

ASPECTOS HUMANISTAS, EXISTENCIAIS E FENOMENOLÓGICOS PRESENTES NA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA HUMANISTIC, EXISTENCIAL AND PHENOMENOLOGICAL ASPECTS IN PERSON CENTERED APPROACH

Eduardo Kenji Agena
Universidade Estácio de Sá

Resumo

A Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) é considerada uma das correntes identificadas com a Terceira Força em Psicologia ou Psicologia Humanista. Há aspectos significativos que correlacionam o pensamento do seu fundador, Carl Rogers, com alguns pressupostos da psicologia humanista e da filosofia existencialista. Mesmo que seu trabalho não tenha sido orientado pela fenomenologia, percebe-se em sua obra, desdobrada em várias fases, a prática de uma atitude desta natureza. Considerar, portanto, a ACP como uma abordagem humanista, existencial e fenomenológica remete-nos a uma série de questões relacionadas: 1) o que se entende por humanista? 2) Por consequência, o que é ser humano nesta perspectiva? 3) Como pensar o humanismo na psicologia? 4) Quais aspectos derivados da fenomenologia e do existencialismo encontram ressonância com a teoria e o método da ACP? Este artigo tem como objetivo contribuir na reflexão sobre as possíveis correlações entre essas perspectivas filosóficas e a Abordagem Centrada na Pessoa, tema ainda controverso no contexto brasileiro mesmo diante da diversidade teórica e de perspectivas que esta abordagem vem assumindo na atualidade.

Palavras chave: humanismo; existencialismo; fenomenologia; abordagem centrada na pessoa.

Abstract

Person Centered Approach (PCA) is considered one of the theories identified as the Third Force in Psychology or Humanistic Psychology. There are some significant aspects that establish a relationship between the thought of its founder, Carl Rogers, and some purposes of the humanistic psychology and the existential philosophy. Even though Rogers's work has not been based on phenomenology, it is possible to realize on his writings, through its several phases, the practice of an attitude like the phenomenological one. Therefore, to consider PCA as a humanistic, existential and phenomenological take us to some connected issues: 1) What is understood as humanistic? 2) By consequence, what is being human in this theoretical point of view? 3) How to think humanism on psychology? 4) What aspects from phenomenology and existentialism can establish relationship with theory and method of PCA? This article aims to contribute on the reflexion about possible relationships between these philosophical theories and Person Centered Approach, a very controversial theme at Brazilian context even though there is theoretical diversity and a lot of points of view about this approach currently.

Key-words: humanism; existentialism; phenomenology; person centered approach.

Resumen

El Enfoque Centrado en la Persona (ECP) se considera una de las corrientes identificadas con la tercera fuerza en psicología o Psicología Humanista. Hay aspectos importantes que se relacionan el pensamiento de su fundador, Carl Rogers, con algunos supuestos de la psicología humanista y de la filosofía existencialista. Aunque su trabajo no haya sido orientado por la fenomenología, percibe en su obra, dividida en varias fases, la práctica de una actitud esta naturaleza. Considerar, por lo tanto, el ECP, como un enfoque humanístico, existencial y fenomenológico nos lleva a una serie de preguntas relacionadas: 1) ¿qué se entiende por humanista? 2) Por consiguiente, ¿qué es ser humano en este enfoque? 3) ¿Cómo pensar humanismo en la psicología? 4) ¿Cuáles aspectos derivados de la fenomenología y de lo existencialismo encuentran resonancia con la teoría y el método del ECP? Este artículo tiene como objetivo contribuir en la reflexión sobre las posibles correlaciones entre las perspectivas filosóficas y el Enfoque Centrado en la Persona, tema aún polémico en el contexto brasileño mismo ante la diversidad teórica y de perspectivas que este enfoque ha asumido hoy.

Palabras clave: humanismo; existencialismo; fenomenología; enfoque centrado en la persona.

Introdução

A Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) é resultado do trabalho desenvolvido por Carl Rogers ao longo de toda a sua vida produtiva em Psicologia. No caminho do desenvolvimento de seu raciocínio, ele sempre demonstrou preocupação com as bases filosóficas da Psicologia, no entanto, a ACP surge a partir de sua experiência clínica e de pesquisas científicas dela decorrente. Poucos são os pensadores mencionados por ele que o influenciaram diretamente neste sentido. A perspectiva filosófica constitui-se em um modo de pensar a realidade, de questioná-la e de nortear a práxis do ser humano (Holanda, 1998). Este processo de inquirição e elaboração conceitual dá-se sobre construtos derivados da história da filosofia. Na prática psicológica não deve ocorrer a mera transposição de categorias filosóficas ao plano empírico do trabalho cotidiano do profissional da psicologia. Há o duplo risco de, por um lado, descontextualizar-se, e, por conseguinte, distorcer-se determinado conceito filosófico de sua acepção original, e por outro lado, desconsiderar-se a produção conceitual existente na própria psicologia. É necessário, portanto, que ocorram as devidas apropriações, para que assim as abordagens psicológicas, em seu corpo teórico e técnico, possam ser enriquecidas na compreensão e reflexão da experiência humana por meio de conceitos filosóficos. Quanto às perspectivas filosóficas presentes na Abordagem Centrada na Pessoa, Messias (2001) aponta que a ligação existente entre a psicologia de Rogers e o movimento humanista e existencial é significativa. Não se pode, no entanto, afirmar que o seu trabalho foi direcionado pela fenomenologia, pois Rogers só descobriu tardiamente esta filosofia. Ele próprio afirma que nunca estudou filosofia existencial. Seu contato com a obra de Soeren Kierkegaard e de Martin Buber, por exemplo, deveu-se à insistência de alguns de seus estudantes de teologia em Chicago. Apesar disso, encontramos convergências entre seu pensamento e desses autores.

É o que leva Puente (1978) a afirmar que Rogers, mesmo não sendo filósofo, “se encontra na orientação da fenomenologia ao reconhecer neste pensamento o seu estilo de trabalho, que se caracteriza pelo esforço de se aproximar até aquelas camadas do subjetivo que estão mais próximas do objetivo, as experiências pessoais” (p.55). Ao tomar a experiência prática, vivida, como ponto de partida para formular sua teoria e método psicoterapêutico, ao incluir a subjetividade do terapeuta e do cientista e ao se interessar pela compreensão dos significados atribuídos pela própria pessoa às suas vivências e pelos modos de experiência dos mesmos, Rogers assume, em seu modo de trabalho, a prática de uma atitude humanista e fenomenológica.

Mesmo com tais intenções, não há como negar que a construção da sua teoria ainda mantinha-se vinculada ao modelo positivista e à matriz cientificista que dominava o projeto de constituição da psicologia da época, em que a noção de verdade e o conhecimento representacional estavam muito presentes, daí, o seu extremo interesse com a comprovação científica dos dados observados na prática clínica (Barreto, 1999). Por ter tido uma formação pragmática e determinista, Rogers considerava a ciência como algo externo, como um “corpo de conhecimento”

sistemático e organizado em fatos observáveis; somente quando conheceu outros paradigmas e modelos de ciência tentou integrar esses dois aspectos, o cientista e o vivencial.

A ciência apenas existe nas pessoas. Qualquer projeto científico tem o seu impulso criativo, o seu processo, a sua conclusão provisória, numa pessoa ou em várias pessoas. O conhecimento – mesmo o conhecimento científico - é aquele que é subjetivamente aceitável. O conhecimento científico só pode ser comunicado àqueles que estão subjetivamente preparados para receber a sua comunicação. A utilização da ciência apenas se dá através de pessoas que procuram valores que significam alguma coisa para elas (Rogers, 1991, p.195). Portanto, reconheceu que a ciência, como a terapia e outros aspectos da vida, baseiam-se na experiência imediata das pessoas, que é comunicável apenas em parte e de forma limitada. Para ele, ao se estabelecer uma relação terapêutica, por exemplo, os sentimentos e o conhecimento se fundem numa experiência que é vivida ao invés de ser analisada, em que o terapeuta, no momento da relação, é mais um participante do que um observador. Atua

como observador quando se interessa pela ordenação e pelo processo que ocorre nesta relação. Deve para tal utilizar-se dos recursos científicos, não de forma impessoal, mas vivendo subjetivamente outra fase de si mesmo. Tentou resolver seu impasse, colocando a pessoa, com seus próprios valores, como a base da relação terapêutica e da relação científica. Considerar, então, a ACP como uma abordagem que possui aspectos humanistas, existenciais e fenomenológicos remete-nos a uma série de questões relacionadas: 1) O que se entende por humanista? 2) Por consequência, o que é ser humano nesta perspectiva? 3) Como pensar o humanismo na psicologia? 4) Quais aspectos derivados da fenomenologia e do existencialismo encontram ressonância com a teoria e o método da Abordagem Centrada na Pessoa?

Com base nestes questionamentos, mesmo que reconhecendo a abrangência dos mesmos, apresentaremos a seguir algumas reflexões sobre possíveis correlações entre essas perspectivas filosóficas e a Abordagem Centrada na Pessoa com o objetivo de trazer subsídios que possam fomentar discussão e contribuir para uma na melhor compreensão desta abordagem psicológica.

ACP e Psicologia Humanista-Existencial Norte-Americana

Têm-se vários conceitos acerca do que venha a ser Humanismo (ver AmatuZZi, 2001;Nogare, 1994). Etimologicamente, significa tudo aquilo que se volta para o humano. O humanismo toma o Homem como foco de qualquer preocupação filosófica; é uma interrogação sobre o ser, que surge desde os filósofos gregos

O humanismo, em sentido mais estreito, pode ser definido como um movimento de retorno à cultura greco-latina clássica, surgido no período do Renascimento, nos séculos XV e XVI (Gobbi, Missel & Holanda, 2002). O humano concebido como fim último de uma determinada teoria de conhecimento, abordagem ou postura ética é um denominador comum presente nas diversas acepções sobre o humanismo. Ele "... surge então como um questionamento, uma procura pelo sentido de ser deste homem. É um esforço contínuo pela compreensão de sua totalidade, pela sua consideração integral" (Holanda, 1998, p.21).

Rogers sempre enfatizou a relação com a pessoa humana como fator primordial na estruturação de qualquer conhecimento sobre o fenômeno psicológico. Fez questão de colocar em xeque a validade de teorias ou

técnicas psicoterápicas construídas a priori, descoladas da experiência, antes de se estabelecer o contato com a pessoa ou grupo em sua concretude.

A Abordagem Centrada na Pessoa é considerada uma das correntes identificadas com a Terceira Força em Psicologia ou Psicologia Humanista. Tal identificação justifica-se por sua advocacia pela dignidade e valor da pessoa na sua busca pelo crescimento (Rogers, 1983).

A psicologia humanista surgiu no final da década de 1950 e início da de 1960, nos Estados Unidos, num período de pós-guerra, marcado pela desesperança, crise moral e de valores. AmatuZZi (2001) esclarece que a designação 'psicologia humanista' não se refere, pois, "a uma teoria específica, ou mesmo a uma escola, mas sim ao lugar comum onde se encontram (ainda que com pensamentos diferentes) todos aqueles psicólogos, insatisfeitos com a visão de homem implícita nas psicologias oficiais disponíveis" (p.19).

Surgiu, portanto, como uma reação, a partir da insatisfação sentida face às duas correntes predominantes, o behaviorismo e a psicanálise clássica. Mesmo considerando as descobertas e contribuições dessas duas correntes, o sentimento prevalente entre os psicólogos humanistas era de que essas vertentes, permanecendo em suas perspectivas originais, com seus pressupostos reducionistas e deterministas, não traziam respostas aos anseios humanos, às questões de sentido, naquele momento histórico.

A seguir analisaremos algumas perspectivas da psicologia humanista, de um modo geral, que se identificam com a proposta da Abordagem Centrada na Pessoa: 1. Uma visão de sujeito capaz de autorealizar-se e autoatualizar-se, com capacidade para "atuar seguindo convicções e princípios pessoais, que em si mesmo, são geradores de subjetivação, e não expressão de forças ocultas" (González Rey, 2003, p.59).

Cabe refletir que esta concepção, apesar de incluir uma noção de sujeito ativo no mundo, portador de vontade própria e possibilidades de escolha, ainda relaciona-se a um sujeito soberano e epistêmico pleno que dominou o pensamento moderno. A este respeito, Moreira (2007) ressalta a importância de ampliarmos a visão de ser humano, a partir de uma concepção dialética da ACP. Isso implicaria em olhar o homem concreto, inserido na realidade; em conceber a pessoa, além da dimensão subjetiva individual, enfatizando a dialética entre o meio humano subjetivo e o meio objetivo, ou seja, a pessoa é, concomitantemente, um sujeito individual e transindividual. É necessário, então, considerar as expressões singulares e os sentidos subjetivos próprios, mas igualmente considerar as múltiplas influências recebidas do meio no processo contínuo de produção de subjetividade. O ser humano é concebido enquanto uma totalidade complexa, em processo, em devir, um ser implicado e configurado em seu ambiente, seja este físico, fenomenológico experiencial, relacional ou sócio-histórico-cultural.

2. Uma maior ênfase à consciência, à subjetividade e à saúde psicológica.

A consciência é concebida enquanto vivência ativa, intencional, criadora de sentidos, que gera novos processos de subjetivação no curso de sua expressão pessoal. De acordo com González Rey (2003), a consciência humana organiza-se, expressa-se e

desenvolve-se “na contínua processualidade do sujeito, que em suas complexas operações reflexivas (...) logra articular elementos de sentidos muito diversos nos diferentes momentos de sua expressão” (p.60).

A subjetividade, portanto, desenvolve-se num processo contínuo, não sendo, algo enclausurado no interior do indivíduo, uma vez que o ser individual se forma a partir das relações estabelecidas com os outros e com o mundo.

3. Uma perspectiva positiva quanto às potencialidades e possibilidades.

Esta característica pode ser facilmente confundida como um olhar ingênuo ou deveras “otimista” sobre a condição humana.

Mas é um princípio norteador de uma prática psicológica que ratifica a vida e as inúmeras possibilidades que o ser humano tem de operar mudanças em seu autoconceito, em seu comportamento e em suas atitudes diante das situações vividas, uma vez dadas as condições necessárias para tal.

Amatuzzi (2010) possibilita-nos refletir sobre a atualidade e a amplitude desta prerrogativa quando enfatiza que o pressuposto humanista é um pressuposto de autonomia, em que o ser humano é concebido como detentor de algum poder sobre as determinações que o afetam. Com base nisso, engendram-se práticas psicológicas alicerçadas na autonomia crescente da pessoa e numa relação intersubjetiva e dialógica. O autor afirma que esta concepção é “uma visão ética e tem repercussões práticas na vida das relações pessoais, sociais e até políticas” (p.19). A ética aqui enfatizada refere-se a uma postura em que o ser humano é tratado não de um modo utilitário, mas como possuidor de um valor próprio e inalienável. Segundo Amatuzzi (2010), “a abordagem centrada na pessoa é muito mais uma ética do que uma técnica” (p.21).

Evidenciam-se, dessa forma, diversos aspectos humanistas presentes na Abordagem Centrada na Pessoa, uma vez que ela busca resgatar o respeito e a ênfase no ser humano, destacando o papel dos sentimentos e da experiência como fator de crescimento.

Busca centrar-se na relação interpessoal, construindo condições psicológicas adequadas ao desenvolvimento do potencial de mudança daquele que recorre a uma relação de ajuda. Quanto à noção de pessoa, há duas características norteadoras, aparentemente contraditórias: a primeira é que esta pessoa, única em sua concretude existencial (daí a aproximação da ACP com o Existencialismo), é um ser em processo, em movimento, dinâmico, em construção, nunca passível de ser esquematizado redutivamente; por outro lado, ela (pessoa) é concebida originalmente como possuidora de recursos próprios que lhe permitem superar as condições existenciais adversas.

Ainda que esta concepção de ser humano seja questionada, principalmente devido à ausência nas obras de Rogers de uma leitura mais aprofundada sobre a influência sócio-histórica e política na constituição da subjetividade humana, é notória a sua preocupação em priorizar o humano em sua psicologia. Se compreendermos que a Psicologia, enquanto Ciência Aplicada, foi utilizada por muitas décadas no Brasil, por exemplo, para justificar e manter um alto grau de desigualdade social que relega grande parte da população às condições sub-humanas de existência, percebe-se a relevância efetiva de um humanismo engajado de Rogers na valorização da pessoa em sua inteireza – e aí

pode-se ampliar esta inteireza a níveis sociais, políticos e transcendentais, por exemplo – ainda em nossos dias. Proporcionar o espírito crítico e libertário, como apregoado pela Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire, ou suscitar o debate e a participação política da pessoa em sociedade, no sentido pleno de cidadania democrática, é algo profundamente identificado com a ACP.

A estruturação dos pilares principais desta abordagem deu-se no contexto de afloramento da Psicologia Humanista na sociedade norte-americana do pós-guerra. No entanto, não se pode dizer que Rogers derivou os princípios básicos da ACP desta rede de relações. Pelo contrário, os seus estudos, já provenientes da década de 1930 e bastante influenciados pela Terapia da

Relação de Otto Rank, dentre outros, serviram de referência e inspiração para esta reação coletiva ao reducionismo das abordagens psicanalíticas e comportamentais de Psicologia, tão valorizado pela cientificidade do meio acadêmico norte-americano desta época.

Percebe-se que, pelo próprio desenvolvimento e ampliação de perspectivas ocorridas no meio psicanalítico e comportamental, as críticas da chamada Psicologia Humanista ou Terceira Força não mais se sustentam na atualidade (Rosa & Kahhale, 2002). No entanto, deste movimento pontual ocorrido na História da Psicologia derivaram a valorização das relações pautadas no vivido (Amatuzzi, 2001) ou no experiencial (Rogers & Stevens, 1992), a legitimação da capacidade criativa e inovadora do ser humano e a consideração do humano como valor absoluto da existência.

Vale ressaltar, que segundo Amatuzzi (2001), o rótulo específico de psicologia humanista é apenas um episódio momentâneo de algo que tem um sentido maior: a presença de uma atitude humanista no interior da psicologia. O humanismo na psicologia aponta para uma atitude fenomenológica, uma postura diferente que se revela o homem no que ele tem de próprio, onde o ser humano tem que ser captado em seu movimento e para isso é necessário nos colocarmos na postura do atual, do presente, do atuante, do em curso.

O que está na raiz do humanismo não é, pois, apenas um postulado teórico, ou uma hipótese, mas uma atitude concreta em favor de homens e mulheres, sujeitos de ação no mundo.

O caráter existencial presente em algumas psicologias humanistas é decorrente do encontro com vertentes da filosofia europeia no solo norte-americano entre 1940 a 1970. Conforme aponta Fonseca (s.d.), as perspectivas fenomenológico-existenciais no âmbito da psicologia foram recebidas nos Estados Unidos com certa polêmica, de um lado, e com bastante entusiasmo, por outro, uma vez que elas configuravam uma alternativa válida para contrapor a dicotomia existente entre as abordagens psicanalítica e comportamental.

A identificação com alguns referenciais existencialistas, por exemplo, deve-se ao seu compromisso pela primazia da atitude em detrimento da teorização abstrata da realidade, numa espécie de efetivação da máxima sartriana de que a existência precede a essência. Segundo Rollo May (1980), maior representante das idéias existencialistas entre os chamados psicólogos humanistas, tal identificação encontra sua origem em William James (1841-1910), considerado um dos principais precursores da psicologia norte-americana.

Conforme o autor verifica-se em James a ênfase dada ao imediatismo da experiência, à importância da vontade como elemento de decisão e ao compromisso com a construção da verdade, esta pensada não de forma teórica, mas eminentemente existencial e vivida. Concebia também a realidade como algo indeterminante em termos lógicos, porém dependente do mundo da experiência.

De um modo geral, o Existencialismo pode ser definido como uma ampla corrente filosófica contemporânea, nascida na Europa pós-primeira guerra mundial. Este movimento prioriza a existência concreta do homem no mundo e teve suas raízes históricas no pensamento do filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard (1813-1855). Seu pensamento reporta-se à existência em seu aspecto singular e concreto, contrapondo-se às tradicionais correntes filosóficas modernas na sua tendência universalista, em especial a hegeliana, bastante valorizada na primeira metade do século XIX.

O movimento existencialista configurou-se enquanto tal na Alemanha da década de 1920, período de muito sofrimento, desespero e angústias. É na década de 1950, entretanto, que ocorre maior divulgação desse movimento, inclusive no contexto norte-americano (Penha, 1982).

Dentre os diversos pensadores que difundiram o existencialismo, destacam-se: Jean-Paul Sartre, Martin Buber, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas. Cada um, da sua forma, utilizou o método fenomenológico para elaborar a sua filosofia da existência, unindo assim os dois conceitos – fenomenologia e existencialismo (Gobbi e outros, 2002).

A corrente existencialista concebe o ser humano comprometido com o mundo, cuja existência é instável e contraditória. É um conjunto de possibilidades em constante atualização. É capaz de criar condições para adquirir a sua liberdade, o que não lhe garante tranquilidade e bem estar, ao contrário, obriga-lhe a ser mais cuidadoso consigo, já que passa a ter diversas opções existenciais. Esta filosofia convoca-nos a atuarmos como protagonistas de nossa própria vida, assumindo nossas escolhas no mundo e, por conseguinte, sendo responsáveis por suas consequências.

Rogers (1980) expressa a identificação com esse modo de fazer em seu artigo “Duas tendências divergentes”. Se, tradicionalmente, há uma tendência objetiva, própria de práticas fundamentadas em teorizações reducionistas, definições operacionais e procedimentos experimentais, por outro lado, a esta contrapõe a tendência existencial. Relata que, no decorrer de sua experiência profissional, partiu de uma perspectiva objetiva para, gradualmente, assumir um viés existencialista. Sob esta referência afirma, (...) A essência da terapia... é um encontro de duas pessoas, no qual o terapeuta é aberta e livremente ele próprio e evidencia isto talvez mais completamente, quando ele pode livre e com receptividade entrar no mundo da outra. (...) O cliente sente-se confirmado (para usar o termo de Buber) não somente no que ele é, mas em suas potencialidades. Pode afirmar-se, temerosamente de estar certo, como uma pessoa única, separada. Pode tornar-se o arquiteto de seu próprio futuro através do funcionamento de sua consciência. O que isso quer dizer é que já que ele está mais aberto à sua experiência, pode permitir-se viver simbolicamente em função de todas as possibilidades. Pode consentidamente dar vida, em seus pensamentos e sentimentos, aos impulsos criativos dentro de si mesmo, às tendências

destrutivas que ele descobre dentro de si, ao desafio do crescimento, ao desafio da morte. Pode fazer face, em seu consciente, ao que para ele significa ser, e o que lhe significa não ser. Torna-se uma pessoa humana autônoma capaz de ser o que é e de escolher seu caminho. Este é o resultado da terapia, vista por esta segunda tendência (Rogers, 1980, p. 100-101).

As duas tendências apresentadas acima correspondem às duas atitudes que o ser humano assume em suas diferentes relações interpessoais e com a própria existência, segundo a filosofia dialógica de Martin Buber (1878-1965): a relação EU-ISSO, que fundamenta a tendência objetiva pela sua natureza objetual, exclusivamente cognoscitiva e utilitária; e a relação EU-TU, que expressa a tendência existencial, pelo seu modo baseado na relação pessoal, “... do encontro de mulheres e homens que se dirigem entre si enquanto realidades pessoais, dimensões existenciais, num duplo movimento recíproco de aceitação e confirmação, sendo através desse que ambos acolhem o mundo como celeiro da alteridade” (Valente, 2006, p.56).

Rogers (1991) assinala diversos pontos de convergência das suas idéias com as de Buber. Para ele, nos momentos profundos do processo psicoterápico dá-se uma verdadeira relação Eu-Tu, um encontro dialógico permeado de reciprocidade, como uma espécie de vivência atemporal que envolve intensamente terapeuta e cliente.

Aspectos fenomenológicos presentes na ACP

Ao nos referirmos sobre os aspectos fenomenológicos presentes na ACP é importante refletir sobre a inserção desta perspectiva na psicologia brasileira e latino-americana. Para Fonseca (s.d.), a ACP que recebemos no Brasil é fruto da vertente pragmática e empirista norte-americana e da fenomenológico-existencial européia, que, inicialmente, foi recebida de modo acríptico e impessoal e, gradualmente, desenvolveu-se enquanto uma abordagem singular e com perspectivas próprias a partir da década de 1980.

De acordo com Gomes, Holanda & Gauer (2004), no cenário internacional, os pressupostos fenomenológicos se expandiram rapidamente da filosofia para o campo da saúde: na psiquiatria, a primeira área de influência da fenomenologia, é representada pelos trabalhos de Ludwig Binswanger

(1881-1966) e Karl Jaspers (1833-1969). No que se refere à psicologia, a década de 1970 é um marco quanto à produção de conhecimento. Impulsionada pelos estudos do grupo liderado por Amadeo Giorgi, na

Universidade de Duquesne, Pensilvânia, EUA, a fenomenologia transformou-se em método de pesquisas empíricas. É importante ressaltar que o trabalho de Giorgi foi precedido pelo de dois psicólogos ligados a Carl Rogers: Adrian L. Van Kaam (1959), fundador de um programa de psicologia dedicado à fenomenologia em Duquesne e Eugene Gendlin (1962), que formulou um modelo de psicoterapia considerado de inspiração fenomenológica.

Ainda que existam concepções distintas de fenomenologia, este conceito ainda permanece bastante associado a Edmund Husserl (1859-1938). O caráter formal de uma nova epistemologia surgiu ao final do século XIX, na Alemanha.

Fenomenologia advém de duas palavras gregas: phainomenon e logos. Phainomenon (fenômeno) corresponde a tudo aquilo que aparece, que se manifesta e que pode ser percebido, captado pelos sentidos ou pela consciência. Logos é entendido como o discurso esclarecedor. Assim,

etimologicamente, fenomenologia significa o discurso esclarecedor a respeito daquilo que se mostra por si mesmo. De um modo geral, é compreendida como o estudo ou a ciência do fenômeno.

De acordo com Zilles (2002), a fenomenologia husserliana, “é, em primeiro lugar, uma atitude ou postura filosófica e, em segundo lugar, um movimento de idéias com método próprio, visando sempre o rigor radical do conhecimento” (p.13). Husserl, atento aos problemas do conhecimento, busca encontrar um método e um ponto de partida para a Filosofia enquanto ‘ciência do rigor’.

O desenvolvimento das idéias de Husserl foi precedido por um acontecimento histórico que ocorreu ao final do século XIX: declínio dos grandes sistemas filosóficos tradicionais e ascensão das Ciências, em particular a Matemática e a Psicologia, que se converteram na chave das explicações da teoria do conhecimento e da lógica. Husserl questionou a pretensão da Psicologia da época submeter o modo de conhecer aos seus princípios, dedicando-se a encontrar um método de conhecimento rigoroso que servisse de fundamento às demais Ciências (Capalbo, 1987).

Dentre os principais conceitos desenvolvidos por Husserl, destacam-se: essência, redução e intencionalidade. Entende-se essências ou eidos como a estrutura invariante cuja presença permanente define o que é o objeto, ou seja, essências são as maneiras características do aparecer dos fenômenos; são conceitos, objetos ideais que nos permitem distinguir e classificar os fatos. Referem-se ao sentido do ser do fenômeno; independem da experiência sensível, muito embora se dando através dela (Zilles, 2002). Segundo Dartigues (1992), essência é o “ser da coisa ou da qualidade, isto é, um puro possível; em consequência, poderá haver tantas essências quantas significações nosso espírito é capaz de produzir” (p.16).

Quanto à redução ou epoche, ela aparece sob diversas formas,acompanhando a evolução do pensamento de Husserl. Num primeiro momento, quando acreditava que a existência era separável do sentido das coisas, entendia a redução como a colocação entre parênteses, o colocar de lado a existência factual das coisas para se evidenciar a essência. Tal concepção estava compatível com um contexto, racionalista, que considerava a consciência enquanto interioridade, fechada em si mesmo, que representa um “exterior”. Um segundo aspecto da redução manifesta-se no lema “voltar às coisas mesmas”, tais como aparecem antes de qualquer apreensão, uma espécie de retorno ao elemento puro como fundamento do conhecimento. Com o tempo, esta visão de consciência enquanto representação se tornará superada a partir da noção de intencionalidade (Martins & Dichtchekenian, 1984).

Para Husserl (s.d), “a propriedade fundamental dos modos de consciência [...] é a chamada intencionalidade, é sempre ter consciência de alguma coisa” (p.21). Zilles (2002) explica que a intencionalidade fenomenológica é “visada de consciência e produção de um sentido que permite perceber os fenômenos em seu teor vivido” (p.31). É o que Husserl denomina de análise intencional.

Como nosso intuito neste artigo não é explanar de forma detalhada sobre a fenomenologia enquanto filosofia e sim apontar alguns conceitos que convergem com a psicologia e a ACP, apresentaremos agora alguns aspectos considerados significativos da fenomenologia heideggeriana.

Martin Heidegger, discípulo de Husserl, é tido como um dos poucos filósofos contemporâneos cuja produção apresenta singular crescimento póstumo, uma vez que ele morreu deixando uma grande quantidade de inéditos que começaram a ser editados a partir de 1978, o que gerou uma terceira fase de seu pensamento (Nunes, 2002).

Heidegger reinterpretou o método oriundo da fenomenologia de Husserl, na busca do sentido das coisas, em íntima relação com a hermenêutica. Para ele, existir é interpretar-se. O recurso hermenêutico faz-se necessário para o aparecer e o desvelar do fenômeno (Nunes, 2002; Bruns & Trindade, 2001).

Na elaboração de *Ser e Tempo*, para viabilizar o objetivo de questionamento do sentido do ser, o autor estrutura, de modo original, conceitos que posteriormente despertaram interesse em teóricos e profissionais de diferentes áreas das ciências humanas. Evidenciaremos àqueles que mais frequentemente têm sido referenciados por psicólogos: ser-no-mundo, angústia, abertura e cuidado.

Heidegger buscou romper com a concepção do ser como conceito vazio e universal. Na sua investigação, distinguiu a estrutura do ser da do ente. Para este autor, “[...] Ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos [...] ente é também o que e como nós mesmos somos.” (Heidegger, 2005.p.32)

Na perspectiva heideggeriana esse ente que cada um de nós somos e que possui em seu ser a possibilidade de questionar, é designado como *Dasein*, expressão alemã que significa “ser-aí”. A edição brasileira traduz o

dasein como pre-sença. O *dasein* sempre se relaciona de formas distintas com os entes, em virtude do seu caráter dinâmico, em constante movimento, que está sendo, numa espécie de acontecendo contínuo conforme a possibilidade existencial vivenciada. Esse caráter pré-ontológico, determinação original e constitutiva do próprio *dasein*, permite que venha a se expressar com relação aos entes de múltiplas maneiras, com várias possibilidades. Essa amplitude de modos de ação corresponde ao caráter de existência, característico do *dasein*.

Belém (2004) esclarece que o *dasein* “se identifica com o homem, mas não é o homem. É dizer o mais originário do homem, que, ontologicamente é a sua existência” (p.95). O ser-aí diz de um “ser lançado em um mundo cujo estar presente implica na possibilidade da existência”.

Para Heidegger (2005) “o estarlançado, porém, é o modo de ser de um ente que sempre é suas próprias possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas)” (p.244).

Com isso, pode-se dizer que o *dasein* é possibilidade lançada ao mundo. A esta estrutura do *dasein* de ser lançado, Heidegger nomeou de facticidade da existência. “O *dasein* se entrega à responsabilidade de assumir o seu próprio ser e, sendo se relaciona com ele e se comporta com o seu ser como possibilidade mais própria” (Belém, 2004, p.97).

Desta forma, pelo seu caráter existencial e promotor de sentido, o *dasein* é principalmente ser-no-mundo. O acesso do ente à existência tem como condição primária o mundo, estrutura fundamental pertencente exclusivamente ao *dasein*, onde se dá o ingresso dos entes diferentes de nós.

A existência humana, então, não teria uma vida privada, precedente, que depois, se relacionaria com o mundo exterior; ela existe no mundo. É o que nos diz Nunes (2004), “o *Dasein* (enquanto Ser-no-mundo) não está para o mundo como uma coisa

encaixada dentro de outra maior, mas sim que ao mundo se liga sob forma de um engajamento pré-reflexivo, integrante da constituição mesma desse ente que somos” (p.126).

Em lugar da consciência pura do ‘eu transcendental’, Heidegger partiu da facticidade no mundo, da vida que é histórica e se compreende historicamente. A essência da existência humana é existir em pluralidade, e não em si mesma, uma vez que ela pertence a um mundo circundante, com sua estrutura referencial de utensílios e com a co-presença dos outros. O homem, enquanto, ser-no-mundo, é compreendido no seu próprio existir, pois o existente só pode se compreender em sua relação com o mundo (Lanteri-Laura, 1965).

A expressão ser-no-mundo refere-se a um fenômeno de unidade que abrange os seguintes momentos estruturais: a) ser-em, que não indica uma coisa, um ser simplesmente dado, dentro do mundo, mas se refere a uma constituição existencial, a um habitar em, estar familiarizado com; b) ser junto ao mundo, no sentido de empenhar-se no mundo e não dar-se em conjunto de coisas que ocorrem; c) ser-com, em que a copresença dos outros constitui existencialmente o ser-no-mundo, pois, conforme afirma Heidegger (2005): “na base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros” (p.170); d) ser-próprio cotidiano e o impessoal significa que o ser-no-mundo é sempre em função de si próprio, porém o próprio do cotidiano, habitual é o impróprio ou próprio impessoal caracterizado

pela dispersão e impessoalidade, em que o si-mesmo é aprendido como próprio, uma vez que “ de início, “eu” não “sou” no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, de início, eu “sou dado” a mim mesmo (Heidegger, 2005, p.182).

Ao procedermos uma leitura psicológica deste conceito eminentemente filosófico, podemos abstrair que quando o dasein descobre o mundo, isto é, quando ocorre uma abertura para si mesmo, este “descobrimento de mundo” e esta abertura se cumpre e se realiza como uma “eliminação das obstruções, encobrimientos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que a presença se tranca contra si mesma” (Heidegger, 2005, p.182).

Outro aspecto importante refere-se ao que Heidegger denomina de decaída, também traduzida por decadência, ou seja, o desvio de si, o decair no mundo das ocupações, a fuga da existência que está fundada na angústia. Heidegger, inspirado em Kierkegaard, não conceitua a angústia como uma experiência disfuncional, um estado ou uma propensão, mas a concebe enquanto uma disposição fundamental da existência; como aquilo que se teme, mas, que, ao mesmo tempo, se deseja. É na angústia que a existência abre-se a si mesmo. O dasein por apresentar diversas possibilidades de concretizar-se, oscila entre fechamento para si e abertura, entre o próprio impessoal e o próprio pessoal; possui um modo de ser em que já se põe diante de si mesmo e se abre para si em seu estarlançado.

A angústia, como disposição constitutiva, é que irá propiciar a abertura para si do dasein, uma saída da cotidianidade, uma independência dos outros, uma ruptura consigo, com o que se é cotidianamente, com a estabilidade. Esta disposição para a abertura não significa um voltar-se para si subjetivo, mas caracteriza-se pelo ser a si mesmo, com as coisas e com os outros. Como é uma disposição não se

equivale à abertura; ela é um entre fechamento e abertura, porém, ainda que permeado de cotidianidade, está voltado para o não-cotidiano. Por sermos ser-no-mundo nos voltamos para as coisas, para algo que nos escapa. Essa ausência da coisa é o nada, que se revela em parte alguma, com que a angústia se angustia. Daí porque estamos sempre tendendo à cotidianidade, nos voltando aos entes, para compensar o mal-estar.

A angústia não é somente angústia com...mas, enquanto disposição, é também angústia por... O por quê a angústia se angustia não é um modo determinado de ser e uma possibilidade da pre-sença [...] Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, se perde [...] na angústia se está “estranho” [...] Mas, estranheza significa igualmente “não se sentir em casa” (Heidegger, 2005, p.251-252, grifos do autor).

Este “não se sentir em casa”, enquanto fenômeno mais originário, faz com que o dasein abra-se como ser-possível. Segundo Heidegger (2005, p.255) só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela “retira a presença de sua decadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de ser”. Através da angústia lhe é aberto um horizonte de possibilidades, em que se pode viver no mundo partindo de si mesmo. Este é o ser si mesmo. Sobre essa dinâmica existencial, Critelli (1996) afirma: “por mais que se tente arquitetar uma sociedade em que se logre o controle da angústia, da inospitalidade do mundo, da fluidez e liberdade humanas, da transmutação incessante dos sentidos de se ser, a empreitada é, de saída, irrealizável” (p.22).

Como a abertura se refere à constituição estrutural do dasein, este ente, em sua totalidade, é explicitado e determinado pelo conceito de cuidado (sorge), como ser do dasein. O ingresso ao cuidado se dá por meio da angústia, que se refere explicitamente ao dasein como ser no mundo que de fato existe. Desta forma, este aspecto de já ser lançado em um mundo, como ser junto aos outros entes que lhe vêm ao encontro dentro do mundo, pressupõe o caráter do dasein estar destinado a projetar-se ao seu poder ser mais próprio, como uma possibilidade de si mesmo, determinado por esse sentido originariamente libertário.

É no preceder a si mesma, enquanto ser para o poder-ser mais próprio, que subsiste a condição ontológico-existencial de possibilidades de ser livre para as possibilidades propriamente existenciárias. O poder-ser é aquilo em função de que a presença é sempre tal como ela é de fato. (Heidegger, 2005, p.258, grifos do autor). Assim, Feijoo (2000) ressalta que “o cuidado não se refere a um determinado modo de relação, e sim à condição de ser aberto às possibilidades de relação nas suas diferentes modalidades” (p.83). Considera que Heidegger ao se referir à dimensão do cuidado rompe com uma concepção tradicional de subjetividade enclausurada uma vez que o dasein põe-se diante de si e abre-se para si em seu estar lançado, a sua constituição é abertura. Para Heidegger (2005), o cuidado não significa uma atitude especial para consigo, pois em virtude de sua determinação ontológica, nele também se acham colocados os dois outros momentos estruturais: o ser-em e o ser-junto a, articulados estruturalmente entre si.

Reportando-nos, mais especificamente, a apropriação pela psicologia de alguns dos conceitos apresentados, destacamos Bruns (2001) quando afirma que a inspiração

fenomenológica se presentifica quando o psicólogo parte do princípio de que não há um ser “escondido”, uma realidade “em si mesma”, objetiva e neutra atrás das aparências. A premissa em que sustenta a argumentação é que o ser humano é sujeito e objeto do conhecimento e que vivencia intencionalmente sua existência, atribuindo-lhe sentido e significado.

A fenomenologia possibilitou à psicologia uma nova postura para inquirir os fenômenos psicológicos: a de não se ater somente ao estudo de comportamentos observáveis e controláveis, mas procurar interrogar as experiências vividas e os significados que o sujeito lhes atribui, ou seja, o de não priorizar o objeto e/ou sujeito, mas centrar-se na relação sujeito objeto mundo (Bruns, 2001, p.63).

Forghieri (1993) assevera que o objetivo da aplicação do método fenomenológico para o campo da Psicologia, passa a ser o de procurar captar o sentido ou o significado da vivência para a pessoa em determinadas situações, por ela experienciadas em seu existir cotidiano.

Não é interesse da Psicologia e da Psiquiatria, “[...] chegar a um esclarecimento filosófico-fenomenológico da estrutura transcendental do ser humano enquanto ser no mundo, mas sim, empreender uma análise existencial ou empírico-fenomenológica de formas concretas de existência” (Binswanger citado por Forghieri, 1993, p.59).

Amatuzzi (2001, 1996) afiança que o vivido, para o qual a pesquisa fenomenológica está voltada, não se manifesta sozinho, ou puro. Ele sempre se mostra por meio de concepções, percepções, construções da consciência. Para o autor, o vivido que “vemos” não é mais o puro vivido, mas o vivido “visto”, e, portanto, já formulado, composto por palavras. O acesso do pesquisador ao vivido se dá, então, através de versões de sentido. Considera, portanto, que o vivido é polissêmico, pois contém um significado potencial imediato, relacionado ao contexto da ação ou situação do sujeito, e também outros significados menos imediatos, relacionados com outros contextos. Aqui, o autor amplia a compreensão a respeito dos significados da vivência ao considerá-la portadora de múltiplos sentidos relacionados a diversos contextos, ou seja, não só ao contexto da ação imediata. O esforço de compreensão da significação do vivido pode, portanto, sofrer interferências e distorções pela pressão de padrões sociais ou mesmo do autoconceito.

Nesta mesma direção, Dutra (2004), ao considerar o sujeito como um ser no mundo e um ser com, de relação, cuja subjetividade não se encontra separada do mundo, argumenta não ser possível, se pensar num homem no qual se identifiquem lugares, essências ou estruturas que determinem um dado modo de ser no mundo. A compreensão do ser humano passa então pela interpretação das suas possibilidades de ser no mundo, indo além das palavras e do texto, mas de todo o seu universo psicológico, social e histórico. Esta é uma contribuição heideggeriana que possibilita um olhar mais amplo aos fenômenos psicológicos, tanto no sentido interpretativo das relações da pessoa

no mundo, quanto na compreensão dos modos de estar e atuar neste mundo.

Quanto às possibilidades de correlacionarmos algumas concepções fenomenológicas, em especial a heideggeriana, com a prática clínica, vale atentar para o fato de que a compreensão da existência enquanto fenômeno é captada indiretamente, não por um mundo interno desconhecido, mas pelo seu modo

próprio de mostrar-se ou seja, o fenômeno é apreendido através de perspectivas, na medida em que se desvela. Assim sendo, focaliza-se a forma de se mostrar, podendo inclusive mostrar-se como não é: aparência ou através de indicações de coisas que em si mesmas não se mostram, apenas se anunciam: manifestação ou ainda mostrar-se e ao mesmo tempo esconder-se: entulhamento (Feijoo, 2000), Esta autora ressalta, ainda, que, “[...] cabe ao psicoterapeuta a tarefa de trazer à tona a expressão inautêntica e autêntica do

cliente, mobilizando-o de forma a possibilitar o reconhecer-se – bem como, uma vez lançado em sua liberdade e sua responsabilidade, escolher suas possibilidades” (Feijoo, 2000, p.105).

Com base em tais premissas, é possível lançar um olhar contemporâneo sobre a Abordagem Centrada na Pessoa e refletir sobre algumas propostas de reconfiguração de alguns conceitos da matriz epistemológica desta abordagem. O sentido de reconfiguração, desconstrução ou re-leitura aqui empregado não significa, necessariamente, destruição ou negação da teoria rogeriana, mas acima de tudo, um convite à atualização, ao redimensionamento ou como nos refere Dutra (2004) “desconstruir, no nosso entender, significa, antes de tudo, uma mudança no campo epistemológico” (p.38).

Bezerra (2007), ao correlacionar as perspectivas rogeriana e heideggeriana, destacou as seguintes categorias para análise:

centralidade, angústia e autenticidade que serão brevemente comentadas a seguir.

A teoria de Rogers foi construída a partir da noção de centralidade, em que a definição de pessoa ancorou-se no projeto da modernidade, como um ser indiviso, unitário, centrado, livre, com primazia da ordem subjetiva. Na perspectiva heideggeriana, ao invés da centralidade, evidencia-se a noção de abertura, conceito vinculado ao projeto pós-moderno que valoriza a disposição para a descoberta e a existência (dasein) enquanto mera possibilidade, abertura de ser; apropriação de si que é também abertura ao outro e ao mundo. Como possibilidade de atualização, e considerando o cenário contemporâneo e os múltiplos modos de existência, é válido uma reinterpretação da teoria de Rogers em uma perspectiva descentrada ou centrada nas relações, que vá além da pessoa-indivíduo, com abertura à complexidade em que o sujeito constitui e é constituído pelo mundo, de modo ininterrupto.

Quanto ao conceito de angústia, na teoria da personalidade formulada por Rogers, ela aparece enquanto uma resposta funcional ao alto grau de incongruência entre self e experiência organísmica. Já em Heidegger, é vista como uma disposição fundamental da existência, fenômeno constitutivo da condição humana, que possibilita desvelamento da existência, sair da cotidianidade e uma apropriação de si. Por um viés psicológico, esta categoria pode ser apropriada pela teoria e método da ACP, devendo esta abordagem também abrir-se ao estranho, à falta, como condição de possibilidade da existência. Articulando-se o conceito de autenticidade em Rogers, entendido como acordo interno, simbolização acurada da experiência na consciência, abertura à experiência com a concepção de cuidado na fenomenologia de Heidegger, vista como um projetar-se ao seu poder-ser mais próprio, propiciado pela angústia, ou seja, o cuidado já é abertura enquanto tal, acontecendo, pode-se refletir

sobre a função terapêutica, que a partir desta noção seria desvelar as várias possibilidades de existir e devolver o cliente ao seu cuidado, facilitando à assunção de si e não mais 'libertar as capacidades já presentes em estado latente'.

Rogers, já em sua última fase, expandiu suas concepções deixando indicativos de mudanças e ampliação de sua abordagem.

Fonseca (1998) considera que Rogers contribuiu, de forma significativa e diferenciada, com a constituição de um modelo fenomenológico-existencial de psicologia e de psicoterapia. Alerta-nos sobre a importância de uma compreensão efetiva, experimentação e desdobramento deste modelo.

Assim, no que se refere à ACP, detentora de um corpo teórico próprio, sistematizado e consistente, aberta à permanente atualização, conclui-se que, antes de tudo, é uma abordagem psicológica singular, com sólida fundamentação em pesquisas acadêmicas estabelecidas a partir de atendimentos psicoterápicos, ampliada posteriormente para diferentes tipos de relação de ajuda. Possui, além disso, caracteres significativos de natureza humanista, existencial e fenomenológica que lhe permitem dialogar proficuamente e estabelecer permanentes correlações com todo modo de pensamento estabelecido sobre parâmetros não-positivistas, contrários a qualquer forma de objetivismo causal utilitarista, universal e reducionista da complexa e dinâmica condição humana de existência.

Referências

- Amatuzzi, M.M. (2001). Por uma psicologia humana. Campinas: Alínea.
- Amatuzzi, M.M. (2010). Rogers: ética humanista e psicoterapia. Campinas: Alínea.
- Barreto, C.(1999). A compreensão e o lugar da abordagem centrada na pessoa no espaço científico-sociocultural contemporâneo. Revista symposium, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, ano 3, p. 34-40.
- Belém, D. M. (2004). Abordagem centrada na pessoa: um olhar contemporâneo. 2004. 135 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Departamento de Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife.
- Bezerra, M. E. (2007). Um estudo crítico das psicoterapias fenomenológico-existenciais: terapia centrada na pessoa e gestalt-terapia. 125f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Social). Departamento de Psicologia Clínica, Universidade Federal do Pará.
- Bruns, M. A. (2001). A redução fenomenológica em Husserl e a possibilidade de superar impasses na dicotomia subjetividade e a objetividade. Em: Bruns, M.

A.; Holanda, A.F. (Org.) Psicologia e pesquisa fenomenológica: reflexões e perspectivas. São Paulo: Ômega.

Bruns, M. A & Trindade, E. (2001). Metodologia fenomenológica: a contribuição da ontologia-hermenêutica de Martin Heidegger. Em: Bruns, M. A.; Holanda, A. F. (org.) Psicologia e pesquisa fenomenológica: reflexões e perspectivas. São Paulo: Ômega.

Capalbo, C. (1987). Fenomenologia e ciências humanas. Rio de Janeiro: Âmbito.

Critelli, D. M. (1996). Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo: EDUC: Brasiliense.

Dartigues, A. (1992). O que é a fenomenologia? São Paulo: Editora Moraes.

Dutra, E. (2004). Considerações sobre as significações da psicologia clínica na contemporaneidade. Estudos de psicologia, Natal, v. 9, n.2, p.381-387.

Feijoo, A. M. (2000). A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológicaexistencial. São Paulo: Vetor.

Fonseca, A, H. (2010). Apontamentos para uma história da psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial organísmica – dita humanista. Recuperado em 15 agosto, 2010, de <http://www.rogeriana.com/fonseca/apontam.htm>.

Fonseca, A. H. (1998). Trabalhando o legado de Carl Rogers. Sobre os fundamentos fenomenológicos existenciais. Maceió: Gráfica Editora Bom Conselho Ltda.

Forghieri, Y. C. (1993). Psicologia fenomenológica: fundamentos, método e pesquisas. São Paulo: Pioneira.

Gobbi, S., Missel, M. & Holanda, A. (2002). Vocabulário e noções da abordagem centrada na pessoa. São Paulo: Vetor.

Gomes, W. & Holanda, A. & Gauer, G. (2004). Psicologia Humanista no Brasil. Em: Massimi, M. (org.). História da psicologia no Brasil do século XX. São Paulo: EPU.

González-Rey, F. L. (2003). Sujeito e Subjetividade: uma aproximação historicocultural.

São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

Heidegger, M. (2005). Ser e tempo. Petrópolis: Vozes/Universidade São Francisco.

Holanda, A. F. (1998). Diálogo e psicoterapia: correlações entre Carl Rogers e Martin Buber. São Paulo: Lemos Editorial.

Husserl, E. (s.d). A Conferência de Paris. Lisboa: Edições 70.

Lanteri-Laura, G. (1965). Psiquiatria fenomenológica: fundamentos filosóficos. Buenos Aires: Traguél.

Martins, J. & Dichtchkenian, M.F. (1984). Temas fundamentais de fenomenologia. São Paulo: Editora Moraes.

May, R. (Org.) Psicologia existencial. Porto Alegre: Ed. Globo.

Messias, J. C. (2001). Psicoterapia centrada na pessoa e o impacto do conceito de experiência. 2001. 142 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia e Fonoaudiologia, Pontífice Universidade Católica de Campinas, Campinas.

Nogare, P. D. (1994). Humanismo e antihumanismo. Petrópolis: Vozes.

Nunes, B. (2002). Heidegger & ser e tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Nunes, B. (2004). Filosofia contemporânea. Belém: EDUFPA.

Penha, J. (1982). O que é o Existencialismo. São Paulo: Editora Brasiliense.

Puente, M. L.(1978). O ensino centrado no estudante: renovação e crítica das teorias de Carl R. Rogers. São Paulo: Cortez e Moraes.

Rogers, C. (1983). Um jeito de ser. São Paulo: EPU.

Rogers, C. (1991). Tornar-se pessoa. São Paulo: Martins Fontes.

Rogers, C. (1980). Duas tendências divergentes. Em: May, R. (Org.). Psicologia existencial. Porto Alegre: Ed. Globo.

Rogers, C. & Stevens, B. (1992). De pessoa para pessoa. São Paulo: Pioneira.

Rosa, E. & Kahhale, E. M. (2002). Psicologia humanista: uma tentativa de sistematização da denominada terceira força em psicologia.

Em: Kahhale, E. M. (Org.). A diversidade da psicologia: uma construção teórica. São Paulo: Cortez.

Valente, M. B. (2006). Martin Buber: uma breve história do filósofo diálogo. Revista Lato & Sensu, Universidade da Amazônia, Belém, v.7, n.2, p.55-63.

Zilles, U. (2002). A fenomenologia husserliana como método radical. Em: Husserl, E. A Crise da humanidade européia e a filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Nota sobre os autores

Márcia Elena Soares Bezerra: Professora Assistente da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Psicologia Clínica e Social pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

Coordenadora Técnica da Clínica de Psicologia da UFPA. Email: marciasoares@ufpa.br

Edson do Nascimento Bezerra: Professor Assistente da Universidade da Amazônia (UNAMA). Formação em Filosofia e em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: en.bezerra@gmail.com