre a repressão, nem sobre o retorno do reprimido, nem o que é o “interior do eu” no qual os sentimentos ocultam. Isto leva os leitores que sabem que Rogers conheceu a psicanálise freudiana e sobretudo teve contato com neopsicanalistas (como Karen Horney) que a concepção de psiquismo tripartite lhe é familiar.¹³ Em suma, não há uma teorização acerca do ser do humano. Dito de outro modo, Rogers não faz ontologia e acaba por pressupor a determinação do ser do humano de seu contexto sócio-histórico. Do ponto de vista da constituição do humano, assume-o como um organismo que pensa e sente e é capaz de se perceber. Sendo organismo natural, é dotado de uma força vital que tende ao crescimento.

Do ponto de vista epistemológico, seu método é estritamente científico-natural. O livro de 1942 é um marco na história da psicoterapia por apresentar aos leitores sessões gravadas e transcritas com a finalidade de se ater estritamente aos fatos para provar que a não-diretividade produz efeitos terapêuticos. Ou seja, Rogers imprime um caráter “objetivo” à sua pesquisa e às suas conclusões, entendendo por “objetividade” esse método empírico. Afinal, sua intenção é apresentar o método de psicoterapia não-diretiva e comprovar seus resultados. De fato, não é seu objetivo aprofundar-se nos fundamentos antropológicos e epistemológicos de sua psicologia humanista. Mas isto contribui para que fique enredado irrefletidamente nos pressupostos de seu mundo.

Tomando o livro *Psicoterapia Centrada no Cliente* (Rogers, 1992), de 1951, como representativo da segunda fase da obra rogeriana, verifica-se pouca mudança na antropologia e epistemologia (ou seja, na ontologia) que norteiam suas pesquisas, embora apa-

¹³ Rogers (1974) menciona Freud ao levantar importantes questões acerca da duração do processo psicanalítico. Escreve que “Estas questões não pretendem ser críticas, mas apenas lançar dúvidas sobre o feiticismo da duração como um indicativo importante do valor do processo terapêutico”. (p. 249).

reça aqui um claro esforço de explicitação de pressupostos. O foco do pensamento de Rogers nesta obra é o “centramento no cliente”. Essa expressão aponta para a experiência do cliente como o eixo da relação terapêutica. Mas o “centramento” também indica o mundo de experiências individual e particular do qual cada indivíduo é o centro. O autor aprofunda-se neste tema, dedicando o último capítulo do livro a uma “Teoria da Personalidade e do Comportamento” no qual explicita os pressupostos que norteiam sua abordagem psicológica. Aqui aparece claramente o que na década anterior estava implícito: que o indivíduo é um organismo vivo dotado de consciência. Dito em outras palavras, é um *animal racional*. Sendo organismo vivo, segue as mesmas determinações de todo ente *bios*: “uma das características mais básicas da vida orgânica é sua tendência a respostas totais, organizadas e direcionadas para metas.” (p. 553); “O organismo tem uma tendência e um impulso básicos – concretizar, manter e aperfeiçoar o organismo que experimenta” (p. 554). Quanto ao aspecto psicológico, Rogers enfatiza o caráter singular da experiência: cada indivíduo tem uma experiência subjetiva e ela deve ser considerada a ‘realidade’. Rogers furta-se da discussão relegando a definição de “realidade” aos filósofos e, em seguida, define que: “Para fins de compreensão de fenômenos psicológicos, a realidade é, para o indivíduo, as percepções dele” (p. 552). Em outras passagens, indica que o mundo particular de cada indivíduo é seu “campo fenomenológico” e que este envolve muito mais coisas do que as que estão atualmente conscientes. Ele propõe uma aproximação entre “consciência” e atividade simbólica, ou seja, o adjetivo “consciente” significa “simbolizado”. O que não está consciente neste momento pode ser tornar, remetendo a fundo o que antes era figura. Em suma, mesmo com um detalhamento muito maior na análise antropológica, a existência segue aparecendo para Rogers como “*animal racional*”.

Aquela que é considerada a última fase, quando da publicação do livro *Tornar-se Pessoa* (Rogers, 1973), enfatiza a “experienciação” (conceito influenciado por Gendlin) e uma concepção “experencial” de “Self” (si mesmo). Aqui, a colaboração de autores instruídos em filosofia, como Combs, Snygg e Gendlin, possibilita novos fundamentos para a teoria psicológica. Rogers começa o livro comentando: “Hesito em pôr uma etiqueta nesta tendência [dos artigos que compõem o livro], mas no meu espírito ela surge ligada a adjetivos tais como fenomenológico, existencial, centrado na pessoa...” (p. 11). O termo “fenomenológico” aparece 3 vezes; na segunda aparição é definido como “a partir do quadro de referência do paciente” (p. 108).

Nesse livro, há uma parte intitulada “Uma Filosofia da Pessoa” (“*A Philosophy of Persons*”), que tematiza a coincidência do sentido da psicoterapia com o sentido da vida. A proposta do autor é comunicar “... a minha maneira de ver o que é que o ser humano parece procurar quando tem a liberdade

de escolher” (p. 144), fundamentado em sua experiência clínica. A saber, os indivíduos vão na direção da autonomia para tomar as decisões concernentes à própria vida e de assumir responsabilidade por si mesmo, de abraçar “... a realidade fluida, em processo e em mudança” (p. 150) e de amigar-se da própria condição de ser mutável e disposto a experiências. Rogers aproxima esta compreensão de homem à de Maslow de “indivíduos auto-atualizantes” (p. 153) (*self-actualizing people*), que mergulham e vivem intensamente as situações de sua vida. Adiante, indica como sentido de ser o afastar-se de fachadas e “deverias” e entrega à própria experiência em seu caráter organísmico e afetivo: “Ele está cada vez mais atento ao que se passa nas *profundezas de seu ser fisiológico e emotivo* e descobre-se cada vez mais inclinado a ser, com uma precisão e uma profundidade maiores, aquilo que é da maneira mais verdadeira.” (p. 155, grifo meu) Assume-se como “processo” (p. 165), não estado, isto é, ser si mesmo é verbo, não substantivo. A “consciência” participa da apreciação das “impressões sensoriais, da memória, da aprendizagem anterior, dos estados interiores e viscerais” (p. 169). Este modo de ser, entregue à experiência, é chamado de “*the good life*”¹⁴.

Neste estudo aparece mais claramente sua concepção organísmica acerca do “organismo humano” (p. 165), isto é, na direção da *animalitas*, como indicava Heidegger na passagem citada acima. Rogers inclusive usa em algumas passagens deste livro as expressões “natureza animal do homem” (p. 92) e “animal humano” (p. 105) Numa passagem elucidativa de sua concepção biologizante de homem, escreve ele:

Se uma pessoa se pudesse abrir completamente à sua experiência, todo o estímulo – quer sua origem seja o organismo ou o ambiente – seria livremente repostado através do sistema nervoso sem ser distorcido por nenhum mecanismo de defesa (...) quer o estímulo fosse o impacto de uma configuração de forma, de cor ou de som no meio exterior agindo sobre os nervos sensitivos, quer fosse uma recordação vinda do passado ou uma sensação visceral de medo, de prazer ou de repugnância, a pessoa “viveria” essa experiência, torná-la-ia inteiramente consciente. (Rogers, 1973, p. 166).

Nessa passagem, verifica-se o entendimento do humano como um organismo individual (íntegro, indivisível) situado num meio externo. O comércio entre indivíduo (meio interno) e ambiente (meio externo) é feita por “nervos sensitivos”, em sintonia com uma visão mecânica, cartesiana, de corpo fisiológico recebendo estímulos físicos que lhe causam efeitos.

A meta de “vida plena” e entrega à experiência coincidem com o objetivo da psicoterapia centrada na Pessoa. A descrição desta relação é um dos principais

¹⁴ Traduzido para o português como “vida plena”, com uma ressalva em nota de rodapé sobre a parcialidade da tradução.

temas (senão o principal) da obra rogeriana e em torno do qual suas pesquisas sempre se articularam. Suas reflexões sobre a natureza humana brotaram principalmente de sua experiência como conselheiro e psicólogo, como tantas vezes fez questão de afirmar. É esse interesse nas relações psicológicas que propiciou a indicação das três atitudes facilitadoras: aceitação incondicional, compreensão empática e congruência. Seu pressuposto mais fundamental, isto é, sua ontologia, define como hipótese central que:

Os indivíduos possuem dentro de si vastos recursos para a autoconcepção e para a modificação de seus autoconceitos, de suas atitudes e de seu comportamento autônomo. Esses recursos podem ser ativados se houver um clima, passível de definição, de atitudes psicológicas facilitadoras. (Rogers, 1983, p.38).

São “facilitadoras” porque auxiliam a entrega à experiência e a auto-aceitação, ocasionam o desenvolvimento do fluxo vital, possibilitando que o organismo não fique limitado à própria preservação, mas, sim, possa crescer e se complexificar. Quando o ambiente não fornece condições facilitadoras, o organismo dirige sua energia à auto-preservação. Implícita está aqui sua concepção de homem como organismo dotado de “Tendência à Realização” (“*actualizing tendency*”), uma energia vital inerente definida como “tendência natural a um desenvolvimento mais completo e mais complexo” (Rogers, 1983, p.40) característico de toda vida orgânica, da mais complexa (humana) à mais simples, como as batatas. Aliás, é lembrando de seu maravilhamento diante da energia vital desse tubérculo armazenado no escuro e frio porão de sua casa de infância que se encontra uma boa ilustração da “Tendência à Realização”; mesmo com condições desfavoráveis, as batatas germinavam e delas “brotos tristes e esguios cresceram dois ou três pés em busca da luz distante da janela. Em seu crescimento bizarro e vão, esses brotos eram uma expressão desesperada da tendência direcional de que estou falando” (p.40). Recorrendo a estudos de biologia, sustenta sua hipótese da relação organismo-meio indicando que o código genético provê um “conjunto de regras” (p.42) de desenvolvimento do organismo, mas o amadurecimento depende mais ainda dos fatores ambientais. No organismo humano, a tendência à auto-realização é “o substrato de toda motivação” (p.43).

Nesse mesmo artigo em que propõe uma energia vital teleológica inerente a todo organismo, Rogers (1983) aprecia o todo de sua obra e a retoma sob o nome de “Abordagem Centrada na Pessoa”. Propõe, então, evidências recolhidas da Biologia e da Física para uma “Tendência Formativa” (“*formative tendency*”) no universo. A “Tendência à Realização” dos organismos vivos é expressão de uma energia direcional, princípio organizador como uma *arkhé*, dir-se-ia em filosofia, chamada de “Tendência Formativa”.

Rogers define-a como “tendência sempre atuante em direção a uma ordem crescente e a uma complexidade inter-relacionada, visível tanto no nível inorgânico como no orgânico” (p.45). Neste cosmo, o humano aparece como um organismo desenvolvido, dotado de consciência e naturalmente bom; como parte da natureza, em suma.

Considerações finais

Na já citada “Carta sobre Humanismo”, Heidegger (1973a) sugere a reciprocidade de “Humanismo” e “Metafísica”:

Na determinação da humanidade do homem, o humanismo não apenas deixa de questionar a relação do ser com o ser humano. Mas o humanismo tolhe mesmo essa questão, pelo fato de, por causa de sua origem da Metafísica, não conhecê-la nem compreendê-la. E vice-versa, a necessidade e a natureza particular da questão da verdade do ser, esquecida na Metafísica e através dela, só pode vir à luz, levantando-se, em meio ao domínio da Metafísica, a questão “Que é Metafísica?” (p. 351).

Dito em outras palavras, toda definição da humanidade do humano que se articula a partir da filosofia grega e da definição de homem como animal dotado de razão é metafísica, pois parte de uma concepção prévia de “ser” como substância, isto é, essência una e imutável da qual derivam os entes particulares. Na ontologia fundamental iniciada em *Ser e Tempo*, na qual a existência aparece como âmbito aberto no qual ser pode ser, não há tal determinação essencial do ser do humano. A existência é as possibilidades que é. Recorrendo a esse entendimento de Heidegger, bastaria perguntar à Psicologia Humanista se concebe o humano como poder-ser ou se lhe atribui propriedades *a priori*. A resposta estaria nesta segunda proposição. Mas o caminho proposto neste artigo procurou na Psicologia Humanista desenvolvida por Carl Rogers, tomada como paradigma deste conjunto de abordagens, a concepção de humano ora tácita, ora explícita em sua teorização. Neste contexto, que penso poder generalizar para todas as demais abordagens humanistas em psicologia, o humano é um organismo dotado de razão. Enfatiza-se a animalidade do humano, situa-o como coisas entre coisas, permanecendo-se cego para seu caráter de abertura possível (que pode cerrar-se) ao ser das coisas, dos outros e de si mesmo e, portanto, também para seu caráter singular em relação a toda a realidade.

Apesar de descobrirem o caráter projetivo da existência – a ênfase na motivação –, estão por demais emaranhados no contexto da psicologia científica, aplicada e voltada a resultados para ouvirem o chamado para serem radicais. E então inserem a des-

coberta da importância do futuro para o ser humano na antropologia biológica já vigente. Ou seja, a Psicologia Humanista na filosofia europeia fenomenológica e existencial temas semelhantes e lança mão das ideias mais antigas e mais estruturadas que chegam do Velho Continente. Isso se evidencia quando Maslow (1970) propõe que os psicólogos encontrem contribuições no Existencialismo e Rogers (1973) apresenta algumas ideias de Kierkegaard em correspondência às próprias.

Preocupações filosóficas não orbitavam as reflexões dos psicólogos norte-americanos. Os historiadores Misiak e Sexton (1966) chamam a atenção para o pioneirismo de William James nos EUA, considerando-o um proto-fenomenólogo, dado que sua conceitualização do fluxo de consciência e da imediatidade da experiência antecipam em décadas alguns dos temas que aportam com a chegada dos filósofos europeus. O interesse por compreensões existenciais de homem já aparece nos Estados Unidos desde a década de 1940, através dos estudos de Paul Tillich. Misiak e Sexton (1966, 1973) indicam como nascimento da psicoterapia existencial norte-americana (eles não a chamam de existencial-humanista) a publicação do livro *Existência e Terapia: Uma Introdução à Psicologia Fenomenológica e à Análise Existencial*, de Ulrich Sonnemann, psicólogo nascido na Europa, radicado nos Estados Unidos, em 1954. James Bugental também é apresentado como impulsionador deste movimento. Outro nome importante associado ao desenvolvimento desta perspectiva teórica é Kirk Schneider. Vale destacar também o livro *Existence*, de May, Ellenberger e Angel (1958) como introdutor de estudos daseinsanalíticos europeus na cena americana. Mas o sentido da apropriação tanto da Daseinsanalyse, quanto das filosofias fenomenológicas e existenciais, era dar conta de aspectos não revelados pela psicanálise e pelo behaviorismo. Ou seja, a preocupação da Terceira Força era mais de compensar as carências das duas outras “forças” da psicologia. Por isso, permaneceram presas à ontologia metafísica que também as sustentava. Tanto psicanálise quanto Behaviorismo pressupõem o homem como animal, seja ele animado por instintos ou condicionável. A Psicologia Humanista de Carl Rogers não foge dessa regra. Mesmo quando o determina como “processo” ou entrega à experiência”, o substrato é o organismo sofisticado “animal racional”.

Matson (1975) concorda que a Terceira Força compreende métodos e práticas diversos entre si, como a Abordagem Centrada na Pessoa, a Gestalt-terapia e as psicologias de Erich Fromm, Rollo May, Abraham Maslow. Elas se aproximam no esforço de corrigir a parcialidades das duas principais correntes da Psicologia norte-americana e na “insatisfação tanto com uma psicologia que estava contribuindo para a desumanização da dignidade humana como quanto ao efeito desumanizante da sociedade americana tecnológica.” (Morato, 1974, p. 38). Com a intenção de

fundamentar suas ideias, esses psicólogos recorrem à fenomenologia e ao existencialismo, que aportaram nos EUA a partir dos anos 1940. Essas filosofias ofereceram à Psicologia Humanista “uma legitimidade para o quadro referencial teórico e suas aplicações práticas no sentido epistemológico. Além disso, tal aliança pôde dar às Psicologias Humanistas uma melhor caracterização como uma ciência empírica” (p. 38), mas, ainda assim, elas permaneceram distantes da especificidade do humano. Se a expressão “fenomenologia existencial” significar um esforço de descrever a existência fenomenologicamente, isto é, sem recorrer a pressupostos que deturpem a clara visão de seu ser, a Psicologia Humanista não é fenomenológico-existencial.

Referências

- Abbagnano, N. (2007) *Dicionário de filosofia*. (Bossi, A.; Benedetti, I. trans.) 5a ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Amatuzzi, M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 26 (1), 93-100.
- Bühler, C. (1975). Psicologia Existencial e Humanista: Respostas a desafios. Em: Greening, T. *Psicologia Existencial-Humanista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. Pág. 29-66.
- Cardinalli, I. E. (2003). Daseinsanalyse: Corpo e Corporeidade. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse (São Paulo)*, 12.
- Casanova, M. (2013) Heidegger e o Escuro do Existir: Esboços para uma interpretação dos Transtornos Existenciais. Em: Evangelista, P. (org.) *Psicologia Fenomenológico-existencial – Possibilidades da Atitude Clínica Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Castelo Branco, P. C. (2015) *Psicologia Humanista de Carl Rogers: Recepção e Circulação pelo Brasil*. (Tese de Doutorado) Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.
- Dilthey, W. (1974) *Teoria de las concepciones del mundo*. (Biblioteca de Filosofia) (Marías, J. trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Eslinger, P. (1998) Neurological and Neuropsychological Bases of Empathy. *European Neurology*, n.39 (1998) p.193-199.
- Figueiredo, L. C. (2008). *Matrizes do pensamento psicológico*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Forghieri, Y. (2000) *Psicologia Fenomenológica: fundamentos, método e pesquisa*. São Paulo: Ed. Pioneira Thomson.

- Frazão, L. & Fukumitsu, K. (orgs.) (2013) *Gestalt-terapia – Fundamentos Epistemológicos e Influências Filosóficas*. (Coleção Gestalt-terapia: Fundamentos e Prática, v.01) São Paulo: Summus.
- Fromm, E. (1975) Humanism and Psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, 11:4, 396-406.
- Hart, J. T., & Tomlinson, T. M. (1970). *New directions in client-centered therapy*. Boston: Houghton Mifflin.
- Heidegger, M. (1927/2012). *Ser e Tempo*. (Castilho, F. trad.) Campinas, SP; Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Heidegger, M. (1973a). Sobre o ‘Humanismo’. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. Pág. 345-373.
- Heidegger, M. (1973b) A constituição onto-teo-lógica da metafísica. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. Pág. 387-400.
- Heidegger, M. (2009) *Seminários de Zollikon - Protocolos, diálogos, cartas*. Em: Boss, M. (ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Holanda, A. (1997) Fenomenologia, psicoterapia e psicologia humanista. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 14(2), 33-46.
- Holanda, A. (2014) *Fenomenologia e Humanismo – Reflexões Necessárias*. Curitiba: Juruá Ed.
- Jorgensen, I., Nafstad, H. (2004) Positive Psychology: Historical, Philosophical, and Epistemological Perspectives. In: Linley, A., Joseph, S. (eds.) *Positive Psychology in Practice*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Ma et al. (2011) Empathic responses to others’ gains and losses: an electrophysiological investigation. *NeuroImage*, n.54 (2011) p.2472–2480.
- Maslow, A. (1970). *Introdução à Psicologia do Ser*. (Cabral, A. trad.) Rio de Janeiro: Eldorado.
- Matson, F. (1975). Teoria Humanista: A Terceira Revolução em Psicologia. Em: Greening, T. (Org.), *Psicologia Existencial-Humanista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- May, R.; Ellenberger, H. F.; Angel, E. (orgs.) (1958) *Existence: A new dimension in Psychiatry and Psychology*. New York, NY: Basic Books.
- May, R. (2009) *A Psicologia e o Dilema Humano*. 2ª ed. (Soares, C.A. trad.) Petrópolis, RJ: Vozes. (Originalmente publicado em 1979)
- Misiak, H., & Sexton, V. S. (1966). *History of Psychology - An Overview*. New York & London: Grune & Stratton.
- Misiak, H., & Sexton, V. S. (1973). *Phenomenological, Existential, and Humanistic Psychologies: A Historical Survey*. New York and London: Grune & Stratton.
- Morato, H. T. (1974). *Abordagens Humanísticas em Grupos com Adolescentes* (Dissertação de Mestrado). Utah: Universidade de Utah.
- Morato, H.T.P. (2009) Atenção psicológica e aprendizagem significativa. In: Morato, H.T.P.; Barreto, C.; Nunes, A. (orgs.) *Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológica existencial* (pp. 22-40). Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan.
- Moreira, V. (2010) Revisitando as fases da abordagem centrada na pessoa. *Estudos de Psicologia*. Campinas, 27 (4), p. 537-544.
- Nicholson, I. (2007) Baring the soul: Paul Bindrim, Abraham Maslow and ‘Nude Psychotherapy’. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 43(4), 337–359 Fall. 2007. DOI 10.1002/jhbs.20272
- Perls, F. (1977) *Gestalt-terapia explicada*. 2ª ed. (Schlesinger, G. trad.) São Paulo: Summus.
- Perls, F. (1988) *A Abordagem Gestáltica e Testemunha Ocular da Terapia*. 2ª ed. (Sanz, J. trad.) Rio de Janeiro: Editora LTC.
- Rogers, C. (1973). *Tornar-se Pessoa*. (Ferreira, M. trad.) Lisboa: Editora Moraes. (Originalmente publicado em 1961)
- Rogers, C. (1974) *Psicoterapia e Consulta Psicológica*. (Ferreira, M. trad.) Lisboa: Moraes Editora. (Originalmente publicado em 1942)
- Rogers, C. (1983) Os fundamentos de uma abordagem centrada na pessoa. *Um Jeito de Ser*. São Paulo: EPU. (Originalmente publicado em 1980)
- Rogers, C. (1992) *Terapia centrada no cliente*. (C. Bartalotti, trad.) São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1965)
- Rosenberg, R. (1977) Introdução. Em: Rogers, C.; Rosenberg, R. *A Pessoa como Centro*. São Paulo: EPU, Editora da USP.
- Seehausen, M; Kazzer, P; Bajbouj, M.; Prehn, K.(2012) Effects of empathic paraphrasing – extrinsic emotion regulation in social conflict. *Frontiers in Psychology*, v.3, 2012, 482. doi:10.3389/fpsyg.2012.00482
- Silani, G.; Zucconi, A.; Lamm, C. (2013) Carl Rogers Meets the Neurosciences: Insights from Social Neuroscience for Client-Centered Therapy. Em: Cornelius-White, J.; Montschnig-Pitrik, R.; Lux, M. (eds.) *Interdisciplinary Handbook of the Person-Centered Approach: Research and theory*. New York: Springer. doi:10.1007/978-1-4614-7141-7

Spiegelberg, (1972) *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press.

Yontef, G. (1998) *Processo, Diálogo e Awareness – Ensaios em Gestalt-terapia*. 2ª ed. (Stern, E. trad.) São Paulo: Summus editorial.

Paulo Evangelista (Orcid [0000-0001-9691-6141](https://orcid.org/0000-0001-9691-6141)), Doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP, Mestre em Filosofia e graduado em Psicologia pela PUC-SP. Docente do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Email: pauloevangelista@gmail.com

Recebido em 12.07.2018
Primeira Decisão Editorial 11.12.2018
Aceito em 24.04.2019