

ARTIGO

**Movimento existencial-humanista: panorama histórico e compreensões
contemporâneas**

**Existential-humanist movement: historical overview and contemporary
understandings**

Carlos Roger Sales Ponte

Jose Jose Alves de Souza Filho

Universidade Federal do Ceará

RESUMO

No presente ensaio refletimos os aspectos histórico-epistemológicos do movimento humanista-existencial norte-americano para a construção da psicologia humanista. São discussões que trabalham as condições sociais, dentro e fora da psicologia, nas definições e legitimações feitas nos anos 60. Após a introdução, apresentamos o contexto da sociedade norte-americana no pós 2ª Guerra Mundial, especialmente as questões relativas à crise existencial na sua cultura. Em seguida, situamos as temáticas de pesquisa de maior interesse dos psicólogos humanistas. Posteriormente, discutimos as relações da nova psicologia com a contracultura. Então, realizamos uma crítica acerca da psicoterapia dos humanistas segundo suas circunstâncias sociais. Também discutimos as questões relativas à alteridade nas práticas psicológicas dos humanistas. Por fim, refletimos aspectos existenciais necessários para a psicologia humanista contemporânea.

Palavras-chaves: História e epistemologia da Psicologia, Psicologia Humanista, Contracultura, Psicoterapia.

ABSTRACT

This essay reflects on the historical-epistemological aspects of the North American humanist-existential movement for the construction of humanistic psychology. These discussions focus on the social conditions, within and in the form of psychology, in the definitions and legitimizations made in the 60s. After the introduction, we present the context of North American society in the aftermath of the Second World War, especially issues relating to the existential crisis in its culture. Next, we look at the research topics of greatest interest to humanistic

psychologists. We then discuss the relationship between the new psychology and the counterculture. We then critique the psychotherapy of the humanists according to their social circumstances. We also discuss issues relating to alterity in humanist psychological practices. Finally, we reflect on the existential aspects necessary for contemporary humanistic psychology.

Keywords: History and epistemology of psychology, Humanist Psychology, Counterculture, Psychotherapy.

Introdução

O movimento existencial-humanista em psicologia pode muito bem ser encarado como uma pluriforme manifestação da ciência e prática psicológica, amparada por diversos modos de compreender o ser humano no devir de sua existência e os significados aí tecidos neste percurso vital. Este movimento teve sua ascensão a partir da segunda metade do século XX nos EUA e vários foram os nomes que lhe deram corpo dentro do universo da psicologia, além de muitos saberes que a compuseram em suas origens.

Adentrar nos estudos e conhecimentos advindos deste movimento não é se embrenhar numa determinada “teoria”, “abordagem” ou “sistema” em psicologia. Trata-se de um amplo continente onde a multiplicidade de paisagens se desdobram à medida que decidimos por uma trajetória, seja ela qual for ou para onde for. As veredas se dão de muitos modos e as vozes não são uníssonas, porém compondo um rico coral a descrever como compreendem o horizonte da existência humana em suas relações consigo e com o mundo.

Por tal diversidade de origens e trajetórias, desde já é necessário assinalar que este breve texto não tem pretensões a uma exposição exaustiva por conta da amplitude do tema. Isto posto, o percurso que adotamos na nossa exposição, num primeiro momento, situa e explicita o espaço histórico onde e como se gestou este movimento em meados do século XX. Em seguida, expomos alguns temas que se destacam nesta psicologia. Também descrevemos suas relações controvertidas com o movimento contracultural. Após isso, enveredamos numa discussão acerca

da psicoterapia enquanto um produto científico-cultural que teria, como um de seus objetivos mais caros, a “atualização” do humano. Tecemos uma breve crítica acerca deste “outro” e suas (supostas) potencialidades de crescimento para, enfim, refletimos este “outro” no interior das “humanidades” do humanismo em psicologia, cuja intenção é delinear outros significados em suas facetas contemporâneas, instigados pelas preocupações emergentes acerca de quem é este “humano” (sua condição ontológica, por assim dizer) de quem tanto falamos nestes inícios do século XXI, haja visto que, como se poderá ver mais à frente, a antropologia por trás do humanismo em psicologia, tal como gestado em meados do século XX, é uma ideia moderna, androcêntrica, europeia, liberal e urbana.

Movimento existencial-humanista em psicologia: síntese histórica de seu surgimento

Aquilo que figura em obras de história da psicologia e que será comumente chamado de “Psicologia Humanista” tem sua ascensão identificável durante o início dos anos 1950 nos EUA com as pesquisas de Abraham Maslow (1908-1970). Mas a plena aparição pública deste movimento na cena acadêmica e cultural daquele país se dá no início da década de 1960. A denominação deste sistema psicológico de “humanista” poderia indicar, à primeira vista, de que ele seria devedor de alguns dos pressupostos do Humanismo Renascentista ou de alguma tradição filosófica que usa do termo “humanismo”. E isso traz dificuldades em saber onde identificar uma “filiação histórica”. Se é que existiria.

Segundo Bilate (2024), os significados possíveis do termo “humanismo” ao longo do tempo, remontando desde os clássicos romanos até a contemporaneidade,

de pronto nos diz que este termo traz em si uma enorme plurivocidade, pelos vários sentidos que foram se acumulando e se sobrepondo ao longo dos séculos. Diz-nos Bilate (2024) que para “designar o movimento cultural, contemporâneo do Renascimento, oposto à escolástica, a palavra só passa a ser utilizada na década de 1840. Nesse sentido, o termo deriva explicitamente das palavras “humanidades” e “humanistas”, os dois em voga nos séculos XVII e XVIII” (p. 23). E fazendo referência direta ao movimento renascentista:

O termo moderno “humanismo” tem sido usado neste sentido desde o início do século XIX e foi derivado do termo “humanista” cunhado no final do século XV para designar um professor e estudante de “humanidades” ou studia humanitatis. [...] Os humanistas estiveram ativamente envolvidos em disponibilizar as fontes da filosofia e da ciência antigas aos seus contemporâneos, descobrindo, copiando e editando textos clássicos em latim, traduzindo textos gregos para o latim (e mais tarde para o vernáculo) e discutindo e interpretando eles em seus comentários. (Vesperini, 2015, apud Bilate, 2024, p. 23).

Portanto, este movimento artístico e filosófico de origem italiana no século XV, foi o responsável pela recuperação e apropriação de determinados valores da antiga cultura greco-romana a fim de tomá-las como modelos artísticos, filosóficos e políticos, direcionando para finalidades *educativas* se distanciando da tradição escolástica medieval.

Uma concepção que se desdobrou a partir deste “humanismo”, tendeu a criar uma visão “antropocêntrica” do Renascimento, sendo, na verdade, um

desdobramento bem posterior. Pensava-se o humano como uma totalidade de corpo e de alma, detentor de uma história que o define e, ao mesmo tempo, um ser que faz parte da natureza, isto é, um ente natural; e, também, uma criação divina, o que lhe conferiria uma “dignidade” perante outros seres vivos (Nogare, 1985; Abbagnano, 2000). Essa ideia é velha conhecida nos manuais de história da filosofia e certamente não é o único prisma sob o qual podemos entender o “humanismo”. Todavia, Bilate (2024), ao tentar fornecer uma visão de conjunto do quão plurívoco é o termo “humanismo”, aponta quatro dimensões (que subsistem como “camadas”) que o vocábulo recolhe em sua intrincada história:

(i) uma maneira de pensar o mundo do ponto de vista da imanência, constituindo se como uma tradição de difícil mapeamento, por vezes efetuando se como combate à “metafísica”; (ii) uma tradição de pensamento, também afeita à perspectiva da imanência, ainda que nem sempre materialista ou ateia, localizável com o período histórico preciso do Renascimento, por vezes extensível à montante até às Luzes e à jusante até os romanos; (iii) qualquer suposição teórica de uma essência humana, isto é, de uma “humanidade” que defina o humano como tal; (iv) essa mesma suposição a sustentar uma qualquer dignidade do humano, podendo ou não apresentar-se como projeto filosófico de busca pela excelência humana. (Bilate, 2024, p.28).

Em que pese essa sinonímia de termos, o movimento existencial-humanista, que tem sua origem nos EUA, não é uma espécie de “versão psicológica” ou “científica” das ideias e valores do movimento quinhentista italiano atualizados no

século XX. Muito embora seja possível perceber uma presença (às vezes tácita, às vezes abertamente sustentada) do terceiro e quarto ponto elencados por Bilate (2024) nos discursos das psicologias ditas existenciais-humanistas. Isto é, uma “natureza humana” preexistente que “dignifica-o” logo de saída. Essa ideia ganhará contornos também múltiplos nas abordagens alinhadas ao “movimento” e objeto de nossa reflexão aqui.

Antes de sua formalização científica e profissional no cenário da psicologia estadunidense, encontramos na história do movimento humanista-existencial influências de outros saberes que foram decisivos para aquela emergência, posto que segundo Belmino (2021) “mais do que uma abordagem específica, o movimento humanista-existencial acabou congregando uma série de teóricos que buscavam questionar o status quo no campo da psicologia e da psicoterapia, tentando encontrar teorias menos patologizantes, deterministas e pessimistas da experiência humana” (p. 28). E ainda, “[...] mais do que falar de uma psicologia humanista-existencial, é importante falar de um movimento humanista-existencial com vários atravessamentos, com diferentes perspectivas e leituras teóricas que se aproximam e se afastam do núcleo mais central da psicologia humanista americana [...]” (p. 19).

Uma primeira marca identificadora tem a ver com uma forte postura de contestação contra o modelo de psicologia científica do início do século XX, herdeira de uma síntese de elementos wundtianos, associacionistas e marcadamente debruçada em estudos realizados em laboratórios; o que tornava a psicologia uma realidade distante dos problemas humanos. Tais pesquisas tinham por finalidade a

compreensão dos processos psicológicos, sendo a marca distintiva deste tipo de investigação. Por seu turno, a testagem psicológica (inteligência, “traços” de personalidade, etc.) buscava identificar e eventualmente corrigir “problemas” de comportamento. Somada a essas características tem-se o pensamento behaviorista onipresente e como modelo formativo na psicologia nos EUA nos primeiros decênios do século XX (Belmino, 2021).

Uma influência digna de nota foi a psicanálise freudiana tomada aqui como modelo de intervenção clínica. Porém, essa “psicanálise” era, na verdade, uma releitura das contribuições de Freud, desdobradas por nomes como Karen Horney (1885-1952), Otto Rank (1884-1939) e Erich Fromm (1900-1980) entre outros autores. Estas versões/interpretações da psicanálise freudiana pelas “psicologias do ego” (ou “neofreudianas”, como ficaram conhecidas), se empenharam em minimizar as descobertas de Freud acerca do papel central do inconsciente, relendo esta categoria a partir de antigas concepções de cunho racionalista e românticas que pensavam o inconsciente como algo “obscuro” e “irracional”. Assim, Baratto e Aguiar (2007) situam que este construto foi amplamente descrito “[...] como desordenado, caótico, causa de comportamentos anti-sociais, figurando como fundamento dos comportamentos desajustados [...]” (p. 310). O “ego”, por seu turno, assume lugar privilegiado e fortalecido por ser entendido como sumamente “racional” e cuja função de síntese da personalidade teria a seu cargo a domesticação dos impulsos irracionais do Id, subjugando-o e domesticando-o (Baratto; Aguiar, 2007).

Mesmo com todo esse corpo de influências históricas, elas não ficaram isentas de serem objetos de questionamentos e interpretações. Esses modos de

pesquisar, compreender e intervir na vida humana praticada pela psicologia de então (início do século XX), levou vários psicólogos a cogitar que a perspectiva behaviorista parecia por demais reducionista ao enfatizar o comportamento manifesto (que pode observado publicamente), fruto de complexas influências advindas de um determinismo ambiental, e não dando atenção alguma a outras dimensões do humano como a emoção, o pensamento, a imaginação, etc.

A perspectiva psicanalítica, mesmo com sua inegável contribuição conceitual e clínica ao movimento existencial-humanista, não ficou de fora de leituras críticas. Naquele momento, os primeiros psicólogos humanistas compreendiam que a ideia de que “traumas inconscientes” deixando “feridas psíquicas” traria um olhar patologizante que focaria apenas numa “parte adoecida” do humano. A tese de que a sexualidade possuiria um papel decisivo na construção psíquica do humano (dentro da dinâmica do Complexo de Édipo) também parecia ser um tipo de reducionismo, derivados das leituras dos neofreudianos. Assim sendo, qual espaço seria dado às capacidades de crescimento à autoconsciência; à autodeterminação; às potencialidades do humano? Portanto, a herança freudiana não era poupada de ataques, o que explicaria e justificaria os desenvolvimentos feitos pelos neofreudianos, os quais, mesmo assim, influenciaram vários psicólogos que encabeçaram o movimento humanista, sobretudo fornecendo modelos alternativos para as práticas clínicas, em especial para a psicoterapia. Sobre essa postura:

[...] o movimento humanista-existencial integrava diferentes leituras críticas e por mais que pudessem ter bases conceituais distintas, buscaram se unir em prol de construir um movimento forte que conseguisse ter voz perante a

hegemonia médica da psicanálise e acadêmica do behaviorismo. (Belmino, 2021, p. 29).

Ou seja,

[...] estamos falando de um esforço conjunto de vários teóricos que, alguns de maneira mais direta e outros de maneira mais indireta, entenderam que era necessário se unir para ter força política para criar espaço nos debates da psicologia da época. (Belmino, 2021, p. 37).

Neste contexto histórico e epistemológico, a prática do psicólogo girava em torno da realização de aconselhamento psicológico e psicodiagnóstico (mas não da psicoterapia, que era reservada exclusivamente aos psiquiatras na primeira metade do século XX), baseados no modelo médico de intervenção.

Também neste período, psicólogos insatisfeitos com as teorias hegemônicas e com as possibilidades de atuação profissional, construíram novas hipóteses de trabalho e pesquisas, pelas quais deram contribuições para o nascedouro do movimento, inovando na história da psicologia. Falamos de Maslow com sua concepção bastante positiva sobre a natureza humana, percebendo nela “potencialidades de autorrealização” (Castelo Branco; Silva, 2017, p. 190) sob quaisquer condições ambientais, mas desde que o comportamento humano esteja sendo devidamente motivado, procurando buscar satisfazer suas necessidades básicas. Esta perspectiva otimista e positiva do humano, Maslow derivou de seus contatos diretos com o médico neurologista alemão Kurt Goldstein (1878-1965) e estudos sobre a psicologia organísmica desenvolvida por este último, onde figura o conceito de autoatualização, central para Goldstein:

Com uma teoria que incluía as noções de estima e amor, geradas pelas necessidades, faltas ou por valores do ser (que transcendem condicionalidades), Maslow operacionalizou um modelo humanista de Psicologia que o levou a buscar formas de compartilhá-lo e congregá-lo a outros trabalhos afins, segundo um espírito de cooperação entre psicólogos com semelhantes visões e pressuposições. (Castelo Branco & Silva, 2017, p. 190).

Prosseguindo em nossa exposição histórica, Maslow, insatisfeito com as sucessivas recusas dos seus estudos pelas revistas de psicologia convencionais, organizou em meados da década de 1950, uma rede de contatos (Rede Eupsiquiana) com psicólogos que compartilhavam ideias semelhantes às suas e estavam insatisfeitos com a comunidade científica da psicologia americana, especialmente, por sua pouca abertura a novos objetos de estudo. A intenção de Maslow com a Rede era poder haver troca de ideias entre os integrantes a partir de seus escritos, com o intuito final de divulgar seus artigos (Boainain Júnior, 1998; Castelo Branco; Silva, 2017). Antes de sua fundação científica, o movimento foi crescendo politicamente, não apenas pela continuidade das pesquisas de Maslow, mas com a adesão de outros nomes (Carl R. Rogers, Rollo May, Gordon Allport, por exemplo) cujos trabalhos, apesar de comportarem grandes diferenças entre si, se alinhavam em premissas semelhantes. Isso foi fundamental para que o movimento ganhasse corpo e influência

Com o volume das discussões produzidas na Rede, percebeu-se que era possível criar uma revista científica. Após várias discussões sobre os nomes

possíveis para esta publicação, em 1961 o escolhido foi *Journal of Humanistic Psychology* (ativa até hoje), sugerido inicialmente por Stephen Cohen¹. E com o sucesso subsequente da Revista, em 1962 houve o 1º encontro da *American Association for Humanistic Psychology* e, em 1964, aconteceu a primeira grande conferência que reuniu os principais nomes da Psicologia Humanista (Boainain Júnior, 1998). Isto posto, podemos considerar que 1961 é o ano em que o movimento existencial-humanista vem à luz publicamente (Besora, 1986).

Para se ter em conta quais eram as ideias norteadoras da Associação, vale conferir inclusive os Princípios Programáticos que foram estabelecidos em 1962:

- 1) Concentrar a atenção sobre a pessoa que vivencia e, portanto, na experiência enquanto fenômeno primário de estudo do homem. Tanto as explicações teóricas, tais como o comportamento manifesto, são considerados subordinados à experiência mesma e o seu significado para a pessoa.
- 2) Acentuar as qualidades especificamente humanas, tais como capacidade de escolha, a criatividade, o ato de valorar e a autorrealização; encaradas como opostas à concepção dos seres humanos em termos mecanicistas e reducionistas.
- 3) Manter-se fiel ao critério de significação na

¹ Tanto a escolha do nome da Associação quanto da Revista foram objetos de muita polêmica. O Comitê Organizador da Revista tinha sugerido o título *The American Association of Orthopsychology* tanto para a Associação como para o periódico. Mas foi retirado pelos protestos da *Association of Orthopsychiatry*. Para se ter uma ideia da dificuldade para escolha dos nomes, eis alguns que foram sugeridos: Ontopsychology, Axiopsychology, Metapsychology, Self Psychology, Autonomous Psychology, Self-directive Psychology e Person Psychology. Chegou-se, enfim, a um acordo (que não foi unânime): *American Association for Humanistic Psychology*. Com relação ao nome da Revista não foi diferente! Tendo sido fundada por Maslow e por Anthony Sutich em 1958, e mesmo tendo vários nomes no comitê editorial, houve grande dificuldade na escolha por um nome adequado. Maslow simpatizava muito com o nome *Journal of Humanistic Psychology* que havia sido sugerido por um estudante da Universidade de Brandeis, Stephen Cohen, em carta a Sutich. Apesar de outros títulos terem sido sugeridos, coube ao próprio Maslow levar a sério a sugestão de Cohen. O primeiro número surgiu apenas em 1961. (Besora, 1986)

seleção dos problemas e procedimentos de investigação, por oposição à ênfase dada na objetividade. 4) Comprometer-se com os valores e com a dignidade humana; e ter um interesse pelo desenvolvimento das potencialidades inerentes em cada pessoa. O ponto central desta perspectiva é a pessoa tal como se descobre a si mesma e se relaciona com outras pessoas ou grupos sociais. (Besora, 1986, p. 22, tradução nossa).

Os psicólogos que aderiram a este grupo denominado, então, de “Psicologia Humanista” eram, como já foi dito, diversificados em interesses e em pensamentos, não possuindo um nome que figurasse como “expoente inicial” a quem caberia a “paternidade” do movimento como Freud o foi para o movimento psicanalítico, por exemplo. Assim, como frisa Boainain Júnior (1998), “ao contrário das forças anteriores, a psicologia humanista não se identifica ou inicia com o pensamento de determinado autor ou escola” (p. 24). Todavia, historicamente e com toda propriedade, concorda-se que foi o esforço de Maslow em aglutinar vários nomes em torno de si que o levou a se tornar o principal nome de referência para a *organização e a fundação* do movimento humanista. Reforçamos: Maslow não é “o fundador” ou “o pai” do movimento existencial-humanista, como se esta psicologia (e todos alinhados a ela) fosse um desdobramento de suas ideias, pesquisas e teses.

Apesar de tantos nomes de peso terem dado suas contribuições para se iniciar esta nova psicologia (o que poderia dar margem a contradições e controvérsias potencialmente desagregadoras), todos partilhavam uma maneira diferenciada de perceber o humano e que, ao mesmo tempo, os distanciavam de outras vertentes em psicologia. Tal perspectiva, Schultz e Schultz (2005) resumem

bem ao assinalarem que a Psicologia Humanista “ênfatizava o poder do homem, bem como suas aspirações positivas, a experiência consciente, o livre-arbítrio (não o determinismo), a plena utilização do potencial humano e a crença na integridade da natureza humana.” (p. 408).

Assim descrito, não foi à toa que, posteriormente, este movimento tenha sido denominado de “Terceira Força” (foi Maslow quem criou este termo) para marcar a diferença entre os enfoques psicanalítico e behaviorista. E essa “Força” foi paulatinamente reconhecida e respeitada no campo acadêmico, teórico e prático dentro do cenário da psicologia nos EUA nos anos 1960 e 1970 e em nível mundial.

Temas recorrentes da nova psicologia

Como em qualquer enfoque psicológico, também o movimento existencial-humanista reúne em si algumas temáticas de interesse que são típicas de seu modo de compreender e lidar com o humano. Na introdução à 1ª edição da *Revista de Psicologia Humanista* foi colocada uma definição feita por Maslow do que era esta psicologia, seus objetos de estudo e sua proposta:

A Revista de Psicologia Humanística foi fundada por um grupo de psicólogos e profissionais de outras áreas, de ambos os sexos, interessados naquelas capacidades e potencialidades humanas que não encontram uma consideração sistemática nem na teoria positivista ou behaviorista, nem na teoria psicanalítica clássica, tais como criatividade, amor, self, crescimento, organismo, necessidades básicas de satisfação, autorrealização, valores

superiores, transcendência do ego, objetividade, autonomia, identidade, responsabilidade, saúde psicológica, etc. (apud Boainain Júnior, 1998, p. 23)

Vê-se que as temáticas do movimento, expostas nesta definição, possuem essa característica de elevar o tom do protesto contra a psicanálise e o behaviorismo de seu tempo, situando temáticas bem particulares que não eram comuns àquelas abordagens. Porém, antes de descrever os temas de interesse com mais detalhe, uma coisa precisa ficar clara: as críticas dos humanistas clássicos ao modelo de compreensão do humano descritos pela psicanálise e pelo behaviorismo *foram pontuais para aquele momento histórico preciso*. Isso não significa que tais leituras ainda sejam procedentes e/ou necessárias em nossos dias, pois essas abordagens também passaram por reformulações e desenvolvimentos ao longo do século XX. Por outros termos: é anacrônica, hoje, a postura do “ser do contra” como condição para tornar-se um psicólogo humanista. A crítica pode e deve ser levada em consideração quando os parâmetros do debate transcorrem em nível científico, filosófico (epistemológico), alcance e efetividade interventivas, crítica interna conceitual que possa responder às demandas contemporâneas em relação ao humano; distante de “lutas” para se saber quem está “certo ou errado” ou se esta ou aquela abordagem poderia ser “melhor”. Trata-se de embates de ideias e não de supostas “verdades”. Discussões deste nível tendem a ser dogmáticas; isto é, pretendem que seus discursos sejam “os únicos detentores da verdade e da certeza” sem que se conceda ao outro o direito de existir e ter seu lugar ao sol em sua pluralidade teórica.

Mas vamos às temáticas. Em primeiro lugar, o movimento existencial-humanista, não se pauta, em princípio, em compreender o humano por fenômenos apenas “inconscientes” ou por “condicionamento” de comportamento tão-somente, tal como os enfoques psicanalíticos e behavioristas. A ênfase vai recair na *experiência consciente ou da consciência* do humano. Não se pode buscar compreender o que é a saúde, o bem-estar, a potencialidade para autorrealização se não embasasse seus estudos no fenômeno da consciência e, inclusive, na explicitação de um “Eu” individual, livre e intencional que se responsabiliza por quem é e pelas suas ações. É claro, é muito nítido que uma parcela de nosso comportamento transcorre, de um modo ou de outro, à nossa revelia; ou seja, em algum nível “inconsciente”, ainda que os modos de compreensão conceitual do que seja esse inconsciente sejam diversas conforme os sistemas em psicologia. Também não se pode encobrir o fato de que nosso comportamento é fruto de injunções sócio-culturais que condicionam e moldam nossa vida. Mas qual o papel da consciência em todas essas dinâmicas? Onde mora nossa possível autonomia e vivência de escolha (liberdade) em meio às interseções entre condicionamentos e fenômenos que dizem de nós sem, contudo, que os tenhamos sob nosso controle?

Em segundo lugar, o movimento existencial-humanista *não compartilha com perspectivas de entendimento do humano que recaiam somente em elementos carregados de distúrbios e/ou psicopatologias*. Maslow afirmou que Freud teceu uma descrição do humano bastante “pessimista”, “adoecida” em seu cerne. Mas considera que, embora correta, foi uma perspectiva incompleta. O movimento existencial-humanista deve mostrar *a outra face do humano*: uma face ligada à saúde, sua busca e manutenção. E aqui “manutenção” não quer dizer “adaptação”

ou “homeostase” como ponto de repouso, mas percebendo o humano em seu percurso concreto, almejando por *realizar-se* como uma *gestalt* em crescimento. Não foi sem razão que Maslow dedicou-se ao estudo de pessoas que considerava “saudáveis”. Esse foco de atenção deu início à tradição de se pensar e praticar uma “psicologia da saúde” e do crescimento psicológico (Boainain Júnior, 1998). Mas aqui é preciso deixar claro: o movimento existencial-humanista não negligencia os distúrbios, os transtornos pelos quais o humano pode ser afetado (inclusive, vários são os psicólogos nesta linha que trabalham e utilizam-se de critérios diagnósticos formais - tais como o DSM - em suas atividades profissionais, assim como atentam para as condições históricas e sociais que podem estar funcionando de maneiras adoecedoras para vida humana). Todavia, o foco é compreender este *humano como um todo que vivencia aqueles transtornos* (para além da ideia de um “problema que ele traria consigo”) e em função de propiciar sua saúde psicológica.

Em terceiro lugar, perceber o humano como uma “unidade” é o aspecto visível da crença na *integridade natural da conduta* deste humano. Esse olhar do movimento existencial-humanista privilegia o *todo*, pois considera o humano em sua totalidade holística. Não se está interessado em “problemas”, “aspectos psíquicos” ou em elencar “tipos de comportamento” aos quais se debruçar. Não se busca fragmentar o humano “em partes”. O que interessa aos psicólogos do movimento é o humano em sua inteireza como “*organismo*”, como “pessoa” inserido num todo maior que o atravessa e constitui seus modos de subjetivação e não “nesta ou naquela parte” dele. O humano é um *todo* estruturado e constituidor de seu sentido existencial. O que se tenta evitar a todo custo são as teorizações tendencialmente patologizantes focadas em “mecanismos” de patologias psíquicas, ou mesmo de

“mecanismos saudáveis” e fixar atenção neles apenas. O movimento existencial-humanista, em sua busca pelo “saudável exercício da condição humana”, percebe o humano como um todo capaz de ações livres, espontâneas e criativas. Realiza-o “por inteiro” e não por um “mecanismo” supostamente entranhado na sua mente ou por esquemas de reforçamento tão-somente. É claro, o humano (em que pese o olhar focado na “totalidade” ou nos fenômenos da consciência) não é concebido como totalmente autoconsciente ou “uno”: ele é opaco, contraditório e paradoxal. Nem tudo é completamente claro... Porém, mesmo essa opacidade é um acontecimento na globalidade que ele é; vivencial; em um “todo” de onde pode advir sentidos em devir.

Portanto, o movimento existencial-humanista empenha-se a clarear aquelas qualidades e capacidades tipicamente humanas que possuem *relevância* para a compreensão deste humano. Na perspectiva de Maslow, dimensões como valores, criatividade, sentimentos, identidade, vontade, coragem, liberdade, responsabilidade, consciência, autorrealização, além de temáticas tais como: organismo, o “Eu”, significados, intencionalidade, necessidades básicas, experiência subjetiva, encontro, resiliência, autenticidade existencial, medo, angústia, escolha, decisão, tédio, dimensão trágica do existir, etc., vinculam-se uma concepção antropológica bem particular, fornecendo as veredas mais comuns do movimento humanista em psicologia. (Boainain Júnior, 1998). Porém, além destas preocupações, outros focos de interesse surgiram ao longo das décadas seguintes, somando novas preocupações contemporâneas dos psicólogos humanistas, tais como as várias formas de comportamento ansioso; as relações de gênero e seus impactos nas relações humanas; o racismo, a decolonialidade, a clínica ampliada do

plantão psicológico, a posição política do psicólogo perante as desigualdades sociais; o aprimoramento de metodologias de pesquisa que tragam à tona a variedade das experiências humanas e seus sentidos nos vários contextos da vida, etc. É justo dizer também que estes e outros temas vêm sendo discutidos em conjunto com as atualizações e aprofundamentos conceituais e os imprescindíveis esclarecimentos epistemológicos que fundamentam a prática psicológica como um todo e não apenas dentro do movimento.

Psicologia Humanista e Contracultura

Outro importante aspecto epistemológico da Psicologia Humanista refere-se a sua sintonia com as questões políticas e sociais que efervesceram durante os anos 1960 (Campos, 2017). Este contexto histórico e cultural favoreceu sua emergência e divulgação fora dos muros da universidade, especificamente o quanto as psicoterapias, seja individual ou em grupo, tornaram-se as vias para a construção de novas consciências. Trata-se da influência do movimento contracultural entrecruzando com a psicologia existencial-humanista.

De acordo com Campos (2006), a Contracultura foi um movimento social composto em sua maioria por jovens que “[...] queriam mudar o mundo. Perguntava-se como se poderia tornar o mundo mais humano, melhor de se viver, menos insensato” (p. 243). Esta busca por construir um “mundo mais humano” passava, inevitavelmente, por uma intensa necessidade de contestação e questionamento de certos padrões morais que valorizavam o consumismo, o militarismo (que ganhou novos e dramáticos contornos com a emergência da Guerra

Fria), a estrutura familiar tradicional de moldes patriarcais e eurocêntricos, os quais pareciam estar caducando perante as novas necessidades sociais após duas Grandes Guerras. Tal incômodo com um certo ideal de vida propalado pela cultura ocidental já havia sido alvo da ácida crítica do movimento *beatnik* nos anos 1950, composto em sua maioria de escritores e poetas contrários aos padrões sociais e culturais que vigoravam no pós-guerra. Essa postura questionadora e que rompia com tais moldes tradicionalistas foram bastante inspiradores do movimento contracultural e viriam a se aprofundar nos anos 1960.

Até meados da década de 1970, o movimento contracultural foi altamente turbulento, movido pelo seu mote central de luta contra a *desumanização* do humano. Simplesmente tudo precisaria ser reinventado. Tinha-se o sonho de que o mundo poderia mudar para melhor pela via da união entre as pessoas, desde que mediado por uma luta política. (Campos, 2006)

Vale dizer inclusive que os efeitos das duas Grandes Guerras deixaram profundas feridas na história do século XX. Após o término da 2ª Guerra (1945), permaneceu um clima de desilusão, desapontamento e descrença em relação ao humano. Afinal, ele se mostrou altamente eficaz e competente para matar e destruir seu semelhante em larga escala. Era somente nisso que ele era competente? Por suas qualidades refinadas de beligerância, violência desmedida e/ou planejada, confirmando sua destrutividade? Ou ele poderia, também, desenvolver outras potencialidades ligadas à construção de si e dos outros, senso de comunidade e diálogo, criatividade, fraternidade, crescimento, etc? Então, é justo que tanto o movimento existencial-humanista quanto o movimento contracultural tenham

elevado suas vozes contra quaisquer concepções de humano que não se preocupassem com o futuro da humanidade. Criticar o que o *status quo* vigente (nas ciências psicológicas e na estrutura cultural ocidental) se tornou inevitável. Isso sem mencionar a longa e também cruel Guerra do Vietnã (de 1955 a 1975) que deu mais vigor aos protestos contra a escalada bélica em busca de paz.

Neste contexto, emergiram tendências de experimentos psicológicos que buscavam um aumento exponencial das potencialidades humanas, pelo o quanto os indivíduos poderiam alcançá-las por novos estados de consciência.

A exemplo, temos o Movimento do Potencial Humano que sustentava uma forte crença de que se o humano guardaria em si um "potencial" que, se liberado fosse, possibilitaria a ele alcançar uma vida feliz buscando sempre a realização de si. E se cada um assumisse esse "potencial", ajudaria outros a irem por essa via, trazendo a longo prazo uma significativa mudança social.

Também é interessante não esquecer a "filosofia" do icônico professor, neurocientista e psicólogo, Timothy Leary, que dizia: *turn on, turn in, and drop out* (se ligue, entre em sintonia e caia fora). Leary foi uma das figuras mais influentes do movimento contracultural e docente na Universidade de Harvard. Com esse lema, Leary buscava outro tipo de consciência de si e do mundo e, por consequência, outros modos de viver que seriam frutos trazidos pelos efeitos do uso de drogas alucinógenas (sobretudo com o LSD). Para Campos (2006), com intuito de deslocar os indivíduos para outras experiências de autoconsciência, buscava-se, sobretudo, "que os jovens caíssem fora, o quanto antes, daquele sistema político e social

altamente repressor e excessivamente voltado para o consumo de bens e de serviços e das tradicionais organizações familiares e sexuais” (p. 250).

Na música também, outra via de experimentação do mundo. Os jovens encontraram nas celebridades do Rock and Roll (*Beatles*, *Rolling Stones*, *The Doors*, *Bob Dylan*, *Jimi Hendrix* e *Janis Joplin*, por exemplo) mensagens eletrizantes para novos estilos e conduta pessoais discrepantes dos corpos disciplinados e docilizados dos padrões conservadores da sociedade cristão, patriarcal e patriota americana (Saggiorato, 2012). Contemporâneo a estes eventos, também temos a segunda onda no movimento feminista que levantou lutas e questionamentos sobre a liberdade de exercício e expressão de sexualidade bem como a reinvidicações pela igualdade na garantia de proteção e acesso aos direitos sociais (Kaminski & Vieira, 2020). Então, o conhecido lema *sexo, drogas e rock’n’roll* fazia todo o sentido (Campos, 2006), pois estes três pontos mostravam ideias discordantes a modelos tradicionais de conduta: sexo (abraçar a liberdade sexual sem rótulos de cunho cristão ou heteronormativos onde o sexo só tinha função procriadora e restrito ao casamento); drogas (as quais eram usadas, principalmente, com meio de ampliar outras formas de consciência para ajudar a construir novas maneiras fraternas de convivência); e rock’n’roll (forma de expressão musical que tinha origens na cultura negra e que se desenvolveu como a mais pura expressão de rebeldia).

Numa perspectiva política, os jovens admiravam líderes como Mao Tsé-Tung (com a Revolução Cultural Chinesa), Ernesto “*Che*” Guevara e Fidel Castro (com a Revolução Cubana), ainda que não concordassem com o socialismo totalitário do Stalinismo e nem o capitalismo consumista norte americano. Nos EUA, pessoas

como Martin Luther King (pastor protestante que se tornou líder do ativismo político pelos direitos civis da população negra), Malcolm X (de orientação islâmica e também defensor dos direitos da mesma população) e a atividade político-partidária dos Panteras Negras também eram alvos de elogios e veneração da juventude. O quanto, também, a criação da ONU (1945) e Declaração Universal dos Direitos Humanos deram um novo alento contra a possibilidade de novas guerras. Sob uma perspectiva mais “filosófica”, pensava-se o seguinte: para que fosse promovida uma mudança externa (social), primeiro deveria haver uma mudança de valores morais; ou seja, uma crítica ética (no nível da subjetividade, digamos), mas que não alcançava níveis mais amplos de revolução social. Logo perceberam que essa mudança de “atitudes mentais” como condição prévia a uma mudança social era algo impraticável. Assim, os revoltosos dos anos 1960 concentraram seu raio de ação ao âmbito do “psíquico”, do “pessoal”, do “subjetivo” somente, a fim promoverem as mudanças que tanto almejavam, só que agora num horizonte que se inclinava para o “individual”. Todo este contexto também se encontrava na base das ideias humanistas em psicologia que buscavam uma existência autêntica que levaria o humano a buscar tornar-se si mesmo (Campos, 2006).

Nesta direção, cresceu a ideia da “autorrealização” do indivíduo, com base nas hipóteses de que existiria potencialidades inatas de crescimento e realização, tal como será claramente identificado no pensamento de Maslow e Rogers, por exemplo. Fica aberto o caminho para que sobressaia uma concepção marcadamente individualista do humano nos domínios do movimento existencial-humanista, deixando de lado as influências socioculturais na constituição subjetiva deste mesmo humano.

Percebe-se que a proximidade político-ideológica da Contracultura estava também na base das ideias de alguns psicólogos humanistas, além da quebra da autoridade e a negação da tecnocracia como modelo de “melhoramento” da adaptação social dos indivíduos. Aqui o humanismo vem colocar a importância da autodeterminação (sumamente valorizada na Contracultura) como um valor soberano, já se inclinando para uma postura subjetivista e personalista.

Para Campos (2006), todo este clima sociocultural dos anos 1960 foi o principal suporte sociocultural que preparou tanto o terreno para a emergência da Psicologia Humanista e trazendo visibilidade para além dos muros da academia:

[..] de um certo modo, estão “dadas” as condições para o surgimento do projeto de psicologia humanista. No meu entendimento, o clima cultural dos anos 60 foi a principal condição de possibilidade para a constituição dessa proposta de psicologia. Essa psicologia será uma resposta, fará eco ao movimento cultural dos anos 60 nos EUA. (Campos, 2006, p. 249).

Para Boainain Júnior (1998), nesta diversidade de vivências que ajudaram o movimento contracultural, todavia “estimulou o estudo, a experimentação e a aplicação – infelizmente de modo nem sempre tão sério e criterioso como seria de se desejar – de novas formas de ajuda psicológica” (p. 27).

Deve-se ressaltar, contudo, o quanto foi convergente o fortalecimento da Contracultura com a Psicologia Humanista sendo esta muitas vezes vistas como uma faceta daquele momento histórico, posto que este movimento cultural gerava várias ressonâncias com essa psicologia, conforme explicitado. Ainda segundo Boainain Júnior (1998), pode-se afirmar que uma das tônicas do humanismo em

psicologia, em acordo com o movimento da Contracultura, “é marcada por um compromisso de engajamento em favor da mudança social e cultural em direção a uma sociedade de valores mais humanos [...]” (p. 28). Desta forma, com o fortalecimento da Contracultura, fortalecia-se o movimento existencial-humanista e vice-versa. Entretanto, nem sempre de forma tão simétrica.

Assim, o movimento existencial-humanista, nas décadas de 1960 e 1970 nos EUA, acabou sendo uma das mais fortes respostas aos apelos daqueles anos turbulentos. Este movimento, vale lembrar uma vez mais, tinha como fios condutores básicos uma crítica ao modelo científico que vigorava até então em psicologia em prol de uma perspectiva do humano como livre e responsável.

Se formos nos deixar incitar por esta perspectiva, não é difícil perceber que uma parcela razoável do movimento humanista irá se debruçar sobre diversos modos de intervenção que tomem a sério essa busca por dar condições ao humano para que ele alcance essa liberdade e responsabilidade conscientemente buscada. É aqui que entra, a nosso ver, toda a preocupação que as escolas “humanistas” tiveram (e têm!) com os modelos de psicoterapia que se apoiem nas hipotéticas capacidades de autoconstrução e autonomia do humano.

A psicoterapia e atualização do humano

Como destacamos, o projeto da psicologia humanista se configura como uma resposta a duas crises: primeiro, a insatisfação com as “forças” hegemônicas no cenário da psicologia americana, a saber a psicanálise e o comportamentalismo;

segundo, à crise existencial dos jovens americanos reprimidos por uma sociedade conservadora e tecnocrática, os quais encontraram na Contracultura as inspirações “filosóficas” para construção de novo mundo. Na sua construção, psicologia humanista estabeleceu novos “objetos” epistemológicos e metodológicos de pesquisa que, concomitantemente, incorporassem os aspectos da subjetividade humana, antes negados pelo objetivismo das ciências comportamentais de então, e também implicações na compreensão dos aspectos positivos e construtivos da formação humana, antes subestimados pelas leituras sexualizantes psicanalistas (Vieira, 2017).

Vale salientar, em consonância com o que até agora foi exposto, que essa “Psicologia Humanista”, nascente nos anos 1960, não era fruto apenas de insatisfações, posto que, como proposta de ciência e de profissão, ela pretendia compreender e avaliar as experiências individuais conscientes e atingir, com isso, dimensões grupais e relacionais. Com esse horizonte tão amplo de objetivos, ela não poderia deixar de lado perspectivas metodológicas variadas, adaptando e/ou desenvolvendo instrumentos de pesquisa qualitativos e quantitativos que descrevem e compreendessem aquela experiência consciente, mais ainda dentro da esfera da Psicologia Clínica, pois:

Considerando a experiência consciente como esse objeto, praticamente, qualquer fenômeno pode ser investigado desde que seja vivido, intencionado e possa ser expresso para um pesquisador e clínico. Assim, a experiência consciente se trata de um objeto de estudo complexo em razão das suas

manifestações objetivas e subjetivas, que suscitam métodos oriundos de campos epistêmicos diferentes. (Castelo Branco & Bloc, 2024, p. 4-5).

Graças às influências da psicologia organísmica de Kurt Goldstein, os psicólogos humanistas perceberam o humano como alguém merecedor de uma extrema valorização, posto que ele detém uma espécie de *potencial*, de uma *força* que lhe é inerente e propiciadora de sua manutenção e crescimento biopsíquico. Esta “força” foi chamada, dentre outros nomes, de *capacidade de autorrealização*. Assim, na visão do movimento existencial-humanista, o ser humano possui, em si mesmo, um poder de mudança interna que o capacitaria a expressar seus sentimentos, pensamentos, em congruência com seu comportamento interrelacional com o mundo, na busca de uma existência que seja autêntica e autoconsciente. Este “potencial” almejaria se *atualizar* cada vez mais enquanto houver vida e projeto para a própria existência. Tal potencialidade justificaria, o ser humano ser visto como um ser *em devir*.

Da formação funcionalista que os humanistas tiveram, não podemos subestimar o quanto suas noções de ciência também estavam atrelados para a construção de uma psicologia aplicada, especialmente que fosse capaz de oferecer respostas/soluções/alternativas para a problemas que eram capazes de identificar. Mesmo mobilizados com ideais revolucionários, os psicólogos humanistas também foram atravessados por “crises” nas definições de suas orientações metodológicas. Por exemplo, temos em Maslow um defensor da metodologia experimental e Amadeo Georgi reivindicando a pesquisa fenomenológica. Como destaca Castañon (2007), pelo dilema epistemológico entre saberes ideográficos e monotéticos, “a

maioria das pesquisas em Psicologia Humanista [foram] guiadas por quatro métodos: o experimental, o fenomenológico, o hermenêutico e o que denominam psicológico perceptual, oriundo da prática clínica individual, ou seja, uma variação do método clínico” (p. 116).

Em comum, as pesquisas humanistas têm três características: uma abordagem compreensiva sobre a plenitude do significado da experiência psicológica; o campo de pesquisa é a vida humana experimentada no mundo das relações com a cultura e sociedade; e as investigações buscam elucidar/esclarecer os sentidos/significados experimentados nas relações onde se encontram (Castañon, 2007).

Dentre os humanistas, foi Carl Rogers quem “resolveu” este dilema epistemológico com sua abordagem não-diretiva na construção de uma psicoterapia compreensiva centrada nas potencialidades de crescimento do/a indivíduo/pessoa, mediante uma terapêutica com definições das condições necessárias e suficientes para construção de uma relação facilitadora, segura e positiva. Como destaca Stenzel (2022), Rogers sempre vislumbrou nos métodos monotéticos da pesquisa experimental os elementos necessários e importantes para o desenvolvimento da atuação ideográfica compreensiva, especialmente pela construção de evidências clínicas validadas por métodos robustos e fidedignos. Especificamente, a prova da conciliação deste dilema deu-se com a profissionalização da psicoterapia como uma intervenção terapêutica de mudança de personalidade, especialmente quando psicólogos, para além dos psiquiatras, também passaram a atuar e desenvolver esta clínica (Stenzel, 2021). E a luta político-institucional durante os anos 40-50 de

Rogers para que a prática da psicoterapia passasse, também, para as mãos do psicólogo foi fundamental na construção desses percursos metodológicos.

Sem adentrar nas nuances características dos modos de pesquisa nomotéticos e idiográficos (o que fugiria totalmente ao escopo do presente ensaio), subscrevemos:

[...] validade clínica não está reduzida ou restrita, especificamente, a um delineamento metodológico ou instrumento nomotético e idiográfico, por si só [...]; mas, vincula-se a uma situação total composta por inferências sobre as informações obtidas e construídas em torno do fenômeno terapêutico e atinentes às articulações teóricas de uma abordagem humanista-fenomenológica, constantemente em validação a partir do que se evidencia na relação. (Castelo Branco & Bloc, 2024, p. 6)

Segundo Vieira (2017), Rogers fora deveras importante para a consolidação da psicologia humanista, especialmente quando a psicoterapia figurou como a tecnologia aplicada desta nova ciência. Preocupados com a crise existencial que atravessava a cultura americana entre os anos 1960 e 1980, os psicólogos humanistas viam na psicoterapia a alternativa propícia para o desenvolvimento das potencialidades humanas, especialmente pelas evidências de eficácia empíricas válidas por metodologias científico-profissionais. Segundo Rogers e Kinget (1977), a prática da psicoterapia teria como objetivo ser uma experiência de desenvolvimento pessoal, pela maior e melhor propriedade dos recursos psicológicos, ajudando o humano por processos facilitadores de uma relação terapêutica.

As definições rogerianas sobre o binômio terapeuta-cliente tornaram-se, dentro e fora da psicologia, um modelo psicológico eficaz e efetivo, especialmente pelo quanto às atitudes terapêuticas da compreensão empatia, aceitação positiva incondicional e autenticidade tornaram-se valores para interações humanas (Vieira, 2018). Especialmente, quanto ao conceito de “homem terapeutizado”, o qual teria alcançado pleno funcionamento de sua congruência psicológica, tornou-se um ideal e expectativa de um novo indivíduo adaptado às condições de vida da cultura contemporânea, especialmente nas relações humanas (Rogers, 2009; Rogers, 1986). Especificamente, o homem autorrealizado teria quatro características fundamentais: primeira, uma capacidade de aceitação consciente e genuína de si e do mundo; segunda, é uma pessoa espontânea capaz de transcender as convenções e opressões naturalizadas; terceira, transcende a preocupações egoístas buscando percepções interpessoais e comuns; e quarta, o homem autorrealizado desfruta de um sentimento de autonomia que mobiliza o modo de vida congruente com sua autenticidade existencial e psicológica (Iyer, 1975).

Assim como os humanistas apostaram na psicoterapia como alternativa metodológica de mudança social pela transformação das consciências individuais, o homem autorrealizado tornou-se este novo modelo de saúde e maturidade psicológico e, conseqüentemente, de adaptação social. Justamente aqui, queremos chamar atenção. Nos anos 1960-1970, como destaca Corbanezi (2021), tivemos a emergência da Teoria do Capital Humano como “modelo explicativo da disparidade existente entre as sociedades liberais avançadas e sociedades do terceiro mundo” (p. 198). O autor ainda prossegue:

Sabe-se que a teoria do capital humano provém de economistas neoliberais da escola de Chicago, entre os quais se destacam Theodore Schultz, Jacob Mincer e Gary Becker. Uma característica elementar de tal teoria consiste na extensão do conceito tradicional de capital ao humano, que adquire valor de mercado: daí a necessidade de o indivíduo conceber determinadas capacidades e habilidades como propriedades que devem ser não apenas mantidas como incrementadas permanentemente em vista de rendimentos futuros. (Corbanezi, 2021, p. 197).

Segundo com Rose (2011), com a psicologização da cultura no século XX, as psicoterapias se tornaram a principal tecnologia pedagógica, seja pelo desenvolvimento ou pela cura, de individualidades saudáveis e criativas, pelas qualidades do autoconhecimento e da autonomia, uma vez que “as terapias podem forjar alianças entre a liberação do self e o caminho para o sucesso pessoal, prometendo dismantelar os bloqueios que nos aprisionam na impotência e na passividade, em empregos de pouca exigência e em uma performance insatisfatória” (p. 211).

Assim como a psicologia humanista “herdou” dos movimentos da Contracultura um forte interesse pela compreensão integral do ser humano, transcendendo a idealizações de conservadoras, podemos perceber outras “heranças” presentes. Ou seja, a filiação revolucionária das psicoterapias humanista tem seus alcances boicotados quando seu projeto alternativo do humano autorrealizado, com criativo, autônomo e maduro, também tornou-se o novo indivíduo empreendedor, tendo seus recursos psicológico e plasticidade adaptativas

de seu organismo como novo elementos de capitalização de uma nascente sociedade neoliberalista, como especificado por Rose (2011): “[...] a maximização da escolha e da autorrealização como critérios de legitimidade política e como uma medida de valor das nações” (p. 228).

A permanência na relação com o Outro

A psicologia existencial-humanista, como foi visto mais atrás, foi construída por uma nova visão de humano muito particular, permeada por pontos de vista compreensivos oriundos de várias críticas que refletiram tanto as disposições éticas da cultura quanto os projetos políticos das psicologias vigentes.

O movimento existencial-humanista considera que tais dimensões, as quais enaltecem o humano, foram desprezadas e/ou esquecidas pela psicanálise e pelo behaviorismo, apresentando, em contraposição a estas, um conceito do humano mais *positivo*; e por isso, o mais *otimista* possível. O movimento existencial-humanista trouxe de volta, assim, valores e uma postura ética intimamente humana, no ímpeto de reconstituir um novo modo de percebê-lo como singular; concreto; único; e capaz de conduzir seu existir por onde desejar.

Embora esta visão do humano fosse partilhada por vários humanistas (ainda que com algumas diferenças), podemos afirmar com segurança que os nomes de Maslow e de Rogers foram os que mais decididamente contribuíram com suas ideias e práticas científicas para a sustentação da tese da potencialidade do

humano e da sua tendência a se atualizar e crescer. A herança destes eminentes psicólogos ainda se faz sentir até hoje.

Maslow, por meio de observações de pesquisa, percebeu que o humano sempre está em busca de suprir suas necessidades mais elementares até chegar a um nível mais complexo que ele chamou de *autorrealização*. Ou seja, não basta ao humano ter satisfeitas suas necessidades básicas, desejos materiais e/ou sociais apenas. Ele tenderia a querer mais de si mesmo com vistas a um enriquecimento pessoal, compreendida como a mais alta necessidade humana que colocaria em ação todas as potencialidades de que ele é capaz para desenvolver-se como um todo. Maslow, tendo em consideração aspectos *positivos* e *saudáveis* do humano em detrimento de uma visão somente psicopatológica, chamou tais humanos, como já foi dito mais acima, de autorrealizantes: para estes, a existência não seria algo fixo, mas uma possibilidade de autodesenvolvimento e crescimentos pessoais num vir-a-ser que só encontra seu ponto final com a morte.

Por seu turno, Rogers e Kinget (1977) reconheciam no humano um organismo que “é movido por uma tendência inerente para desenvolver todas as suas potencialidades e para desenvolvê-las de maneira a favorecer sua conservação e enriquecimento” (p. 160). Por outras palavras, o humano possui em si a capacidade para a autocompreensão, a reconfiguração de sua autoconsciência e, conseqüentemente, seus comportamentos na direção de um existir cada vez mais complexo; pleno de sentidos considerados autênticos. Mais uma vez o conceito de tendência à realização é evocado por esse argumento. Deste modo, Rogers postula que a pessoa é a única capaz de guiar sua própria existência em

termos de responsabilidade e autonomia, bastando que condições sejam propiciadas a ela para que tal aconteça. Ou seja, as potencialidades da pessoa não são possíveis de deter ou destruir sem que se destrua ela mesma. Por isso, sua compreensão sobre um *tornar-se pessoa*, entende que o humano é um ser dotado de potencial e capacidade de vivenciar plenamente os aspectos de si mesmo no rumo de uma maior maturidade.

Campos (2006) assinala que este modo de perceber o humano deve ser visto “como um ser essencialmente livre e intencional, devendo ser entendido primordialmente pela sua dimensão consciente e, sobretudo, pela vivência de suas experiências presentes” (p. 252). Pode-se resumir, sobre modo de ver o humano, que o humanismo em psicologia tinha (e tem):

“[...] como pano de fundo, uma visão de homem como um ser em busca constante de si mesmo, que vive um contínuo processo de vir a ser e que apresenta uma tendência “natural” para se desenvolver. [...] A meta principal desses psicólogos se volta para a transformação da ciência, da consciência, dos valores e das atitudes, tendo como finalidade básica a busca de novos espaços e novos canais de expressão para o indivíduo.” (Campos, 2006, p. 252).

Frente ao que foi dito sobre o humanismo renascentista, vale dizer que este humano descrito pelo movimento existencial-humanista mantém caracteres que tanto o aproximam como o distanciam das concepções dos valores preconizados na renascença (embora, vamos repetir, esta vertente em psicologia não tem ligações diretas com aquele movimento cultural). Por um lado, esta abordagem psicológica

coloca no homem como na condição de “subjetividade” perante um “mundo”, tornado “objeto de conhecimento e intervenção”, ressaltando uma crença não tão bem explicitada na existência misteriosa de uma “natureza humana” (um claro antropocentrismo). Por outro lado, o movimento existencial-humanista afasta-se das teses renascentistas, pois não compreende o humano em termos pesadamente racionais. Especificamente, ela preocupa-se com outras dimensões nem sempre descritíveis pela razão pensante/instrumental: as vivências e seus sentidos; a existência pré reflexiva imersa no mundo, entendido aqui como algo bem mais profundo do que mero “objeto de estudo” ou de “conhecimento”; a sabedoria orgânica; a experiência da angústia; a tragicidade absurda da existência e outros questionamentos congêneres que não faziam parte do modo de pensar que então vigorava na renascença e na modernidade.

Do exposto, concordamos que o movimento existencial-humanista influenciou (e ainda influencia) para uma renovação revolucionária na psicologia pela reivindicação de valores e posturas éticas para uma “completa” compreensão do humano, levando em conta sua potencialidade, sua responsabilidade, sua liberdade de escolha e sua tendência a realizar-se. Nesta valorização do humano não se deve esquecer, sobretudo, do seu caráter interpessoal (a relação com os outros) e a relação com o mundo circundante social e cultural. É sobre esta cultura que encontramos os limites desta revolução ética.

Como Vieira (2017) contextualiza, não podemos compreender a autenticidade, ou mesmo a congruência, como “descobertas” de Rogers ou mesmo a autorrealização de Maslow como condições de funcionamento psicológico

saudável e pleno. Muito mais do que traços de uma personalidade terapeutizada, são elementos técnico-científicos que viabilizem tecnologias psicológicas, como atitude facilitadora rogeriana, e categorias epistemológicas universalizantes, tal como o conceito maslowniano de autorrealização. A revolução ética humanista se manteve fiel a mesmice da modernidade, seja pelo o quanto teve seu projeto legitimado pela validação dos parâmetros científicos, concomitante, também fez do “novo” homem um criativo, autônomo e auto realizado, terapeuticamente (re)produzidos para a vida social.

Se Moreira (2007) criticamente situou que as heranças funcionalistas de Rogers, na terapêutica para a “Pessoa em Funcionamento Pleno”, o quanto a congruência pela maior e melhor apropriação dos recursos psicológicos seria uma reificação do individualismo liberal americano, vemos a ingenuidade rogeriana vai além da crença que o ser humano seja essencialmente bom no seu livre-arbítrio. Na verdade, temos o fortalecimento da ciência psicológica, e seus discursos moralizantes, como uma tecnologia necessária para a manutenção de um *status quo* do indivíduo às estruturas modernas, urbanas e capitalistas que nos capturam. Como destaca Vieira (2017):

A ciência e sua necessidade de replicação resistem ao que há de singular e inusitado no encontro. Quando Rogers (1957/1992) postula suas condições para a terapia e as afirma como necessárias e suficientes, é isso que visualiza. Ainda que critique o uso indiscriminado e técnico de sua psicoterapia, ele corre esse risco quando submete a relação terapêutica ao escrutínio científico e apresenta o conhecimento que gera como necessário e

suficiente, além de indicar que independe da abordagem que guia o terapeuta. (Vieira, 2017, p. 354-355).

Considerações Finais: o tornar-se como construção

Tendo sido apresentados os contextos históricos do movimento existencial-humanista; as temáticas de interesse mais recorrentes e conhecidas, onde figuram diversas leituras do campo da clínica; as ideias de “atualização” de potencialidades e de crescimento do humano, ampliando a discussão acerca do “outro” no interior deste movimento atentando para suas peculiaridades determinadas historicamente, seria muito pretensioso, ao final deste percurso, querer colocar todos os sentidos possíveis deste “movimento” e das nuances dessa antropologia contemporânea que traz vívidas questões e críticas para o pensar/fazer psicologia dita “existencial-humanista”.

Amatuzzi (2008), expressando suas reflexões do que significa um “humanismo em psicologia”, nos diz que atentar para a compreensão do humano como um ser em que a linguagem é o seu diferencial, seria o que “mais caracteriza a contribuição do humanismo para a psicologia” (p.10). Um saber do humano, este ente atravessado pela linguagem, teria de levar em consideração as *questões de sentido* que o envolvem com vistas a compreendê-lo em seu mundo concreto do qual ele nunca está de fora e a ele sempre está remetido justamente por seu modo de ser relacional. E ser atravessado pela linguagem é lançar questionamentos dessa ordem (imersos no mundo), porque percebemos que nem tudo na vida está absolutamente dado e claro do que é “existir”. Uma certa opacidade nos atravessa.

Nem tudo está dito e/ou conhecido. Na tentativa sempre retomada de decifração de seu sentido existencial e para além de sua condição animal, o humano prossegue dando significado à sua vida, perguntando sobre si mesmo, sempre em busca de um *sentido-que-faça-sentido*.

E tais “sentidos”, se pensados por uma psicologia de feições existenciais-humanistas tem de atentar necessariamente para a *finalidade da existência*; isto é, seu devir e sentido efetuados nas escolhas possíveis; e uma atenção geral à saúde psicológica. Esta “finalidade” não está dada por princípio, mas é uma construção a qual tem como orientação básica valores e compromissos para com o ser humano (Amatuzzi, 2008).

E esses compromissos necessariamente passam, na busca de uma saúde psicológica efetiva, por uma compreensão e posicionamento diante dos problemas e sofrimentos humanos contemporâneos, uma vez que o mundo do pós 2ª Guerra com suas problemáticas e necessidades contextuais e que necessitava de respostas urgentes de uma ciência psicológica preocupada com os destinos e finalidades existenciais; aquele mundo em que os iniciadores do movimento humanista em psicologia viveram e trabalharam dialogando com ideias e sonhos da Contracultura, aquele mundo já não existe mais. Trazer para o século XXI as referências do humanismo de meados do século XX, a nosso ver, é uma postura no mínimo ingênua; anacrônica e que corre o risco de perder de vista os desafios que se assomam para uma psicologia existencial-humanista voltada para as questões e dilemas complexos do humano na contemporaneidade.

A compreensão de um humanismo em psicologia, não significa, todavia, que o humano não possa se enganar em suas escolhas e ações concretas: ele assume tanto os erros de percurso (e os acertos!) quanto às consequências destes, pois os reconhece como fruto de decisões avaliadas numa autoconsciência que pode se ampliar sempre, incluindo a si mesmo, os outros e o mundo com o qual interage e o atravessa com todas as nuances histórico-sociais. Tomado em conjunto, este humano viveria aberto para si mesmo com todos os seus sentimentos, pensamentos e ações possíveis, provenientes de sua experiência. Deixando-se levar existencialmente pelo fluxo do viver e, confiando nesse devir, seria sinônimo de confiar em si.

Tornar-se é uma prerrogativa do ser e o movimento existencial-humanista traz em sua proposta esse retorno ao humano e as suas potencialidades autorreguladoras de viver. O humano é considerado como um organismo completo e complexo em sua totalidade, não sendo possível compreendê-lo numa visão fragmentada e/ou descontextualizada da cultura em que ele vive. O humano do movimento existencial-humanista é um ser que pende para a autoconsciência e com uma tendência a tornar-se aquilo que lhe for possível ser. Otimismo demais? Talvez. Porém, parece mais justo se vermos o humano numa compreensão de ser *sujeito* de seu existir, e não de *assujeitamento* sem possibilidade de escolhas frente a “contingências” ou “desejos inconscientes”, ainda que estes fatores pesem em sua trajetória, assim como sua condição histórica imanente que também o atravessa.

Essa ideia do humano como dotado de possibilidade de mudança e potencial para conseguir reconfigurar situações, transpor barreiras e *ser plenamente*, é o que faz do movimento existencial-humanista, como um todo, uma abordagem que se pretende ir ao âmago do ser, ao âmago do *viver... da vida*.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (2000). *Dicionário de filosofia* (4ª ed.). Martins Fontes.
- Amatuzzi, M. M. (2008). *Por uma psicologia humana* (2ª ed.). Alínea.
- Baratto, G., & Aguiar, F. (2007). A “psicologia do ego” e a psicanálise freudiana: Das diferenças teóricas fundamentais. *Revista de Filosofia Aurora*, 19(25), 307–331. <https://doi.org/10.7213/rfa.v19i25.1186>
- Belmino, M. C. (2021). *Os movimentos humanista-existencial e fenomenológico-existencial na psicologia: Entrelaçamentos históricos numa narrativa breve*. Simplíssimo.
- Besora, M. V. (1986). La psicología humanista: Historia, concepto y método. *Anuario de Psicología*, 1(34), 7–45.
- Bilate, D. (2024). Sobre a palavra “humanismo”. *Revista Trágica*, 17(1), 22–28.
<https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/61974/40713>
- Boainain Júnior, E. (1998). *Tornar-se transpessoal: Transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers*. Summus.

- Campos, R. F. (2006). Ética contemporânea: Os anos 60 e o projeto de psicologia humanista. *Epistemo-Somática*, 3(2), 242–260.
- Campos, R. F. (2024). *Carl Rogers com Michel Foucault (Caminhos cruzados)* (2ª ed.). Appris.
- Castañon, G. A. (2007). Psicologia humanista: A história de um dilema epistemológico. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 12(1), 105–124.
<https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6714>
- Castelo Branco, P. C., & Bloc, L. G. (2024). Entre a experiência e a validade clínica: Perspectivas e implicações metodológicas para a psicologia humanista-fenomenológica. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 41(n. esp.), 1–21.
<https://doi.org/10.35699/1676-1669.2024.46118>
- Castelo Branco, P. C., & Silva, L. X. B. (2017). Psicologia humanista de Abraham Maslow: Recepção e circulação no Brasil. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(2), 189–199.
<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v23n2/v23n2a07.pdf>
- Corbanezi, E. (2021). *Saúde mental, depressão e capitalismo*. Editora Unesp.
- Figueiredo, L. C. M. (1995). *Matrizes do pensamento psicológico* (5ª ed.). Vozes.

- Fonseca, A. H. L. (2006). *Por uma história da psicologia e da psicoterapia fenomenológico-existencial – dita humanista*. Pedang.
- Gomes, W. B. (2010). Relações metodológicas entre fenomenologia, historiografia e psicologia humanista. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 16(1), 3–11.
- Gomes, W. B., & Castro, T. G. (2010). Clínica fenomenológica: Do método de pesquisa à prática psicoterapêutica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26(n. esp.), 81–93.
- Gomes, W., Holanda, A., & Gauer, G. (2004). Primórdios da psicologia humanista no Brasil. In M. Massimi (Org.), *História da psicologia no Brasil no século XX* (pp. 101–104). EPU.
- Holanda, A. F. (2014). *Fenomenologia e humanismo: Reflexões necessárias*. Juruá.
- Iyer, R. (1975). O homem auto-realizador na sociedade contemporânea: Modos filosóficos clássicos num modelo psicológico corrente. In T. Greening (Org.), *Psicologia existencial-humanista* (pp. 237–258). Zahar.
- Kaminski, L., & Vieira, D. (2020). Rosa dos ventos no peito: Mulheres, viagens e contracultura. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, 7(12), 1–29.
<https://doi.org/10.21680/2446-5674.2020v7n12ID18614>

Moreira, V. (2007). *De Carl Rogers a Merleau-Ponty: A pessoa mundana em psicoterapia*. Annablume.

Nogare, P. D. (1985). *Humanismos e anti-humanismos: Introdução à antropologia filosófica* (5ª ed.). Vozes.

Rogers, C. R. (1986). *Sobre o poder pessoal* (2ª ed.). Martins Fontes.

Rogers, C. R. (2009). *Tornar-se pessoa*. Martins Fontes.

Rogers, C. R., & Kinget, M. (1977). *Psicoterapia e relações humanas* (Vol. 1). Interlivros.

Rose, N. (2011). *Inventando nossos selfs: Psicologia, poder e subjetividade*. Vozes.

Saggiorato, A. (2003). Rock brasileiro na década de 1970: Contracultura e filosofia hippie. *Revista História: Debates e Tendências*, 12(2), 293–302. <https://doi.org/10.5335/hdtv.12n.2.3072>

Schultz, D., & Schultz, S. (2005). *História da psicologia moderna*. Pioneira Thomson Learning.

Stenzel, L. M. (2021). Habilidades terapêuticas interpessoais: A retomada de Carl Rogers na prática da psicologia baseada em evidências. *Psicologia Clínica*, 33(3), 557–576. <https://dx.doi.org/10.18065/2022v28n1.7>

Stenzel, L. M. (2022). A abordagem humanista no debate da psicoterapia baseada em evidências. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 28(1), 70–82. <https://dx.doi.org/10.33208/PC1980-5438v0033n03A09>

Vieira, E. M. (2017). *Ética e psicologia: Uma investigação sobre os ethoi do pensamento rogeriano* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais).

Vieira, E. M. (2018). Prosperidade, contestação e tecnocracia: O pensamento rogeriano em seu contexto de gestação. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 24(3), 300–311.
<https://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n3.4>

Carlos Roger Sales Ponte

Correspondência: roger.ponte@sobral.ufc.br

Jose Jose Alves de Souza Filho

Correspondência: josefilhoss@gmail.com

Universidade Federal do Ceará