



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes – CCHLA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia

Bruno Alves de Araújo Cruz

SUBJETIVIDADE, LIBERDADE E EXISTÊNCIA:
APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE SARTRE E
ROGERS

João Pessoa
2009

Bruno Alves de Araújo Cruz

**SUBJETIVIDADE, LIBERDADE E EXISTÊNCIA:
APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE SARTRE E
ROGERS**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal da Paraíba – UFPB –
para obtenção do título de mestre em
Filosofia.

João Pessoa
2009

Catálogo bibliográfico
Rejane Medeiros Borges

C957s Cruz, Bruno Alves de Araújo.

Subjetividade, liberdade e existência: aproximações e distanciamentos entre Sartre e Rogers / Bruno Alves de Araújo Cruz. – João Pessoa: [s.n.], 2009.

131f.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

Orientador: Iraquitan de Oliveira Caminha.

1. Existência. 2. Subjetividade. 3. Liberdade. 4. Sartre - Rogers.
I. Título.

CDU 141.32(043)

Bruno Alves de Araújo Cruz

**SUBJETIVIDADE, LIBERDADE E EXISTÊNCIA:
APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE SARTRE E
ROGERS**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal da Paraíba – UFPB –
para obtenção do título de mestre em
Filosofia.

Aprovado em: ____/____/____

Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha
Orientador (UFPB)

Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira
Examinador (UFPE)

Dr^a. Sandra Souza da Silva Chaves
Examinadora (UFPB)

Bruno Alves de Araújo Cruz

**SUBJETIVIDADE, LIBERDADE E EXISTÊNCIA:
APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE SARTRE E
ROGERS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de Concentração:

Filosofia Existencial

Orientador:

Prof. Dr. Iraquitan de O. Caminha

João Pessoa

2009

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Iraquitan Caminha, pelo estímulo, paciência e orientações pertinentes

Aos funcionários do PPGF, por facilitar a burocracia

À minha mãe, parentes e irmãos que sempre me apoiaram nessa empreitada

A MaJu, por me acompanhar, inspirar e mostrar o lado bom da vida

À Universidade Federal da Paraíba, que foi uma grande mãe e professora nestes anos

A todos aqueles que, de uma forma ou de outra, contribuíram em minha formação.

Porque não há raciocínio nem
documento que nos explique
melhor a intenção de um ato do
que o próprio autor do ato.

(Machado de Assis)

RESUMO

Esse trabalho retoma o diálogo do século XIX entre filosofia e psicologia, quando esta última pretendeu alcançar estatuto de cientificidade e definiu seu objeto de estudo, a subjetividade. Tal retorno se deve ao fato dessa nova ciência, buscando seu lugar dentre as outras, se afastar de seu objeto inicial a fim de se adequar aos métodos das ciências positivas, que acabou conduzindo-a ao objetivismo comportamentalista. Também se deve ao fato de que a filosofia não abandonou a tarefa de compreender a subjetividade, sobretudo a tradição fenomenológica. Além disso, se justifica por verificar que a psicologia, desenvolvida na clínica, não abandona a compreensão da subjetividade, uma vez que a considera como elemento fundamental da relação do ser humano com o mundo. Ao retomar o diálogo entre filosofia e psicologia, pretende-se trazer para a psicologia a possibilidade de compreender aquilo que tinha sido seu objeto inicial. Para realizar esse diálogo, optou-se por utilizar os trabalhos desenvolvidos pelo filósofo Jean-Paul Sartre e pelo psicoterapeuta Carl R. Rogers, com o objetivo de apontar entre esses dois pensadores as aproximações e distanciamentos no tratamento dos conceitos de subjetividade, liberdade e existência. Ao tomar os trabalhos de Sartre, verificou-se que a subjetividade possui como essência a liberdade, que consiste na nadificação por meio da qual pode abrir uma fissura em seu interior, inserindo o nada em seu ser, possibilitando fundamentar-se a si mesma a partir das escolhas que realiza em sua existência. Com isso, Sartre assinala a indeterminação que consiste a relação da subjetividade com seu ser e com o mundo, uma vez que “a existência precede a essência”. Em Rogers, verificou-se que a subjetividade é fundamental para a tendência orgânica à realização, uma vez que a liberdade que a constitui permite escolher diversas maneiras de satisfazer suas necessidades e assim realizar todas as possibilidades orgânicas.

Palavras-chave: Subjetividade. Liberdade. Existência. Sartre. Rogers.

ABSTRACT

This work reflects the dialogue's century XIX between philosophy and psychology, when the latter sought to achieve scientific status, and defined its object of study. This return is due to the fact that new science, seeking its place among the other, stay away from their original object in order to adapt the methods of positive science, which eventually led to the objectivism behavior. Also due to the fact that the philosophy does not leave the task of understanding the subjectivity, especially the phenomenological tradition. Moreover, it is justified to see that the psychology, developed in the clinic, does not leave the understanding of subjectivity, since it considers as a fundamental element of the human relationship with the world. To resume the dialogue between philosophy and psychology, seeks to bring to psychology the opportunity to understand what had been its original object. To achieve this dialogue, we chose to use the work of the philosopher Jean-Paul Sartre and the psychotherapist Carl R. Rogers, with the objective of pointing between the two thinkers and distances the approximations in the treatment of the concepts of subjectivity, freedom and existence. In making the works of Sartre, it was found that the subjectivity and spirit has the freedom, which is the annihilation through which you can open a crack in its interior, including the not in his being, enabling it to support itself from the choices you make to your life. Therefore, Sartre points to the indeterminacy that is the relation of subjectivity to their being and the world, since "the existence precedes essence." In Rogers, it was found that subjectivity is fundamental to achieving the organic trend, as is the freedom that allows you to choose various ways to meet their needs and thus realize all possible organic.

Key words: Subjetivity. Freedom. Existence. Sartre. Rogers.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
 CAP I Psicologia: da filosofia à ciência moderna	
1.1 - Objeto de estudo para a psicologia: a subjetividade.....	23
1.2 - Modelos que influenciaram a constituição da psicologia como ciência ...	42
1.3 - As correntes de psicologia.....	49
1.4 - Uma nova psicologia.....	55
 CAP II Sartre: análise da subjetividade do ponto de vista fenomenológico	
2.1 - O problema da imagem no pensamento	62
2.2 - Por uma teoria das emoções	74
2.3 - Uma compreensão da consciência	79
 CAP III Pessoa: tendência atualizante, subjetividade e liberdade	
3.1 – Pessoa: entre a tendência atu.alizante e a subjetividade.....	100
3.2 – Liberdade: fundamento do desenvolvimento da Pessoa	113
 CONSIDERAÇÕES FINAIS: aproximações e distanciamentos entre Sartre e Rogers.	120
 REFERÊNCIAS	

INTRODUÇÃO

Filosofia e ciência, psicologia e ciência, filosofia e psicologia; é por meio de questões que emergem nessas relações que pretendemos desenvolver este trabalho, pois apenas com a consideração de suas possíveis respostas poderemos realizar uma observação mais acurada sobre o papel da psicologia como uma ciência capaz de compreender e ajudar as pessoas a enfrentarem os sofrimentos contemporâneos. Ao considerar essas respostas, verificamos a existência de uma dificuldade com relação ao objeto de estudo da psicologia, uma vez que este possui duas dimensões igualmente importantes, uma subjetiva e outra objetiva, que o dualismo mente e corpo insiste em manter separadas. A dimensão que corresponde ao corpo é tudo que constitui suas características orgânicas. A mente, na dimensão dos fenômenos psíquicos acessados pela introspecção ou através da reflexão, é aquilo que se pode chamar vida interior de uma pessoa, sua subjetividade, também denominada consciência, ou mais genericamente, pensamento.

Durante a história da psicologia, uma ou outra destas dimensões aparece como a mais fundamental para se conhecer o homem, dependendo do método adotado para elaborar esse conhecimento. No entanto, reconhecendo a importância de manter a unidade da relação do subjetivo e objetivo, uma vez que o conhecimento adequado sobre o homem só é possível através da consideração desta relação fundamental, compreendemos que é somente com a unidade das dimensões subjetiva e objetiva que o homem encara os obstáculos que a vida coloca. Contudo, tal conhecimento sobre o homem só é possível a partir das contribuições que a filosofia pode oferecer, uma vez que somente ela é capaz de conseguir uma totalização dos saberes elaborados pelas ciências e, com isso, vislumbrar a unidade das dimensões subjetiva e objetiva que constitui a ação do homem no mundo.

Este trabalho, apesar de se deter em um dos aspectos da totalidade do organismo humano, sua subjetividade, pode contribuir na compreensão do homem em suas variadas dimensões, uma vez que este é compreendido aqui a partir da concepção de Rogers que considera o organismo uma totalidade que abarca sentimentos, emoções, necessidades e subjetividade. Embora, como veremos na abordagem rogeriana, muitas vezes essa totalidade do organismo seja fragmentada na relação com o ambiente. Para Rogers, a subjetividade é uma aquisição da evolução que tem como um dos objetivos auxiliar o organismo na

elaboração de meios para satisfazer suas necessidades. Deste modo, por meio da relação entre filosofia e psicologia, pretendemos também levantar a discussão sobre a unidade perdida na consideração da complexidade humana.

Verificaremos que, a partir de Descartes, tais dimensões – *res cogitans* e *res extensa* - foram estudadas separadamente, ficando a cargo da filosofia compreender como o homem conhece, ou seja, o pensamento, a subjetividade, também denominada consciência. Essa separação reduz o corpo a um mero mecanismo, cujo funcionamento pode ser comparado a um relógio. Perceberemos também, com a ascensão da visão científica, que aquilo que a filosofia se debruçava passou a fazer parte do campo de estudo das diversas ciências, exacerbando ainda mais a fragmentação das dimensões que compõem a realidade humana. Desse modo, pretendemos, através da consideração dos conceitos de liberdade e subjetividade, retomar o questionamento sobre a relação mente e corpo, subjetividade e organismo, a fim de elaborar uma concepção sobre o homem que nos ajude a construir mecanismos que possam auxiliar na compreensão do homem contemporâneo em suas escolhas cada vez mais individuais.

Para atingir nosso objetivo, traçaremos o percurso que acreditamos compreender o momento em que se inicia, na modernidade, a ascensão do problema da liberdade, verificado com o questionamento dos valores tradicionais, que vai exigir, no processo de decisão das ações humanas, uma fundamentação racional, resultando na emergência da consciência cuja natureza é o pensamento, a subjetividade.

Com a colocação do eu e da subjetividade está aberto o caminho para se poder pensar o processo de individuação, tão evidenciado no homem moderno. Processo esse compreendido como a capacidade do homem moderno de definir-se cada vez mais a partir das escolhas individuais que faz e as quais por sua vez o definem como um indivíduo. Conseqüentemente, surge a idéia de que o homem é um sujeito ativo, responsável pelas escolhas realizadas em suas ações, e capaz de alterar a natureza a fim de satisfazer suas necessidades. A consideração desse caminho se deve ao fato de que a idéia de indivíduo só foi possível graças a estes acontecimentos, pois apenas a partir da compreensão de que o homem é livre para realizar suas escolhas racionalmente que se pode pensar no desenvolvimento da individualidade. Assim, com a liberdade e a emergência do eu e sua subjetividade, abre-se o caminho para iniciar o processo de individuação que vai caracterizar a singularidade do homem moderno. Tal processo individual constituirá o objeto da ciência psicológica.

As diversas psicologias surgem na história, enfatizando uma ou outra dimensão de seu objeto, realizando contribuições importantes na particularidade que escolheram considerar para pesquisa, bem como no estabelecimento do lugar da psicologia junto às outras ciências, mas não conseguem elaborar uma visão da totalidade subjetividade e organismo que constitui o ser humano, tarefa que a Abordagem Centrada na Pessoa e a Psicologia Transpessoal pretendeu realizar. Levando em consideração essa particularização, partiremos da dificuldade em definir um objeto para a Psicologia e as conseqüências observadas no grande número de campos de atuação desta disciplina. Para tentar apresentar soluções a esse problema, retomaremos alguns elementos da história da Psicologia buscando definir-se como ciência e as conseqüências dessa busca na definição do objeto para esta ciência. Além disso, discutiremos este estatuto de cientificidade e o caso particular das ciências humanas, em especial a Psicologia. Finalmente, apresentaremos a análise fenomenológica da filosofia existencial de Sartre na compreensão da subjetividade, objeto assumido inicialmente pela Psicologia, ressaltando os elementos que podem contribuir na fundamentação da Psicologia que vinha se desenvolvendo, nos Estados Unidos, por aqueles denominados “Terceira Força”¹ da Psicologia, especialmente, as contribuições de Carl Rogers.

Verificamos que o surgimento da psicologia tentando se afirmar como ciência produziu uma tendência a encarar os fenômenos psíquicos a partir de um olhar mecanicista, no qual predomina uma concepção determinista de homem, cujo método empírico de observação e manipulação poderia apreender e explicar a natureza de seu funcionamento. Portanto, nesta perspectiva de psicologia, na qual os fenômenos psíquicos funcionam a partir de leis determinadas, o objetivo principal é descobrir que leis são estas, qual sua importância no funcionamento psíquico e como manipulá-las para conseguir os resultados mais adequados para controlar o ser humano.

Deste modo, na psicologia que emerge das idéias mecanicistas, o homem é entendido como qualquer outro objeto das ciências naturais que é passível de explicação, pois funciona a partir de leis gerais determinadas por sua natureza e das quais não pode se libertar. Conseqüentemente, esta determinação do homem a partir de suas leis não permite pensar na

¹ A “Terceira Força” é um movimento que surge na Psicologia, nos Estados Unidos, com o intuito de fazer frente a outras duas correntes, a Psicanálise e a Psicologia Comportamental ou Behaviorismo. Este movimento enfatiza os aspectos do humanismo, bem como da fenomenologia e do existencialismo. Mas, estes últimos, aparecem em um momento posterior e de forma implícita, devido algumas concepções comuns de homem e de existência. Seus principais teóricos são Victor Frankl, Abraham H. Maslow, Gordon W. Allport, Rollo May e Carl Rogers. Rollo May, no prefácio à primeira edição do livro que ele organizou, *Psicologia Existencial*, enfatiza que o enfoque existencial, conhecido há bastante tempo na Europa, só aparece nos Estados Unidos em 1959.

possibilidade da liberdade de mudança, uma vez que este homem é entendido como um todo fechado, determinado por natureza.

Esta é a visão de homem que predomina na psicologia durante muitos anos e só vai encontrar as primeiras críticas a partir do revolucionário trabalho de Freud sobre as determinações do inconsciente. Porém, aqui percebemos a preocupação em descobrir as leis de “causação” do funcionamento psíquico, neste caso, as leis do inconsciente, pois é através do seu entendimento que se compreende a dinâmica dos comportamentos. Ainda que possamos perceber em Freud uma preocupação em colocar este funcionamento como determinante da maneira como cada indivíduo vai apreender seu mundo, respeitando assim a sua particularidade no modo de perceber, marcando a dimensão compreensiva de seu método interpretativo, verifica-se a permanência de uma visão explicativa que remonta a uma certa causação externa desencadeando o comportamento.

Entretanto, ao começar a discussão do problema da psicologia como ciência, não se pode esquecer o fato de que tal cientificidade refere-se a uma ciência cujo objeto é o próprio homem, que parece necessitar de um modo particular de tratamento, uma vez que, ao contrário dos outros seres, tem consciência de sua própria existência, bem como possui uma enorme capacidade de modificar suas condições de existência. Isto parece possibilitar, à espécie humana, a oportunidade de manter-se constantemente construindo novas maneiras de intervenção em seu espaço como também de perceber e fazer-se a si mesmo. Como bem coloca Rollo May (1976, p. 36), um dos grandes teóricos da “Terceira Força”: “nosso problema é abrir nossa visão para o máximo de experiência humana, é desenvolver e libertar nossos métodos, de tal maneira que eles, tanto quanto possível, proporcionem justiça à riqueza e amplitude da experiência humana”.

Além disso, como alerta Bock, a Psicologia tem estudado o homem descolado de sua realidade histórica e por isso utiliza uma visão naturalizante das ações humanas, no entanto, ela deve compreender o homem inserido na sociedade, pois “conhecer o homem é situá-lo em um momento histórico, identificar as determinações e desvendá-las (BOCK, 1999, p. 34).” Alerta também para o fato de que são nas relações sociais como ser-no-mundo que o homem apropria-se dos significados e constrói um sentido pessoal às suas próprias vivências.

Considerando estes fatores, apesar do predomínio da visão mecanicista do homem, nas últimas décadas do século XIX iniciam-se as primeiras críticas contundentes a esta visão. Tais

críticas começam com o surgimento de um novo paradigma no conhecimento, através das idéias da fenomenologia² e do existencialismo, que não mais se preocupam em explicar e determinar as leis gerais de funcionamento da relação do homem e seu meio natural. Consideram o homem como capaz de produzir sentido para suas vivências, e também que é livre e não pode ser determinado por qualquer sentido exterior a si mesmo; destarte, passam a se preocupar com os significados que o homem atribui às suas experiências na relação que tem com o mundo, com a vida (WERTHEIMER, 1972). Podemos ver, por exemplo, os trabalhos desenvolvidos por Kierkegaard, Brentano, Husserl, bem como, Jaspers, Marcel e Heidegger e, posteriormente, aqueles trabalhos desenvolvidos por Sartre e Merleau Ponty.

Assim, a ciência, pelo menos com relação ao fenômeno humano, começa a rever a visão mecanicista que predominou desde Descartes, e inicia uma tendência mais compreensiva, na qual não há mais leis deterministas e imutáveis que explicam o comportamento, mas, ao contrário, formas de compreender que surgem historicamente de acordo com as condições histórico-ecômico-social-espirituais de cada momento. Com isso, altera-se o foco da explicação para a compreensão, percebendo que o homem é um sujeito histórico cuja maneira de perceber o mundo se modifica a cada momento, não sendo possível determinar suas leis eternas de funcionamento.

Segundo Maslow (*apud* ROLLO MAY, 1976), uma grande contribuição para fundamentar filosoficamente a Psicologia, cuja preocupação são as condições históricas e sociais da existência, pode advir dos existencialistas. Para ele, com esta contribuição, os problemas filosóficos se abrem novamente para discussão, e “os psicólogos deixarão de contar com pseudo-soluções”.

Ao procurar esta fundamentação filosófica no existencialismo, verificamos em trabalhos iniciais da carreira de Sartre, *A Imaginação* (1936) e *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1939), bem como naquela que é sua obra filosófica principal, *O Ser e Nada* (1943), como ele apresenta certo modo de tratar a subjetividade que difere daquele utilizado pela psicologia experimental, bem como da psicanálise, pois abandona qualquer pretensão de estabelecer mecanismos de determinação do funcionamento psíquico, já que procura

² Neste caso, é fundamental ressaltar a influência dos estudos realizados por Husserl para a emergência desse novo paradigma do conhecimento das ciências do homem, especialmente, da Psicologia. Como Sartre coloca em sua obra, *A Imaginação*, ao mencionar a obra de Husserl, *Esboço de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica*, “tanto quanto a filosofia, esse livro estava destinado a revolucionar a psicologia (p. 98, 1987).”

compreender, a partir de uma visão sintética que procura a essência, como o ser do homem se faz através de suas livres escolhas. Assim, distingue a subjetividade da concepção utilizada pela psicologia experimental, uma vez que esta aborda a consciência como se fosse apenas um objeto ou coisa qualquer, pois não diferencia de forma adequada a identidade de essência de uma identidade de existência. Distingue também da psicanálise, devido ao fato de que esta teoria admite uma relação de causalidade externa entre o acontecimento e a tomada de consciência dele. Deste modo, Sartre sugere uma psicologia que deve assumir uma atitude particular, abandonando um método determinista de avaliar o fenômeno e que adote um método pautado na compreensão, esta é o que ele denominou, em seus primeiros trabalhos, de Psicologia Fenomenológica e, posteriormente, Psicanálise Existencial.

Sartre, ao elaborar *Esboço para uma Teoria das Emoções*, propõe uma psicologia que se eleve “das considerações psicológicas de James à idéia de significação” (SARTRE, 2007, p. 92). Ao esboçar uma teoria das emoções percebe que: “[...]. O estudo das emoções verificou claramente esse princípio: uma emoção remete ao que ela significa. E o que ela significa é, de fato, a totalidade das relações da realidade humana com o mundo” (SARTRE, 2007, p. 93).

Também, atravessado por este novo paradigma do conhecimento, surge nos Estados Unidos, uma perspectiva de psicologia denominada “Terceira Força”, que recebe grandes contribuições dos estudos realizados por Carl Rogers. Tal perspectiva, insatisfeita com os rumos tomados pela psicologia experimental, abandona a visão mecanicista, que admite que o ser humano é determinado por leis naturais, e passa a compreendê-lo como um processo que está em constante movimento de escolher-se, construindo aquilo que o constitui. Desse modo, para Rogers, a pessoa é um processo que está imerso num contínuo devir e, deste modo, não pode ser compreendida como algo que é, mas como uma existência que se faz a cada momento através de suas escolhas. Para ele, “o homem é um ser que cria significações na vida e expressa sua liberdade” (GOBBI, S.L.; MISSEL, S.T., 1998, p. 85). Ou seja, em outras palavras, o homem é um ser cujo ser está em questão em seu próprio ser.

A perspectiva desenvolvida por Rogers, ao realizar uma crítica às tradicionais escolas de psicologia, não pretende delimitar a compreensão das pessoas em conceitos fixos, pois acredita que elas estão se fazendo a cada momento através de suas ações no mundo. Daí sua atitude radical de tornar supérflua a necessidade de técnicas no encontro que caracteriza a

relação terapêutica. Assim, podemos perceber que para ele as pessoas se fazem na existência, por meio de suas ações que modificam a configuração dos lugares nos quais estão situados.

Destarte:

uma forma de exprimir a fluidez que está presente numa tal vivência existencial é dizer que o eu e a personalidade emergem da experiência, em vez de dizer que a experiência foi traduzida ou deformada para se ajustar a uma estrutura preconcebida do eu (ROGERS, 1997, p. 216).

A Abordagem Centrada na Pessoa desenvolvida por Rogers surge na psicologia com a preocupação de resgatar a experiência da pessoa que procura ajuda, pois acredita que esta é a maneira mais adequada de produzir mudanças efetivas em seu modo de perceber o mundo. Isso se deve ao fato de que:

na perspectiva da Abordagem Centrada na Pessoa e do pensamento de Rogers, não encontramos uma noção fechada de “homem”, em boa parte devido a sua perspectiva dialética da realidade humana. O interesse central da Abordagem Centrada na Pessoa está no modo de funcionamento e mudança de personalidade, não restando muito espaço para uma estrutura acabada do indivíduo (GOBBI, S.L. e MISSEL, S.T., 1998, p. 85).

Deste modo, procura se afastar da atitude explicativa que visa a se distanciar desta experiência e assume uma atitude compreensiva que procura apreender os significados atribuídos pela pessoa às suas experiências.

Portanto, ao contrário das visões tradicionais da psicologia que procuram explicar os atos a partir da consideração do passado, a Psicologia rogeriana, que acreditamos poder relacionar com as idéias de Sartre, busca entender a partir do projeto de ação, na qual a pessoa procura ser livre para escolher modificar sua condição atual, como cada um se faz historicamente.

Contudo, é na consideração destas questões que procuramos, por meio deste trabalho, compreender qual a relação entre a subjetividade, bem como, a liberdade existencial proposta por Sartre e a subjetividade e liberdade observada nos trabalhos de Rogers, uma vez que estas idéias são condições necessárias para que a pessoa escolha responsavelmente aquilo que quer ser e se transformar e assim estabelece o sentido das suas experiências, ou seja, de sua

existência. Essa relação permitirá compreender como é possível a mudança da pessoa no processo terapêutico. Além disso, a compreensão destes aspectos é fundamental na consideração do homem contemporâneo, uma vez que este define cada vez mais no processo de individuação sua própria individualidade.

Pretendemos, com isso, apontar as possíveis contribuições de Sartre para o desenvolvimento de uma psicologia cujo objeto é o homem que possui a particularidade de fazer-se em vez de ser. Tal particularidade constitui o grande problema enfrentado por muitos cientistas que deixaram importantes contribuições para o desenvolvimento e estabelecimento da psicologia como uma ciência objetiva. Neste sentido, a utilização de Sartre se justifica pelo fato de que ele fornecerá uma compreensão da subjetividade que não pode ser determinada como coisa, uma vez que não é, sendo sua essência definida apenas a partir de sua existência.

Assim, este trabalho visa a convergir o conhecimento da filosofia para o campo da psicoterapia, registrando, desta maneira, a importância dos pressupostos filosóficos para o entendimento das questões humanas (ANGERAMI, 1985).

Neste sentido, é que emergiu a curiosidade em compreender como a filosofia fenomenológica e existencial pode contribuir na fundamentação da psicologia intitulada humanista, cujos aspectos genuinamente humanos são considerados essenciais. Acreditamos, pois, que é através destas correntes filosóficas que é possível fundamentarmos a visão existencialista de homem e o método fenomenológico de tratamento desse fenômeno na Abordagem Centrada na Pessoa (GOBBI, S.L. E MISSEL, S.T., 1998). Pensar essa relação pode favorecer o questionamento sobre a teoria, que passa, a partir deste momento, a não ser mais vista como advinda apenas de uma prática terapêutica que não pensa a si mesma, mas que emerge pelo questionamento iniciado por uma filosofia subjacente a todas as práticas.

Além disso, tal relação com a filosofia permite uma maior compreensão dos pressupostos da abordagem, uma vez que podemos conhecer os princípios filosóficos que ela indiretamente desenvolveu. Portanto, a compreensão da Abordagem Centrada na Pessoa, através da luz da filosofia, parece ser de suma importância, pois pode favorecer o seu desenvolvimento a partir dos questionamentos que podem surgir a partir desse confronto.

Deste modo, levando em consideração a especificidade do fenômeno humano, este trabalho pretende traçar o percurso percorrido por Sartre no tratamento da subjetividade, que perpassa a sua proposta de uma psicologia fenomenológica e, posteriormente, de uma

psicanálise existencial, bem como apresentar o que corresponde, para ele, a liberdade e a existência, a fim de apontar fundamentos epistemológicos para a ciência psicológica. Além disso, pretendemos apresentar o que Rogers considera sua “abordagem” em psicologia, como também sua concepção de homem e existência, a fim de confrontar e apontar possíveis relações com as concepções sartreanas, com o intuito de buscar na filosofia a fundamentação do conhecimento na psicologia rogeriana.

Nesse sentido, procuro compreender como a filosofia fenomenológica e existencial, em especial o existencialismo sartreano, pensou elementos que se tornaram fundamentais em uma nova psicologia intitulada humanista que emergia nos Estados Unidos, na qual a capacidade de atribuir significados é considerada essencial, e cuja liberdade de escolha é o fundamento da existência. Isto se deve ao fato de que compreendemos que é através dessas correntes filosóficas que se desenvolverão a visão existencialista de homem e o método fenomenológico de tratamento na Abordagem Centrada na Pessoa (MORATO, 1999).

Ao fim desta jornada, devemos ter esclarecido as controvérsias da psicologia como conhecimento fundamentado na razão e na objetividade, conteúdo do primeiro capítulo, bem como estabelecido um novo olhar sobre o Ser³ do homem, não mais determinado nem natural, mas construído historicamente através de escolhas realizadas nas relações com os outros e com o mundo.

No segundo capítulo, utilizaremos o estudo das mais importantes obras filosóficas de Sartre, como *O Ser e o Nada*, *Existencialismo é um Humanismo*, bem como suas obras iniciais, *A Imaginação* e *Esboço para uma Teoria das Emoções*, além de algumas de suas obras literárias nas quais ele apresenta a sua concepção da existência e discute o conceito de liberdade existencial. O estudo desses trabalhos tem o intuito de mapear e compreender como Sartre desenvolve seus principais conceitos.

Realizaremos também uma análise aprofundada dos conceitos apresentados por Rogers em seus principais trabalhos – *Sobre o Poder Pessoal*, *Um Jeito de Ser e Tornar-se Pessoa* - a fim de melhor compreender qual a sua visão de homem e qual a sua concepção de existir. A partir daí, tentaremos observar o que ele pensa sobre a liberdade e qual a função dela na construção da subjetividade. Além desses trabalhos de Rogers, serão utilizadas outras

³ Cf. Bornheim, **Sartre**. Nesta obra, pode-se observar que o Ser de que Sartre menciona não é qualquer um, mas especificamente o ser do homem.

importantes obras da Abordagem Centrada na Pessoa, como *Aconselhamento Psicológico Centrado na Pessoa*, de Morato. Esse será o conteúdo do terceiro capítulo.

Ao ter em mãos os mais importantes conceitos destes dois autores sobre a liberdade, a subjetividade e a existência, procuraremos, nas considerações finais, realizar o confronto entre eles a fim de apreender suas semelhanças e diferenças, procurando, com isso, elaborar uma compreensão mais aprofundada da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), e talvez contribuir através de um olhar da filosofia para o desenvolvimento da teoria que embasa as práticas dos atendimentos clínicos dessa abordagem.

Cap. I – Psicologia: da filosofia à ciência moderna

Este capítulo pretende apresentar como a subjetividade, compreendida por pensamento, mente, *Ego* (eu), fato psíquico, Psique, ou consciência, transforma-se e desenvolve com características modernas e se torna um problema para a ciência do século XIX. Também pretende determinar como, em certo momento, o método das ciências naturais é colocado como o meio mais adequado para elaborar conhecimento sobre a subjetividade, resultando no surgimento da psicologia como ciência. Importa considerar que o período tomado aqui representa o momento no qual se dá a emergência deste problema, e é aquele⁴ que compreende as transformações das condições materiais e de idéias que tomam corpo e se desenvolvem com o Renascimento. Deste momento de emergência resulta, com o desenvolvimento das noções de liberdade, sujeito e indivíduo, o aparecimento da noção de subjetividade. Tal problema é realçado na segunda metade do século XVIII, com Hume levantando o questionamento sobre a gênese dessa subjetividade, e sua possibilidade de resposta através de um discurso científico remonta a meados do século XIX, com a criação na Alemanha do primeiro Laboratório de Psicologia.

É importante lembrar que a questão do pensamento, e mais especificamente da subjetividade, e a possibilidade de compreendê-lo toma um grande impulso no que se considera o início da modernidade, com demonstração da realidade do *ego* com a proposição, “eu sou, eu existo” e o atributo maior desse ser é o pensamento. A partir de então é colocada em evidência a existência do *ego*, do eu, cuja natureza é pensar como fundamento para todo conhecimento claro e distinto. Além disso, com Descartes o pensamento ganha um estatuto de existência independente do corpo, podendo ser até mesmo mais facilmente conhecido que este. Assim, a subjetividade surge como possível objeto de estudo para uma futura ciência, mas no primeiro momento após Descartes foi à filosofia que coube essa tarefa.

No período que perpassa a emergência do problema da subjetividade, alguns acontecimentos a partir do movimento romântico colocam as paixões humanas em evidência, revelando que a dimensão racional não é a única nem a principal dimensão da realidade

⁴ Alguns autores de história da psicologia, como Mueller, F.-L. (1978), apontam para a existência de idéias psicológicas no Renascimento, com Leonardo da Vinci, Giordano Bruno, Montaigne e Francis Bacon. Este último, ao catalogar os “ídolos” a serem combatidos para desembaraçar o espírito humano dos entraves, elenca os preconceitos existentes que impedem o homem de desenvolver seu conhecimento. Esses “ídolos” aparecem principalmente como empecilhos psicológicos à elaboração de um saber adequado da realidade.

humana, do que resultou a consideração de novos elementos para se pensar o subjetivo. Outro fator fundamental nessa virada na compreensão da subjetividade é que no século XVIII, com o respaldo adquirido pelas idéias da física newtoniana, ocorre uma virada na dimensão do saber, ou seja, acontece uma transformação nas idéias e na forma do pensamento. Além disso, com a organização dos Estados, apoiada em uma visão de desenvolvimento e progresso, verifica-se uma crescente necessidade de elaborar um saber capaz de oferecer meios de controle sobre as paixões, uma vez que elas poderiam ameaçar a ordem que o Estado pretendia empreender. Assim, verificamos no momento que a subjetividade emerge como problema, a sociedade, apoiada nas idéias do Iluminismo, inicia um processo de organização que culmina na efetivação do Estado, através do desenvolvimento do direito e suas leis, bem como da economia, por meio da análise das riquezas das nações. Com o objetivo de auxiliar nesta organização, o saber se desdobra para os vários aspectos da vida humana. Tal organização tem como pressuposto um conhecimento explicativo que possibilite o controle e o disciplinamento. É através dessa transformação do saber, bem como sob este movimento que pretendia um novo modelo de civilização, através de um Estado organizado, que torna premente o aparecimento de uma Psicologia como ciência, capaz de conhecer e determinar o modo de funcionamento da subjetividade e das paixões humanas.

Este capítulo visa também a apresentar quais as dificuldades enfrentadas pelo método científico⁵ na elaboração de um conhecimento sobre um objeto tão complexo como a subjetividade. Dificuldades que advêm principalmente da singularidade que é o homem, cujas determinações apresentam-se sempre como limites inadequados, uma vez que ele, sendo sujeito histórico, é capaz de modificar seu meio e, ao mesmo tempo, ser modificado por ele. Além disso, considerando seu aparato biológico e os valores criados socialmente na relação com o mundo e com os outros, este homem é um objeto particular situado entre o corpo, orgânico, e sua vida social na qual cria seus valores⁶, ou seja, entre aquilo que se costuma chamar de “matéria e espírito”. Outra dificuldade está relacionada ao fato de ser extremamente complicado realizar uma observação distanciada e controlada da subjetividade como pretende o método científico de modo que fosse possível certo nível de generalização sobre o modo de seu funcionamento. Considerando isto, verificamos a necessidade de um meio que, ao mesmo tempo, não perdesse a rigorosidade e objetividade do método das

⁵ Como podemos ver no capítulo IV do livro *A Perspectiva Científica*, de Bertrand Russell, a crise do modelo científico remonta à descrença que havia desde os trabalhos de Berkeley sobre a validade das leis da física como base para uma explicação real a respeito da alma humana.

⁶ Ver Nobert Elias, **A Sociedade dos Indivíduos**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, p. 41.

ciências, mas que considerasse a particularidade que consiste o ser humano e, assim, pudesse elaborar um conhecimento sobre a realidade humana levando em consideração os aspectos intrínsecos e particulares dela. Tal necessidade parece poder ser satisfeita pelo método fenomenológico, fundamental para o desenvolvimento das ciências humanas e essencial para um novo tipo de abordagem em psicologia.

Isto posto, outro objetivo deste capítulo é apresentar como a liberdade passou a abranger vários âmbitos da realidade humana, possibilitando o aparecimento e desenvolvimento da noção de indivíduo e com ela o conceito de “subjetividade privatizada”, compreendido na perspectiva de Luis Claudio Figueiredo, em *Psicologia, uma nova introdução*, como a consciência individual. O predomínio da liberdade parece ter conquistado terreno nas realizações humanas a partir do afrouxamento cada vez mais evidente dos valores que ligavam cada sujeito à sua comunidade, permitindo, com isso, de modo cada vez mais abrangente, a vigência do processo de individualização. Além disso, pretende-se aqui apresentar como essa mesma liberdade gerou uma crise na sociedade do final do século XVIII e início do século XIX, como demonstra as diversas revoluções ocorridas neste período, exigindo do Estado uma maior organização através do controle e disciplinamento dos seus elementos constituintes, os indivíduos. Tal tarefa tinha por fundamento a elaboração de um saber científico capaz de permitir o desenvolvimento de técnicas para auxiliar na implementação da ordem, o que produzirá o surgimento de diversas ciências, inclusive, a psicologia.

1.1 Objeto de Estudo para a Psicologia: a subjetividade

É preciso ter em mente nesta exposição alguns conceitos e idéias fundamentais que possibilitam pensar o aparecimento do objeto de estudo e de uma ciência psicológica. São conceitos fundamentais, **sujeito** com sua **liberdade individual** surgido com a crise na organização tradicional da sociedade, decadência do modelo feudal e ascensão do modelo econômico capitalista. Do que decorre a evidência da **subjetividade** na acepção moderna, iniciada pelos últimos pensadores escolásticos ao enfatizarem a relação particular do indivíduo com Deus através do pensamento, desenvolvida com as contribuições de Montaigne, de Bacon ao denunciar os “ídolos do pensamento” e, principalmente, com Descartes evidenciando que a natureza do *ego* é o *cogito*. Um elemento fundamental para se

pensar esta subjetividade é que, com Bacon, seguido de Locke e Hume, com sua crítica à subjetividade, ela não possui idéias inatas, mas, ao contrário, as elabora a partir das **experiências**, ou seja, por meio das impressões sensíveis.

Considerando o exposto acima, percebemos que o percurso que marca o surgimento de um objeto de estudo para um saber considerado da ciência psicológica⁷ remonta, somente no período Moderno, a Bacon, quando este denuncia os “ídolos” do pensamento, bem como a Descartes, quando institui no *ego cogito* um princípio para fundamentar a ciência. Estes dois pensadores realizam duas contribuições fundamentais. Descartes fundamenta a existência do eu, do *ego individuum*, a partir da dúvida, capaz de questionar a existência de todas as coisas, exceto o fato de que aquele que duvida existe e que sua natureza é pensamento. Ou seja, após Descartes é possível afirmar “eu sou, eu existo”, e este que afirma sua existência, mesmo apresentando extensão, possui como seu atributo fundamental o pensamento, a subjetividade. Já com Bacon prevalece a necessidade de disciplinar o pensamento, pois ele acredita que o costume e o hábito criam “ídolos”, que são preconceitos, que impedem o exercício da atividade reflexiva capaz de elaborar um conhecimento adequado da realidade. Estas contribuições apresentam os elementos essenciais que marcam o desenvolvimento e aparecimento de uma ciência psicológica, uma vez que esta pretende, inicialmente, debruçar-se sobre o pensamento, a subjetividade, a fim de elaborar um conhecimento sobre o seu funcionamento, com o objetivo de explicar e controlá-lo.

Juntamente com a contribuição destes pensadores, a transformação de algumas condições materiais foi fundamental para a emergência deste objeto, como o desenvolvimento do comércio, da navegação e dos meios de produção, pois favoreceram que noções como

⁷ Não confundir a diversa literatura sobre o funcionamento das paixões, dos sentimentos e da vontade, nem aquele sobre a faculdade de conhecer, tematizada brilhantemente por Kant ao tentar explicar o funcionamento da razão quando ela representa os fenômenos da natureza através do relacionamento entre eles, estabelecendo leis sobre seu funcionamento, com o surgimento da psicologia como uma ciência nos moldes atuais. Um elemento fundamental para distinguir esse conhecimento com o saber produzido pela ciência denominada psicologia, é que a partir do século XIX este começa a ser elaborado a partir de uma importante influência produzida pela física de Newton no pensamento do século XVIII, bem como, do Positivismo. Assim, o conhecimento desta nova ciência é produzido a partir de procedimentos emprestados das ciências naturais, como a observação, a experimentação e a elaboração de leis gerais do funcionamento daquilo que é o objeto de estudo. Tais procedimentos advêm, inicialmente, da física, da química e da biologia, ciências que entre o século XVII e XVIII auxiliam na realização de importantes transformações na relação do homem com a natureza. Uma consideração desta questão pode ser encontrada no prefácio da edição francesa da obra *História da Psicologia* de Fernand-Lucien Mueller, 1978. “É sabido que durante milênios a psicologia foi inseparável da filosofia, tanto assim que não existia o termo que desta a distinguisse. [...]. Sabe-se, também, que esse termo (formado a partir de *psyqué*, alma, e *logos*, razão) significa etimologicamente, ciência, estudo da alma”. No entanto, para Mueller, “se trata de saber como e em que medida essa realidade – sobre a qual não nos entendemos – se tornou objeto de investigação ‘científica’, no sentido atual do termo” (p. XVII).

liberdade, sujeito e indivíduo adquirissem contornos nunca antes experienciados na história da humanidade. Além disso, com o desenvolvimento de instrumentos mais eficientes de navegação e uma concepção diferente do mundo proporcionada pelo heliocentrismo, os homens vêem-se livres para se aventurarem em terras desconhecidas, provocando o contato com diferentes modos de vida e favorecendo maiores oportunidades para o desenvolvimento do comércio, dois elementos fundamentais para afirmação do sujeito e do indivíduo.

Também o empirismo contribuiu para o desenvolvimento de um saber sobre a subjetividade, pois, sob a influência de Locke, Hume no século XVIII começa a se preocupar em determinar como se originam as idéias. Tal empreendimento coloca em cena a importância das experiências na determinação desta origem. Para Hume, as idéias têm como origem as impressões sensíveis, ao contrário do que pensavam outros filósofos influenciados por Descartes, que asseveravam que as idéias eram inatas no pensamento. Apesar de algumas consequências questionáveis desta concepção de Hume, seu valor está em colocar a importância das experiências como fundamentais na gênese das idéias, o que põe em cena a importância da existência como fundamental na consideração da natureza do pensamento.

Além das noções de liberdade, sujeito, indivíduo e subjetividade, que emergiram durante a crise das tradições no final da Idade Média, auxilia na definição de um objeto de estudo e, conseqüentemente, no aparecimento da Psicologia, a crise da subjetividade no final do século XVIII e primeira metade do século XIX, pois fica evidente que o sujeito não possui a liberdade que acredita. Além do mais, com as transformações sofridas na tradição, os indivíduos “livres” não encontram meios de estabelecerem uma fraternidade entre si, o que obriga o Estado a organizar-se através do disciplinamento, a fim de colocar uma ordem que auxiliaria tanto a convivência entre os indivíduos, como também, o desenvolvimento do comércio e das indústrias tão importantes para os burgueses que tomam o poder com a Revolução Francesa e dão um passo importante para o desenvolvimento do capitalismo. A necessidade de disciplinar a subjetividade e toda a sociedade se revela na crise do início do século XIX, com os conflitos que emergem da dificuldade dos homens construírem uma fraternidade que garantisse uma convivência organizada entre eles a partir da liberdade, bem como, dos interesses do capitalismo no desenvolvimento de suas indústrias.

Assim, após alguns séculos lutando contra a visão mítica do mundo através de uma crença na possibilidade de garantir o progresso e o desenvolvimento humano com o uso da razão, como pretendiam Bacon e Descartes no período de transição da Idade Média à Idade

Moderna, bem como, os iluministas no século XVIII, chega-se no século XIX a uma situação em que todos os fenômenos da vida passam a ser considerados objetos passíveis de explicação por esta racionalidade. É nesse século, por exemplo, que surgem a biologia, a sociologia e a psicologia como disciplinas cujo conhecimento tornam-se fundamentais para os interesses da sociedade. Esta definição de lugar tem como metas principais estabelecer qual o objeto específico de cada ciência e o método mais adequado para abordá-lo. Inicialmente, o método mais utilizado para cada objeto foi o das ciências naturais, pois este havia, com as contribuições de Galileu e Newton e sua extrapolação para diversos campos do saber no século das “Luzes”, adquirido um grande respaldo perante a sociedade. Tal método permitiu, por meio de seus procedimentos, realizar explicações e estabelecer leis para o funcionamento do universo que revolucionaram a concepção humana de mundo. Em seguida, surge nas ciências sociais um entusiasmo ainda maior pela utilização deste método com o positivismo. Estes foram os responsáveis por produzir no século XIX o impulso no homem para a construção de um conhecimento capaz de perscrutar a natureza, o homem e suas criações, estabelecendo, a partir da observação e experimentação, leis gerais sobre seu funcionamento.

Como podemos verificar, o objeto no qual a psicologia contemporânea se debruça emerge, fundamentalmente, no período em que ocorre uma séria crise na tradição que resultou no fim da Idade Média, bem como, com o aparecimento, no início da Idade Moderna, de uma ênfase no sujeito afirmando cada vez mais sua individualidade e singularidade em detrimento de uma identificação com a sociedade em transformação. Dois pontos devem ser enfatizados. Primeiro, a existência de uma crise nas tradições que ligavam cada indivíduo ao coletivo no qual estava inserido, provocada pela expansão para dimensões cada vez maiores da liberdade como fundamento da existência humana, com a conseqüente falta de sentido de vida que esta mudança acarretará para estes indivíduos, pois, livres das amarras tradicionais, estes podiam ocupar qualquer lugar dentro da sociedade, mas efetivamente não ocupavam lugar algum. Perceber-se-á que é justamente esta falta de identidade com a comunidade, juntamente com outros fatores, que conduzirão para a necessidade de uma ciência psicológica. Em segundo lugar, é preciso destacar a noção de sujeito, ativo e racional, que desemboca na possibilidade de se pensar o indivíduo de modo nunca antes colocado na história da humanidade. A partir desse momento, o indivíduo possui um *eu*, uma consciência, um pensamento e uma existência que o distingue de todos os outros com os quais se relaciona, ou seja, a noção de indivíduo adquire uma significação que não existia anteriormente. Como será possível perceber, é o predomínio de uma liberdade que toma corpo no pensamento, nas relações comerciais e se

expande para a abertura de possibilidade de diversos modos de vida, identificando e diferenciando cada indivíduo, que oferece as condições para o aparecimento de um objeto para uma ciência psicológica. Tal ciência carrega a pretensão de auxiliar o Estado na resolução dos problemas trazidos pelas transformações que modificaram profundamente a configuração da sociedade e o lugar dos indivíduos nela.

É justamente a partir do predomínio da liberdade, da evidência do pensamento, da subjetividade, e o conseqüente aparecimento da noção de indivíduo, bem como, com o descrédito da metafísica, que na segunda metade do século XIX, a cisão entre filosofia e psicologia se concretiza, e esta começa a definir seu objeto a partir dos métodos das ciências naturais, restando à filosofia um lugar marginal em meio às outras ciências. Verifica-se, nos primeiros trabalhos que marcam a definição da nova ciência, a influência dos métodos naturais: a observação, experimentação, redução da complexidade em elementos simples, procura da causalidade, generalização na forma de leis gerais e, inclusive, a influência da teoria da evolução. Assim, ao tentar descobrir o que se passa na subjetividade, os psicólogos, utilizando os métodos das ciências naturais, vão se debruçar, inicialmente, na relação entre a percepção e a sensação, procurando determinar matematicamente qual a proporção que existe entre elas; em seguida, preocupar-se-ão com as reações fisiológicas observadas no corpo. É o que ocorre com Fechner, Wundt e Stanley Hall, que lançam as bases da psicologia científica e criam os primeiros laboratórios que institucionalizam o saber desta ciência. Mas nestes empreendimentos é possível perceber um distanciamento⁸ cada vez maior do objetivo inicial desta ciência: debruçar-se sobre a subjetividade. Talvez pela própria complexidade do objeto e, principalmente, devido à exigência de objetividade científica, o que acabou reduzindo o sujeito e sua subjetividade à pura e simples objetivação. Isto é, a subjetividade foi transformada em um objeto como outro qualquer das ciências naturais.

Destarte, é possível afirmar com Figueiredo (2006, p. 13) que:

só em época muito recente surgiu o conceito de ciência tal como hoje é de uso corrente, e foi ainda mais recentemente que começaram a ser elaborados os primeiros projetos de psicologia como ciência independente. Ou seja, só a partir da

⁸ Em Wundt, o precursor da psicologia científica, existia a preocupação em enfrentar a complexidade que envolve a subjetividade, uma vez que esta se situa entre uma dimensão biológica, tratada pela fisiologia, e outra dimensão social, dos valores e crenças criados e compartilhados socialmente, que seriam tratados pelas ciências sociais. Por causa disso, trabalhou para a criação da psicologia fisiológica experimental e a psicologia dos “povos” numa tentativa de unir as duas posteriormente a fim de garantir a “unidade psicofísica”. Tarefa que foi abandonada pelas propostas seguintes, o que reduziu a subjetividade à sua possível dimensão observável, como na escola Behaviorista.

segunda metade do século XIX surgiram homens que pretendiam reservar aos estudos psicológicos um território próprio.

Esta não foi uma tarefa fácil, uma vez que existiam muitos obstáculos a serem transpostos até a definição de um lugar próprio para tal ciência. Uma das dificuldades na delimitação de um objeto próprio para a nova ciência deve-se ao fato de que muitas das noções e conceitos utilizados por ela, desde a Antiguidade, já vinham sendo tratados pelos vastos sistemas filosóficos. É o caso, por exemplo, de termos como comportamento, “espírito” ou “alma” do homem. Além disso, já na Idade Moderna, aspectos como comportamentos voluntários e involuntários eram tratados por físicos, anatomistas, médicos e fisiólogos. Também, no início do século XIX, começam a constituir-se as ciências da sociedade, como Economia Política, História, Antropologia, Linguística e Sociologia, que tratavam das ações humanas em sociedade. É assim que se pode perceber que “os temas da psicologia estavam dispersos entre especulações filosóficas, ciências físicas e biológicas e ciências sociais” (FIGUEIREDO, 2006, p. 15).

Segundo este mesmo autor, outra grande dificuldade para definir um objeto próprio para a psicologia foi evidenciada por um dos pensadores mais influentes do século XIX, Augusto Comte (1798-1857). Para este pensador, não cabia na concepção de ciência um lugar para a ciência psicológica entre as ciências biológicas e as ciências sociais, pois aquilo que se apresenta como o objeto próprio para a Psicologia, a psique, “mente”, ou subjetividade, não pode ser observado. Esta dificuldade em delimitar um lugar próprio entre duas ciências vai ser um dos grandes obstáculos para a Psicologia, como poderá ser observado no problema enfrentado por Wundt ao tentar delimitar este lugar. Após muita controvérsia, chega-se mesmo a ser admitido que um recurso às ciências biológicas e sociais vai ser de fundamental importância para uma consideração adequada do fenômeno psíquico.

É possível perceber, com Figueiredo (2006), que para o aparecimento da ciência psicológica são necessários, além da crença de que a ciência e seus métodos são o meio mais adequado de elaboração do conhecimento, a experiência de uma “subjetividade privatizada” e a experiência de uma crise desta subjetividade. Alguns fatores são importantes para essas experiências, como a perda das referências tradicionais e a crença na liberdade, a difusão da leitura silenciosa, o movimento protestante enfatizando a liberdade e a necessidade de discipliná-la, o desenvolvimento do comércio e da navegação que permitiram o contato com novos e diferentes modos de vida, a valorização do indivíduo. Além disso, a evidência do sujeito cartesiano como fundamental para a elaboração de um conhecimento claro e distinto, a

experiência da ilusão de liberdade, a qual põe em questão a necessidade de um regime disciplinar, a tentativa de controlar as ações humanas, o que abre o caminho para a elaboração de projetos que possam prever e controlar cientificamente os comportamentos dos indivíduos. Contudo, são diversos os motivos que colocam em evidência a subjetividade como um problema para uma ciência psicológica ainda por desenvolver. Segundo Figueiredo (2006), a noção de subjetividade privatizada é recente na história da humanidade, podendo ser datada da passagem do Renascimento para a Idade Moderna, com a constituição do sujeito moderno. E a crise desta noção remonta às últimas décadas do século XIX.

Mas o que é uma “subjetividade privatizada”? Uma possível resposta a esta questão é considerar a união do conceito de subjetividade, evidenciado a partir do *cogito* cartesiano, com os conceitos de sujeito e indivíduo que emergiram das transformações ocorridas na transição da Idade Média para a Idade Moderna. Uma diversidade de problemas advém desta união. Um deles se refere ao fato de que Descartes, ao demonstrar a realidade do *ego* na afirmação “eu sou, eu existo” e determinar sua natureza pensante, não se refere explicitamente à existência de uma subjetividade individual, mas sim demarca a característica que distingue a realidade humana dos outros seres vivos. Embora possamos considerar que a afirmação do *ego* pensante seja a determinação da existência do indivíduo. Uma série de fatores permite afirmar que o pensamento dos seres humanos difere de acordo com as características individuais, uma vez que seu desenvolvimento se dá a partir de experiências particulares de cada indivíduo, o que torna viável a utilização da noção de “subjetividade privatizada”.

Porém, as dificuldades não se encerram por aí. A partir do momento que a ciência, com seu método, debruça-se sobre essa noção de “subjetividade privatizada”, o que ela pretende determinar são suas características gerais. Portanto, abandona-se o que caracteriza aquilo que é privado, resultado das experiências individuais, a fim de alcançar um nível de generalização determinante de um saber científico. Este talvez seja um dos problemas que encontra a ciência psicológica: como considerar as experiências individuais e ao mesmo tempo alcançar um nível de generalização que tenda à universalidade de casos?

Apesar destes problemas, autores, como Bock (2007), afirmam que o momento em que a Psicologia surge reivindicando um lugar para si entre as outras ciências é o mesmo que coloca o homem como sujeito. Tal momento possui algumas características, como grandes transformações econômicas, políticas e sociais, resultantes das modificações ocorridas nos modos de produção no período de transição do feudalismo para o capitalismo. Esta afirmação

do homem como sujeito implica no desenvolvimento da noção da “subjetividade privatizada”, uma vez que está implícita a idéia de que se é livre para pensar e ser dos modos mais variados possíveis.

Mas a experiência de “subjetividade privatizada” que se vê desenvolver no período moderno não parece ocorrer de modo constante na sociedade. Pelo contrário, foi se desenvolvendo em ziguezague, a partir de algumas condições que tornaram possíveis tais experiências, e de modo distinto em vários pontos do globo, podendo-se mesmo afirmar, com alguns antropólogos, que muitas sociedades só a desenvolveram tardiamente com o contato com a cultura do ocidente.

Como foi possível perceber, a noção de “subjetividade privatizada” aparece inicialmente em um período de crise da sociedade tradicional, no qual antigos valores e crenças são questionados para tomar lugar a afirmação do homem como sujeito de suas ações através da utilização da razão. Com a crise dos valores tradicionais, os indivíduos se vêem como responsáveis, sujeitos, de suas próprias ações, passando a depender cada vez menos de determinações de ordem que se supõe superior, como Deus ou outra autoridade qualquer, dependendo cada vez mais de suas escolhas individuais. O aparecimento da Psicologia como ciência, capaz de elaborar um saber sobre esta subjetividade, dá-se a partir do momento que a subjetividade entra em crise, devido à contradição entre a crença na liberdade e a sensação de que ela, na realidade, não existe.

A experiência de “subjetividade privatizada” pode ser evidenciada quando se tem a noção de que muitas das experiências humanas são íntimas, das quais nenhuma outra pessoa pode ter acesso. Além disso, pode ser verificada pelo valor que geralmente se atribui à possibilidade de manter a privacidade sobre aquilo que se pensa e sente, a qual está fortemente relacionada ao desejo de liberdade para decidir sobre o próprio destino.

Também, como expressão desta “subjetividade privatizada”, da individualidade, são as experiências de solidão e a sensação de que aquilo que se vivencia nunca foi vivido por mais ninguém, “de que a nossa vida é única, de que o que sentimos e pensamos é totalmente original e quase incomunicável” (FIGUEIREDO, 2006, p. 19). Segundo antropólogos e historiadores, tais emoções e sentimentos privados não são características de todas as sociedades, pelo contrário, eles só se desenvolvem, aprofundam e são difundidos em sociedades que passaram por uma crise profunda que acentuaram os sentimentos de que todas

as ações e decisões dependem unicamente de cada indivíduo. Tal crise parece ter sido vivenciada no fim da Idade Média e início da Idade Moderna por uma grande parcela da sociedade ocidental.

Para ilustrar este fato, toma-se aqui um longo trecho do trabalho de Figueiredo (2006, p. 20):

Quando há uma desagregação das velhas tradições e uma proliferação de novas alternativas, cada homem se vê obrigado a recorrer com maior constância a seu ‘foro íntimo’ – aos seus sentimentos (que nem sempre condizem com o sentimento geral), os seus critérios do que é certo e do que é errado (e na sociedade em crise há vários critérios disponíveis, mas incompatíveis). A perda de referências coletivas, como a religião, a ‘raça’, o ‘povo’, a família, ou uma lei confiável obriga o homem a construir referências internas. Surge um espaço para a experiência da subjetividade privatizada: quem sou eu, como sinto, o que desejo, o que considero justo e adequado? Nessa situação, o homem descobre que é capaz de tomar suas próprias decisões e que é responsável por elas.

Portanto, com a crise das tradições que toma grande impulso com o Renascimento, quando ao homem e sua razão são atribuídas uma grande importância, já que se fazia necessário para o empreendimento das aventuras que começavam a ser exigidas pelo desenvolvimento do comércio e das navegações, surgem condições para a afirmação do sujeito e a possibilidade de emergir a idéia de individualidade. Com isso, “as experiências da “subjetividade privatizada” foram se tornando cada vez mais determinantes da consciência que os homens têm da sua própria existência” (FIGUEIREDO, 2006, p. 22). Estas são características fundamentais da idade moderna.

Como foi dito, a experiência dos sentimentos de autonomia e individualidade não são naturais, mas sim resultado de diversas transformações por que tem passado o homem em sua história, principalmente, no período moderno. Tais transformações ocorreram devido às mudanças nas condições materiais que provocaram modificações profundas na sociedade e nas idéias. Assim, a experiência da “subjetividade privatizada” é bem recente na história da humanidade. É possível mesmo remontá-la, como vimos, à perda das referências que foi fruto e resultado do desenvolvimento do período Renascentista, o que resultou na condição de desamparo no homem do início da modernidade.

Segundo Norbert Elias (1994), em sua obra *A Sociedade dos Indivíduos*, a noção de indivíduo ou como está sendo denominada aqui, a “subjetividade privatizada”, tal como se compreende hoje, é fruto de um longo processo por que passou a sociedade. Assim, ele

apresenta, através da análise do conceito de indivíduo, como este se referia com os escolásticos a um aspecto específico, chegando através de um nível de abrangência cada vez maior a denominar a particularidade dos sujeitos humanos. Para Elias (1994, p. 134):

isso aconteceu, claramente, durante a elevação do desenvolvimento social a um nível em que as pessoas, talvez em grupos específicos, a princípio, sentiram uma necessidade mais intensa de se comunicar umas com as outras a respeito de sua singularidade – e, em termos mais gerais, a respeito da singularidade de cada pessoa, da qualidade especial de sua existência, comparada à de todas as demais. A época a que chamamos Renascimento foi um período em que, nos países mais desenvolvidos da Europa, as pessoas puderam, mais do que antes, ascender de suas comunidades tradicionais a posições sociais relativamente elevadas.

Deste modo, o período conhecido como Renascimento foi prenhe de conseqüências que possibilitaram o desenvolvimento da noção de indivíduo, característica fundamental do sujeito moderno, pois posteriormente ao desembaraçar dos liames da tradição, que ligava cada membro da sociedade fortemente numa comunidade, passou a predominar uma desconfiança profunda a todos os valores antigos perpetuados apenas devido à força do hábito. O que levou ao reaparecimento de uma antiga escola conhecida como ceticismo, cujo maior expoente moderno foi Michel de Montaigne. Para tal escola, não há qualquer afirmação a qual não se possa lançar outra que a contradiga. Foi nesse clima de dúvida e desconfiança que a noção de “subjetividade privatizada” atingiu uma forte expressão através da colocação do sujeito racional como capaz de elaborar representações adequadas da realidade, quando a fim de reatar a sensação de segurança, tão bem exemplificada pela flutuação das significações da realidade com a postura cética, Descartes, através de seu *cogito ergo sum*, lança o princípio que parecia tornar possível a elaboração de um conhecimento seguro e verdadeiro da realidade. Como se pode evidenciar nestas palavras de Figueiredo (2006, p. 29):

Descartes pretende estabelecer as condições de possibilidade para que obtenhamos um conhecimento seguro da verdade. Ele se alinha entre aqueles que quiseram superar a grande dispersão do Renascimento e, o que talvez é o mais importante, superar o ceticismo.

A falta de valores e sentido nos quais se apegar, fruto das transformações ocorridas na passagem do modo de produção feudal ao modo de produção capitalista, parece poder ser

superada a partir de uma consciência cujo fundamento é a capacidade de pensar, de fazer uso da razão. É a partir desta capacidade de pensar que se devem re-estabelecer o sentido e as razões da existência, perdidas com a crise dos valores tradicionais. Destituem-se, assim, de modo ainda sutil, pois a idéia de Deus ainda é fundamental para Descartes⁹, as razões supra-sensíveis apoiadas na autoridade da tradição. Agora começa a abrir-se um horizonte no qual o homem se torna capaz de elaborar as razões para seu existir. Mas ainda é muito cedo para efetivar tal possibilidade.

Contudo, este fato ocorre na dimensão do saber, que representa uma revolução no paradigma do conhecimento, invertendo a posição da verdade, a qual residia anteriormente no objeto a partir de um ser supra-sensível, passando, após essa transformação, a ser definida pelo pensamento¹⁰, pelo sujeito, também denominado consciência ou *eu*, trazido à tona pela dúvida cartesiana. A partir deste momento, a verdade do mundo é resultado da representação que o sujeito faz da realidade. Desde então, o homem se vê com a capacidade de adentrar nos mistérios da natureza e capaz de descobrir as leis que regem seu funcionamento, bastando simplesmente disciplinar seu “espírito” para evitar qualquer conhecimento que não seja claro e distinto. Assim, com Descartes, o “homem moderno não busca a verdade num além, em algo transcendente; a verdade significa agora adquirir uma representação correta do mundo” (FIGUEIREDO, 2006, p. 31).

Sob a influência de Descartes, Locke e, principalmente, Newton, o período conhecido como século das “Luzes” torna-se o palco no qual a crença na capacidade racional humana é proclamada em todos os sentidos como a arma mais eficaz para retirar o homem da ignorância e incluí-lo no projeto de civilização pretendido para a sociedade. Mas a confiança em um sujeito soberano e livre, capaz de controlar todas as forças contrárias à elaboração de um conhecimento claro e distinto, a partir de um método disciplinado, não permanece, surgindo no século XVIII, com o Iluminismo, as primeiras críticas a esta confiança. Além do mais, como sugere Brehier, com o Iluminismo começa uma procura por determinar cientificamente a subjetividade e a reflexão filosófica. Nesse momento, evidencia-se, de forma mais clara, o

⁹ Para Descartes, o *ego*, o sujeito, ainda não seria, simplesmente, o criador de todas as representações da realidade, mas era capaz, através do exercício de seu pensamento disciplinado, apreender a ordem da natureza estabelecida por Deus. Com ele, não é o homem que cria as leis da natureza, mas as apreende por meio de sua razão, o que será modificado a partir das contribuições kantianas.

¹⁰ É preciso distinguir, no entanto, que com os antigos também é com o pensamento, a razão, o *logos* que alça-se até os inteligíveis, os quais constitui a idéia, a essência, a *ousia* do objeto, mas aqui, pelo contrário, não é através de procedimentos manipulados pelo sujeito e sim pela dialética que possibilita rememorar a essência da qual a razão fez parte antes de ser encarnada em um corpo.

começo de uma crise da “subjetividade privatizada”, pois esta, tão bem exemplificada no *cogito* cartesiano, ao isolar¹¹ o pensamento em si mesmo, tornando-o até mesmo independente de toda experiência externa¹², parece exigir algumas explicações sobre aquilo que circunscreve sua privatização.

Se o sujeito é uno, indivisível e livre de todos os condicionamentos externos, ou seja, privado, como pretende o *eu* cartesiano, como se dá a relação desta subjetividade assim isolada, privatizada, com o mundo do qual pretende elaborar o conhecimento? Se existe uma dicotomia entre sujeito e objeto, como se dá o conhecer? Ou ainda esta mais fundamental: como se dá o desenvolvimento da subjetividade da infância até a fase adulta?¹³ Tais questões problematizam as concepções existentes sobre o modo de como ocorre a produção do conhecimento, provocando um abalo nas estruturas do *ego* privatizado e, ao mesmo tempo, abrindo novos horizontes para se compreender a relação entre sujeito cognoscente e realidade a ser conhecida, entre *cogito* e *cogitatum*, entre sujeito e objeto.

Um dos contributos à crítica da onipotência do “eu”, compreendido como um pensamento já dotado de todo conteúdo ideativo, foi feito pelo filósofo David Hume. Este parece desenvolver uma concepção lançada anteriormente por Locke de que não existem idéias inatas no pensamento. Ou seja, as idéias com as quais é possível afirmar a existência da atividade no pensamento não são postas como um dado que se basta. Resta sempre a questão: como estas idéias vieram a fazer parte daquilo que se pode chamar conteúdo do pensamento, com o qual é possível afirmar o penso? Tal questão sugere que a existência do pensamento pressupõe que as idéias com as quais realizo tal atividade surgem de algum modo. Talvez tenham sido apreendidas em algum momento na relação da consciência com o mundo a partir de uma percepção que provocou determinada sensação, ou seja, a partir de uma impressão sensível.

Sabe-se que este é um problema de grandes dimensões, uma vez que constitui uma das questões que a filosofia vem debatendo durante muitos séculos, o da relação entre o sensível e

¹¹ Esta atitude de isolamento pareceu uma exigência para se elaborar um conhecimento que pudesse ser claro e distinto, ao contrário daquele advindo dos sentidos, que são enganosos.

¹² Como podemos ver nestas palavras de Lyotard, em *A Fenomenologia*, “o sujeito cartesiano, obtido pelas operações da dúvida e do *cogito*, é um sujeito concreto, vivido, não um quadro abstracto. Mas este sujeito é, simultaneamente, um absoluto, tal é o sentido das duas primeiras meditações: basta-se a si mesmo, de nada necessita para fundar o seu ser” (p. 23).

¹³ Esta vai ser, segundo Norbert Elias, a questão lançada por Hume, mas cuja resposta ainda não estava no âmbito de suas possibilidades uma vez que em seu tempo não se tinha claramente definido o conceito de desenvolvimento.

o inteligível. Por isso, não pretendemos uma resolução de tal dificuldade, apenas procuramos apontar que o sujeito pressuposto no *cogito* cartesiano começa a passar por alguns obstáculos, pois já não é tão senhor de seu pensamento e nem está assim tão fechado em si mesmo e isolado do mundo como pretendia Descartes. De algum modo, uma parte das idéias pensadas vem a ser parte constitutiva do pensamento.

Como é possível perceber:

Hume, um dos grandes filósofos da época, chega a negar que o ‘eu’ seja algo estável e substancial que permaneça idêntico a si mesmo ao longo da diversidade de suas experiências: ele seria muito mais o *efeito* de suas experiências do que o *senhor* de suas experiências; somos, para Hume, algo que se forma e se transforma nos embates da experiência e já não podemos nos conceber como base e sustentação dos conhecimentos e de nós mesmos. Nessa medida, o conhecimento entendido como domínio dos objetos por um sujeito soberano não pode mais se sustentar (FIGUEIREDO, 2006, p. 33).

Portanto, o *ego*, a “subjetividade privatizada”, não é tão isolada e privada como pareceu crer a afirmação de Descartes ao procurar um fundamento que pusesse termo ao ceticismo predominante em um período no qual o homem pôs em questão todos os valores tradicionais que o guiou durante o período da Idade Média. É possível afirmar com Figueiredo (2006) que esta crítica à “subjetividade privatizada”, que se põe como um questionamento à onipotência e isolamento do *cogito* cartesiano, constitui um dos momentos iniciais da crise da subjetividade, abrindo horizontes importantes para compreendê-la a partir de novas perspectivas.

No fim do século XVIII, outro filósofo contribuiu para estabelecer limites à onipotência da capacidade de conhecer do sujeito, foi Emanuel Kant. Para ele, o homem, em sua sede de representar o mundo em sua essência, não faz mais que caracterizá-lo assim como lhe aparece, devido à sua capacidade de entendimento não poder ir além da aparência. Em linguagem kantiana, isto quer dizer que, através da faculdade do entendimento, o homem produz simplesmente a representação do fenômeno que lhe aparece, uma vez que utilizando os princípios da razão, que estão *a priori* no entendimento, não pode alcançar a *coisa em si*. Durante toda história da filosofia até Kant, o Ser, a essência, a *coisa em si*, foi o objeto pretendido por todos os filósofos, pois era considerada aquilo que está por trás de todos os fenômenos, constituindo a sua verdade absoluta. Assim, a partir da revolução kantiana, para se produzir conhecimento, deve-se abandonar a pretensão de atingir a essência, coisa em si,

restringindo-se àquilo que aparece ao sujeito, os fenômenos, uma vez que aquilo que independe do sujeito, a coisa em si, não pode ser conhecida.

Com isso, coloca-se então o problema de como se dá a produção do conhecimento a partir da relação da consciência com o mundo fenomênico, coisa que Kant não vai se aprofundar, mas vai abrir o caminho, uma vez que trás à tona a questão fundamental da relação da consciência com o mundo. O saber não se funda mais na pretensão de se atingir a coisa em si por trás do fenômeno, uma vez que tal tarefa parece impossível à consciência, mas sim na possibilidade de se chegar à própria essência da relação consciência representante com o fenômeno que lhe aparece. Uma possível solução a este problema será lançada pela fenomenologia¹⁴.

Kant lança, portanto, duas noções fundamentais para se pensar a “subjetividade privatizada”. Em primeiro lugar, ele coloca em questão a pretensão do sujeito, da consciência, em alcançar a essência que se acredita estar atrás do fenômeno, o que se pensou ser o elemento que garantiria a possibilidade de elaborar o conhecimento verdadeiro. Apesar disso, e aí vem o segundo ponto, coloca radicalmente a capacidade de elaboração do conhecimento, compreendida como representação do fenômeno, em termos estritamente subjetivos, evidencia a existência de uma subjetividade transcendental que corresponde à razão pura. Deste modo, o que se pode conhecer repousa inteiramente na subjetividade humana, não aquela de cada indivíduo, mas sim a transcendental e universal do Homem. Com isso:

embora essa subjetividade universal seja mantida e valorizada como ‘condição de possibilidade’ de todas as experiências, as outras, as subjetividades empíricas e particulares de cada um de nós, devem aprender a viver em um mundo de incertezas e hipóteses nunca plenamente confirmadas, procurando, sempre com muita dificuldade, exercer controle racional sobre seus impulsos, seus desejos, suas propensões (FIGUEIREDO, 2006, p. 34).

Verifica-se então com estes dois filósofos do período iluminista, Hume e Kant, de forma mais clara a existência da subjetividade. Com o primeiro, esta se constitui a partir das

¹⁴ Ainda que, ou justamente por isso, a Fenomenologia pretenda preparar os fundamentos do conhecimento a partir da relação entre a consciência e o “mundo vivido”, ou seja, “estudar a significação das vivências da consciência” (ZILLES, U., 1996, p. 18), procurando estabelecer de forma rigorosa como se dá a relação entre a percepção, a sensação e produção de significados pela consciência a fim de compor a unidade com o mundo no qual está imbricado. Ela constitui como método uma ferramenta fundamental que pode auxiliar enormemente a tarefa do psicólogo em seu árduo trabalho de tentar elaborar um saber rigoroso sobre a subjetividade.

experiências; no segundo, é a condição para a elaboração de todo e qualquer conhecimento. Além disso, torna-se mais evidente o início de uma crise da “subjetividade privatizada”, tida como um todo fechado em si, independente e senhora do mundo, capaz de alcançar, através da razão, as leis que constituem a essência dos fenômenos da natureza. A partir deles, está lançada outra tarefa para a filosofia: descobrir como a consciência é constituída e elabora o conhecimento na relação que estabelece com os fenômenos. Portanto, fica patente, através das contribuições destes dois pensadores, que a consciência não é já formada e parte para conhecer, mas que ela se forma ao conhecer justamente na relação que estabelece com o fenômeno. Além do mais, ela é o limite para a capacidade de conhecer.

Um fato que não pode deixar de ser considerado, desde as formulações de Descartes até as de Hume e Kant, é que a preocupação destes filósofos se refere principalmente à capacidade do homem conhecer a natureza, o mundo que o circunda. O que parece sugerir que suas contribuições sejam exclusivas para a Epistemologia, pondo de lado a subjetividade de um modo geral. É ponto central desta exposição, crer que quando Descartes põe em evidência o pensamento, não quer dizer que todos o utilizam do mesmo modo, com a mesma rigorosidade a fim de elaborar um conhecimento claro e distinto da natureza, mas sim que a “subjetividade privatizada” existe, como pode ser evidenciado pelo questionamento da realidade das coisas. Além disso, com o questionamento de Hume verifica-se que tal subjetividade se constitui a partir das experiências.

Já com Kant, enfatiza-se mais ainda a existência da subjetividade, pois existem alguns princípios que são *a priori* do entendimento, ou seja, o homem possui uma subjetividade transcendental e universal que não é produto das experiências, mas que só tem utilidade na relação com elas. Com este filósofo inicia-se também uma busca para compreender o modo como o conhecimento é elaborado a partir das experiências, sem remeter a uma essência que estaria por trás dos fenômenos, nem com a utilização de um método indutivo, o que permite considerar o modo como o homem, em geral, com sua subjetividade, relaciona-se com o mundo e constrói para si uma representação nesta relação.

Portanto, apesar dos trabalhos destes pensadores parecerem se referir a uma atitude particular de conhecer, realizada por alguns homens de ciência, suas contribuições trazem alguns elementos para compreender tanto o homem em geral e como este se constitui, quanto a maneira que este homem elabora um conhecimento sobre o mundo em sua simples relação com a vida. Como será possível perceber, as contribuições destes grandes filósofos vão

proporcionar uma maneira diferente de tratar a relação do homem com o mundo, pois enfatizam o desenvolvimento da capacidade criadora, criativa e inventiva do homem na sua ilimitada faculdade de representar sua existência fazendo para si um “mundo”.

Além das críticas à onipotência do “eu”, elaboradas pelos filósofos Hume e Kant, iniciando a crise da “subjetividade privatizada”, surge no final do século XVIII um movimento que vai mais além da crítica do “eu” e do Método, e coloca em cheque a razão universal. Tal movimento é o romantismo. Este movimento nasce justamente como uma crítica à vertente racionalista do Iluminismo que tomara para si a idéia cartesiana do homem essencialmente racional, e afirma, ao contrário, que o homem é um ser movido pela paixão e sensibilidade. Para os partidários deste movimento, os impulsos e forças da natureza são superiores à consciência, considerada a instância da razão humana. A partir de então:

aquilo que na fundação da modernidade deve ser excluído do “eu” ou mantido sob o férreo controle do Método parece agora invadi-lo. A razão é destronada, o Método feito em pedaços e o “eu” racional e metódico é deslocado do centro da subjetividade e tomado agora como uma superfície mais ou menos ilusória que encobre algo profundo e obscuro (FIGUEIREDO, 2006, p. 35).

O que se evidencia com a afirmação das paixões humanas pelo Romantismo é que a crise do sujeito moderno toma um grande impulso, e o “eu” racional, tão imponente desde o início da modernidade, perde seu lugar privilegiado de soberano e senhor, capaz de manter, a partir de um método disciplinado, os sentimentos humanos em um lugar que não impedisse a elaboração de um conhecimento adequado da realidade. É devido às considerações deste movimento que o homem se dá conta de que possui níveis mais profundos além da superfície racional que prevalecia, ocorrendo, paradoxalmente, uma maior valorização da intimidade e da individualidade. É também deste movimento que parece derivar o parentesco do homem com os outros seres vivos, cujas formulações mais claras se darão com o evolucionismo.

Assim, no século XVIII, período em que começa surgir as primeiras críticas que resultarão na crise da “subjetividade privatizada”, a noção de indivíduo vai sendo delineada mais claramente tanto com o Liberalismo, que resultará na Revolução Francesa, quanto com o Romantismo. Na visão liberal, todos são iguais por natureza, devendo essa igualdade ser garantida por direito, com a condição de que se estabeleça a solidariedade entre os homens a fim de que a liberdade não resulte em total desorganização, pois se todos têm igualmente a

liberdade para lutar por seus interesses é possível que resulte em caos a relação entre as pessoas. Para que essa consequência trágica não seja concretizada, é preciso acreditar que a igualdade entre os homens faça brotar a fraternidade entre eles. Fato que não vai ser verificado, pois a liberdade e igualdade pregadas pelo liberalismo vão produzir mais o isolamento dos homens ao invés de uma vida harmônica em comunidade, exigindo assim um poder maior que os indivíduos, exercido microfisicamente em cada um deles, garantindo a tão ansiada harmonia. Já com o Romantismo, a liberdade vai possibilitar a alternativa de poder ser livre na diferença. É a liberdade para ser diferente, embora seja possível perceber neste movimento o desejo em voltar à forma de organização tradicional vivida no período da Idade Média, na qual se tinha uma segurança maior sobre o destino da vida.

Contudo, percebemos que através da noção de liberdade surge no liberalismo a idéia de que todos são iguais, mas os interesses próprios parecem limitar o exercício de tal liberdade, pois pôde-se evidenciar na história que apenas alguns poucos – a classe burguesa emergente e os resquícios da nobreza decadente, donos das terras e dos meios de produção – puderam realmente usufruir desta liberdade. A grande maioria se viu livre somente para vender a sua força de trabalho. É esta situação que resultará no século XIX em diversos conflitos entre trabalhadores e burgueses, mediados e remediados pelo Estado burguês.

Para o romantismo, a liberdade ressalta a possibilidade da diferença, embora predomine um desejo de retornar as antigas relações tradicionais, uma vez que o homem romântico não suporta a situação de desamparo no qual se vê mergulhado depois que se libertou das amarras que o prendiam ao modo de vida tradicional. Assim, a noção de liberdade que passa a predominar no horizonte do homem moderno resulta em alguns problemas que merecem atenção especial para serem solucionados. A partir desse momento, a tão ansiada liberdade que permitiu o aparecimento da “subjetividade privatizada” provocou uma crise desta mesma subjetividade. Com isso:

é na busca de reduzir os ‘inconvenientes’ da liberdade das diferenças singulares, etc. que se foi instalando e sendo aceito entre os ocidentais e modernos um verdadeiro sistema de docilização, de domesticação dos indivíduos [...]. Esse sistema que envolve a elaboração e aplicação de técnicas “científicas” de controle social e individual será chamado de Regime Disciplinar (FIGUEIREDO, 2006, p. 46).

Portanto, com o intuito de dar uma resposta aos problemas surgidos com o predomínio da liberdade no horizonte dos homens modernos, surgem sob a intenção do disciplinamento e do controle, disciplinas que se propõem a organizar a vida destes homens, sem precisar recorrer a leis advindas de autoridades transcendentais, como Deus, mas admitindo somente leis adquiridas através de procedimentos definidos à luz da razão, em bases “científicas”. Os órgãos que encarnam a tarefa de realizar tal disciplinamento são a família, a escola, a fábrica, a prisão, os hospitais, os órgãos administrativos do Estado, os meios de comunicação em massa, etc, muitos deles adquirem as definições atuais no século XIX. Embora o predomínio destas disciplinas impostas ao corpo e espírito humanos atue justamente limitando o campo de vigência da liberdade, colocando em questão a existência de uma “subjetividade privatizada”, garantia da individualidade, singularidade e da diferença, paradoxalmente, são afirmadas dissimuladamente como instância que permitem a existência e exercício da liberdade, pois oferecem as condições para se desenvolver a individualidade sem que sejam destruídas as bases da sociedade. Tal Regime Disciplinar, apontado por Figueiredo obteve uma maior ênfase, principalmente, com as contribuições do pensador francês Michel Foucault.

Do exposto até aqui, é possível perceber a ocorrência, após a crise da “verdade” absoluta, propagada pela autoridade da tradição religiosa, de uma mudança do fundamento desta verdade, com o aflorar da liberdade fruto do questionamento e também resultado dele. Tal mudança se revela ao acompanhar o itinerário da liberdade que possibilitou a ascensão do sujeito com conseqüente desenvolvimento da noção de individualidade e emergência da noção de “subjetividade privatizada”. Mas é também devido às conseqüências da afirmação dessa liberdade que esta subjetividade entra em crise, uma vez que sendo livres e iguais no direito à liberdade, as pessoas são diferentes ao exercê-la, procurando individualmente garantir seus interesses particulares. São livres e iguais para exercerem diferentemente sua liberdade. Além do mais, é resultado desta liberdade a falta de identificação cada vez maior dos indivíduos com a sua comunidade, provocando diferentemente em cada um a sensação de desamparo, pois não conseguem perceber seu lugar entre os outros nem para quê foram lançados no mundo. Ou seja, perderam totalmente o sentido de sua existência, uma vez que não reconhece sua importância na sociedade, acentuando a falta de motivo para sua própria vida. Deste modo, para permitir que a liberdade não produza um caos na relação entre os homens, bem como, para organizar e possibilitar o mínimo de segurança para os indivíduos em sociedade, começa a atuar em vários âmbitos da sociedade o Regime Disciplinar. Tal regime, ao possibilitar a sensação de segurança e a disciplina da liberdade, direciona a força humana para

o desenvolvimento de várias atividades essenciais na sociedade, mas produzirá também a sensação de que a liberdade, na realidade, não existe, podendo ser experienciada apenas em alguns poucos momentos da vida. Tal sensação de liberdade aprisionada ocasiona um sofrimento ainda maior nas pessoas que se vêem instigadas a agir livremente, mas são impedidas por vários mecanismos sociais.

Portanto, a liberdade permitiu o desenvolvimento da noção de uma “subjetividade privatizada”, pois favoreceu o surgimento de sujeitos individuais capazes de escolherem sobre os caminhos que percorreriam no interior da sociedade, além de criar diversas condições para o desenvolvimento de uma interioridade individual, como o surgimento de idéias particulares a partir da difusão da leitura, bem como, a dependência cada vez maior de uma capacitação individual para o exercício profissional. Com a liberdade, passa a não existir tão intensamente uma rígida limitação da mobilidade social como se podia presenciar no interior da comunidade da Idade Média, na qual os indivíduos ocupavam lugares determinados no interior da sociedade não podendo se deslocarem numa pretensão de ascensão social. Se um indivíduo nasce camponês, vive e morre nesta condição tendo que aceitar, indissoluvelmente, os condicionamentos impostos a esta classe. Se nascesse nas classes mais altas da nobreza, apenas uma tragédia muito grande o faria descer de sua classe.

Mas, como vimos, a afirmação desta liberdade também produziu a crise da “subjetividade privatizada”, já que todos se viam igualmente capazes de lutar pelos seus interesses individuais, o que torna possível o surgimento do caos na vida social. Além disso, a sensação de liberdade dos sujeitos também provocou, pela redução dos laços de segurança que proporcionava os valores tradicionais, o sentimento de desamparo.

Deste modo, foi para reduzir os problemas resultantes da aparente possibilidade do exercício ilimitado da liberdade que os representantes do poder social começaram a implantar, em vários âmbitos da vida humana, o controle e o disciplinamento dos indivíduos. Para exercer tal controle, incentivaram intensamente o desenvolvimento de técnicas científicas capazes de oferecer subsídios para o exercício de tal tarefa. Começa pelo aprofundamento da lógica, principal instrumento para disciplinar o pensamento, difundindo em seguida para todos os âmbitos da vida humana, enrijecendo de forma avassaladora a capacidade criativa do homem. Percebe-se então nas palavras a seguir que:

quando os homens passam pelas experiências de uma subjetividade privatizada e ao mesmo tempo percebem que não são tão livres e singulares quanto imaginavam, ficam perplexos. Põe-se a pensar acerca das causas e do significado de tudo que fazem, sentem e pensam sobre eles mesmos. Os tempos estão ficando maduros para uma psicologia científica (FIGUEIREDO, 2006, p. 49).

Além disso, sem desconsiderar o movimento próprio do conhecimento, quando a sociedade, através da figura do Estado, percebe que é preciso intervir no comportamento individual controlando e padronizando os indivíduos a fim de manter a estabilidade da ordem social, “surge, desse modo, a demanda por uma psicologia aplicada principalmente nos campos da educação e do trabalho” (FIGUEIREDO, 2006, p. 49). Assim, o próprio regime de disciplinamento exige a elaboração de um conhecimento psicológico de modo a exercer mais eficientemente suas técnicas de controle.

Contudo, com as transformações ocorridas no saber no período do Iluminismo e para auxiliar os indivíduos desamparados em suas individualidades, bem como o Estado, em sua pretensão em controlar e disciplinar os indivíduos, surge a necessidade de se elaborar um conhecimento científico que permitisse compreender e explicar o funcionamento da subjetividade. Estava aberto então o horizonte para o surgimento de uma ciência dos fenômenos psíquicos, denominada Psicologia. Como se evidenciará a seguir, algumas idéias do início do século XIX exercerão profunda influência na definição do objeto e dos métodos desta nova ciência.

Neste momento em que começa uma definição de uma ciência psicológica, evidencia-se na literatura autores publicando diversas obras que tratam dos conflitos psicológicos. No tratamento destas questões, destacam-se nomes como Stendhal, Balzac, Dostoiévski, Flaubert, figuras que conseguiram tratar brilhantemente os conflitos por que podem passar os indivíduos.

1.2 Modelos que Influenciaram a Constituição da Psicologia como Ciência

A evidência de que existe consciência, ou seja, uma “subjetividade privatizada”, as transformações do saber no século XVIII provocadas pela física newtoniana, o surgimento de um novo modelo de civilização e, conseqüentemente, a necessidade de elaborar um conhecimento sobre tal subjetividade que possa auxiliar o Estado que se configura no controle

e disciplinamento impulsionam o aparecimento de uma nova ciência denominada Psicologia. Porém com o desenvolvimento de saberes diversos e até mesmo antagônicos sobre tal subjetividade é mais adequado falar sobre a existência de psicologias.

Esta ciência atrelada muito tempo à filosofia recebeu de Descartes alguns princípios dos quais até hoje não se desembaraçou, apesar das contribuições de Freud sobre a manifestação dos sintomas e, também, o desenvolvimento da psicossomática. Para estas últimas concepções, a interação entre o organismo e a subjetividade fica evidente nas manifestações físicas de conflitos subjetivos, nas quais explicações estritamente fisiológicas se mostram inadequadas. Um destes princípios cartesianos é o fato de pretender considerar a vida psíquica como fundamentalmente distinta do organismo, constituindo, juntamente com este, duas substâncias independentes.

A revolução que Descartes provoca na filosofia rejeita a concepção escolástica de que existe uma unidade substancial do composto humano. Ao contrário dos escolásticos, que admitiam que corpo e mente estão unidos em um único ser e agem como um todo, Descartes pensa-os como substâncias completas e distintas, independentes e sem relações entre si. Assim: “a alma, essencialmente distinta do corpo e dele independente; a alma, mais fácil de conhecer que a matéria, porque conhecida diretamente, ao passo que a matéria não é conhecida senão por intermédio das sensações” (FOULQUIÉ, 1969, p. 2).

Apesar dessa oposição entre a mente e o corpo, existe na concepção cartesiana uma comunicação entre estas duas substâncias. Para Descartes, são os “espíritos animais” que fazem a ligação entre a mente e o corpo. Este artifício não convence e sua posição vai ser rechaçada como uma coisa absurda pelos filósofos seguintes. Apesar disso, a distinção provocada pela análise cartesiana vai governar a divisão das ciências do homem, reservando à Biologia o estudo do corpo e à Psicologia o estudo da mente.

Mas o que pode ser percebido é que a pretensão de objetividade científica no estudo da subjetividade vai provocar uma reviravolta nesta divisão. A dificuldade em situar o lugar do fenômeno psíquico entre a subjetividade – mente – e o organismo – corpo – constituirá o problema no qual vai girar a definição de um objeto para a ciência psicológica. Mesmo que a alma possa ser conhecida de forma direta, a Psicologia, como uma ciência com pretensões de objetividade, vai tentar conhecê-la de modo indireto, a partir da análise que acaba por conduzir a uma dimensão orgânica. É o que vão fazer inicialmente os associacionistas, aos

quais se seguirão os psicofísicos, os psicofisiologistas e os comportamentalistas. Esta reviravolta vai ser fundamental no estabelecimento do lugar da Psicologia como ciência, pois vai permitir que ela defina seu objeto a partir dos fundamentos científicos – observação, experimentação e universalidade. Assim, é possível verificar, com Foulquié (1969, p. 16), que “se procurarmos ver claro na orientação da Psicologia nas proximidades do século XX, poderemos defini-la por seu caráter analítico-sintético e seu caráter fisiológico”.

Os associacionistas influenciados por Locke procuraram resolver o problema formulado por Descartes no início da modernidade: como se dá a relação entre a mente e o corpo? Para Descartes, estas eram duas instâncias distintas e separadas cuja relação se estabelecia através dos “espíritos materiais”. Mas na concepção cartesiana, apesar destes espíritos, as idéias constituintes da mente eram inatas, o que não satisfazia a necessidade dos filósofos seguintes quando buscaram compreender como se forma o pensamento. Então, novas propostas são formuladas em oposição ao inatismo cartesiano, muitas delas influenciadas pelas idéias de Locke.

Dos vários pensadores influenciados por Locke, destaca-se Condillac, considerado o precursor da Psicologia. Segundo Foulquié (1969), Condillac em suas obras filosóficas *Essai sur l'origine des connaissances humaines* e *Traité des sensations* tinha por objetivo “mostrar como, pelo simples jogo das sensações, se formam no homem as idéias mais abstratas”. Ou seja, que a origem do conhecimento, problema estritamente filosófico no período, ao contrário do inatismo cartesiano, estava associada ao poder de sentir ou experimentar impressões. Apesar desta oposição a Descartes, tanto Locke quanto Condillac assumiam a distinção cartesiana entre a vida psíquica e o mundo orgânico, enfatizando que aquela poderia ser atingida pela consciência ou reflexão.

A grande contribuição de Condillac foi o método sintético, cuja importância está no fato de considerar a vida psíquica uma síntese complexa de sensações simples. Justamente por compreender o pensamento como síntese de sensações que esta concepção vai sofrer uma forte crítica de Sartre. Apesar disso, a partir deste método, acreditou-se ser possível reconstruir, por meio de associações, a alma e suas faculdades, ou seja, a subjetividade. Para tanto, partiu-se da idéia de que o elemento da vida psíquica fosse a sensação, uma vez que é a partir dela que se entra em contato com o mundo externo. Assim, “todas as nossas operações mentais, todos os nossos estados de consciência não são mais que sensações, diversamente combinadas ou transformadas” (FOULQUIÉ, 1969, p. 4). Para se chegar à conclusão de que o

elemento da vida psíquica é a sensação, basta recorrer à análise, a qual pode demonstrar que até mesmo aqueles atos mentais que parecem mais independentes são simplesmente dados sensoriais combinados. Porém, a utilização desta analítica pressupõe a idéia de síntese, uma vez que é necessário que se perceba que as sensações se combinam na formação de estados de consciência mais complexos. Ou seja, para se fazer a análise é preciso pressupor que a complexidade é resultado da associação de elementos simples.

Portanto, partindo do método analítico-sintético, utilizado pelos associacionistas na explicação dos fenômenos psíquicos, acabou resultando na aproximação das duas instancias, mente e corpo, separadas por Descartes. Ao procurar a explicação da mente, acabou-se percebendo que os elementos que a constituem chegam até ela a partir das sensações cujo meio de recepção e retenção depende do corpo. Assim, o isolamento do pensamento, como pretendia Descartes, ao negar até mesmo a existência do corpo, não pôde perpetuar, uma vez que as idéias com as quais se afirmava a existência da atividade no pensamento só são possíveis a partir das sensações provocadas no corpo. A partir de então está aberto o caminho para se investigarem os fenômenos psíquicos analisando o que acontece no corpo quando este sente e percebe. Mas no tempo de Condillac e de outros associacionistas a fisiologia ainda não estava plenamente desenvolvida, situação que vai se alterar no século seguinte.

Impulsionado pelas transformações ocorridas no século XVIII, o século XIX foi palco de desenvolvimento e aparecimento de muitas idéias. No início deste século, foram realizadas muitas descobertas importantes sobre o funcionamento do sistema nervoso, como a diferença de estrutura e função entre os nervos raquianos sensoriais e motores, por Bell e Magendie; a localização na medula espinhal dos centros de reflexo, por Marshall Hall, possibilitando o aparecimento da noção de arco reflexo, em 1837; a mensuração, por Helmholtz, da velocidade do influxo nervoso; e, em 1861, a apresentação das observações de Broca sobre lesões encefálicas, dando os primeiros passos na via das localizações cerebrais.

Também neste período, Lamarck e Darwin lançaram suas teses transformistas esboçadas no século anterior de que entre os homens e os animais existia apenas uma diferença de grau, pois, “na perspectiva do transformismo, o homem é apenas um animal superior, a que um cérebro anormalmente, senão monstruosamente, desenvolvido permite operações mentais” (FOULQUIÉ, 1969, p. 15). Este ponto de vista vai favorecer a Psicologia, tanto pelo fato de que, levando em consideração o evolucionismo, é possível elaborar um conhecimento do homem a partir do estudo de animais, quanto pela idéia de que o

desenvolvimento das faculdades mentais se deve a uma necessidade funcional destes animais superiores.

Além disso, após a morte de Hegel, o fato de que os grandes sistemas metafísicos caem em descrédito com a ascensão cada vez maior da visão positiva da natureza contribuiu bastante para uma exigência cada vez maior de uma visão científica. Como aponta Mueller (1978, p. 267), “o sucesso das ciências positivas contribui para o descrédito da metafísica com revelar o arbitrário dos esquemas dialéticos forjados pela filosofia pós-kantiana da natureza”.

Outra testemunha dessa modificação, o comentário de Rovighi (2001), que, em sua *História da Filosofia Contemporânea*, aponta o Positivismo, do ponto de vista teórico¹⁵, como grande responsável pela decadência do questionamento filosófico como possibilidade de compreensão da vida. O positivismo “pode ser considerado uma reação aos grandes sistemas idealistas da primeira metade do século XIX” (ROVIGHI, 2001, p. 119), possuindo, com relação a estes, origem e evolução históricas distintas.

Os desdobramentos dos questionamentos filosóficos sobre a capacidade humana de conhecer alcançaram, no início do século XIX, com os trabalhos de Hegel e, principalmente, de Fichte e Schelling um patamar de especulação que caiu em um idealismo contraproducente com relação à elaboração de conhecimento útil para as necessidades de controle e ordenação que a sociedade do começo do século XIX pretendia. Juntamente a isto, a sociedade começando a ser organizada cada vez mais a partir de uma concepção moderna de Estado alcança, com a ciência natural e a tecnologia de que esta disponibiliza, um grande desenvolvimento, intensificado pela Revolução Industrial colocada a termo neste momento com o desenvolvimento da física e da química, o que possibilita um grau de modificação tal da natureza nunca antes alcançada na história da humanidade. O que resulta em um descrédito ainda maior sobre os sistemas metafísicos.

É uma época em que se desprezam as especulações racionais para levar em consideração principalmente os fatos e a experiência positiva. Assim, com o crescimento da visão positiva de mundo e conseqüente descrédito da metafísica, além das contribuições dos evolucionistas, está aberto o caminho para o surgimento de uma ciência do homem na qual predomine o modelo das ciências naturais. Um momento propício para a psicologia reivindicar para si um lugar entre as ciências, como a química e a biologia. É possível afirmar

¹⁵ O termo teórico aqui ainda tem o sentido que os antigos aplicavam a este conceito.

com Foucault (2006, p. 133) que “a psicologia do século XIX herdou da *Aufklärung* a preocupação de alinhar-se com as ciências da natureza e de encontrar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais”.

Podemos dizer que na preocupação em elaborar uma ciência psicológica positiva, seus empreendedores fizeram uso de diversos elementos das ciências naturais: visão evolucionista da vida, preocupação em estabelecer os aspectos orgânicos dos fenômenos psíquicos, a matematização do fato psíquico, a observação, experimentação, diminuição da complexidade em seus elementos simples e, por fim, a elaboração de leis universais que pretendem explicar o funcionamento de todos os fenômenos psíquicos. Segundo Mueller (1978, p. 262), “o nascimento da psicofísica na Alemanha assinala a passagem dessas preocupações para o plano da psicologia como ciência”. No entanto, a pretensão da psicologia era um grande desafio uma vez que procurava submeter à experimentação não a matéria ou a vida, mas o “espírito” do homem que inventou a ciência.

Tal emergência tem por impulso uma série de fatores tais como, a crença no poder da razão advindos do século anterior, a colocação do homem como limite para o conhecimento, a visão evolucionista da vida e o positivismo, que ganha corpo na primeira metade do século XIX. Como podemos perceber nas palavras de Mueller (1978, p. 267): “o evolucionismo agnóstico de Spencer, a sociologia de Augusto Comte, o transformismo darwiniano parecem vencer em todos os domínios da vida cultural, conquistada pela idéia do determinismo universal”.

Assim, observamos que foi o destino da psicologia, ao pretender instaurar-se como conhecimento positivo, apoiar-se em dois postulados filosóficos: “que a verdade do homem está exaurida em seu ser natural, e que o caminho de todo conhecimento científico deve passar pela determinação de relações quantitativas, pela construção de hipóteses e pela verificação experimental” (FOUCAULT, 2006, p. 133).

A psicologia do século XIX, com seu estilo de objetividade e seus métodos de análises tirados das ciências naturais, está fundamentada, segundo Foucault, em vários modelos. Tais modelos serão, como se perceberá, a base para a psicologia associacionista, para a criação dos laboratórios de psicologia e para o surgimento de novos horizontes de compreensão para a psicologia cuja ênfase recai nos elementos mais singulares da realidade humana.

Segundo Foucault, o modelo físico-químico que é a base das psicologias da associação e da análise elementar. A partir deste modelo, os fenômenos do espírito são estudados do mesmo modo que os fenômenos naturais. Assim, utilizando o princípio de universalização newtoniana, procura-se partir de fatos particulares à elaboração de leis gerais; ou utilizando os preceitos da análise cartesiana, procura-se reduzir a complexidade dos fenômenos psíquicos em seus elementos mais simples para, em seguida, reagrupá-los a partir da lei geral da associação, já que ela é universal na aplicação dos diversos tipos de fenômenos mentais. Tal modelo influencia aquela psicologia ainda muito ligada à filosofia que surge no século XVIII com Maine de Biran e Condillac.

Outro exemplo deste associacionismo é o de John Stuart Mill. Para ele, a consciência é formada pela associação de “idéias” elementares. Assim, o eu nada mais é que uma sucessão de estados de consciência, já o corpo é apenas a possibilidade de sensações. Segundo Mueller (1978, p. 268), Mill, “em seu *Sistema de Lógica*, reivindica para a psicologia o caráter de ciência independente, de observação e de experimentação, cujo objeto consiste em extrair as leis em função das quais os fenômenos do espírito se produzem uns aos outros”.

Mas Mill parece ser um intermediário entre a visão associacionista e a organicista que se seguiria, pois para ele a veracidade destas leis depende de condições orgânicas. Aliás, esta parece ser a visão de todos os associacionistas uma vez que ao tentarem reduzir a complexidade dos fenômenos psíquicos a seus elementos mais simples através da análise que realizavam, encontravam no final da cadeia de decomposição o elemento orgânico advindo das sensações, das quais através de sucessivas associações buscavam recompor o psíquico. Como se este estivesse definitivamente marcado nos órgãos sensoriais como impressões.

Outro modelo utilizado pela psicologia é o orgânico, aquele que considera o funcionamento do organismo. A partir dele, os psicólogos esforçam-se para definir a realidade humana por sua natureza orgânica. Assim, “o psiquismo, tal como o organismo, é caracterizado por sua espontaneidade, sua capacidade de adaptação e seus processos de regulações internas” (FOUCAULT, 2006, p. 136). É o caso de Fechner, em sua análise da estimulação e do efeito sensorial; e de Wundt, em sua análise da atividade específica dos nervos, ou seja, em todos os estudos psicofisiológicos que buscavam inserir a manifestação orgânica do aparelho psíquico. Ambos ressaltam que a atividade psíquica não funciona como um mecanismo, mas sim como um organismo.

Por fim, o modelo evolucionista, que tem por base as contribuições de Darwin, realizou uma considerável renovação nas ciências do homem na metade do século XIX, diminuindo a preponderância da física newtoniana, substituindo-a pelo evolucionismo que ainda hoje predomina no horizonte dos psicólogos. É o que ocorre, por exemplo, em Spencer, um dos pensadores que contribuíram para o desenvolvimento da psicologia como ciência. Em seu *Système de philosophie*, ele coloca a evolução do indivíduo entre um processo de diferenciação para o múltiplo e um movimento de organização hierárquica que visa a uma integração na unidade. Deste modo, verifica-se que ocorre, na gênese psicológica do indivíduo, um movimento que vai do “‘feeling indiferenciado’ até a unidade múltipla do conhecimento” (FOUCAULT, 2006, p. 137). Dois pesquisadores retomaram os temas spencianos, Jackson, para a neurologia e Ribot, para a psicologia patológica. Este último vai receber algumas críticas de Sartre, uma vez que tenta reduzir o psicológico às suas dimensões orgânicas.

1.3 As Correntes de Psicologia

Foi nesse universo de influências que apareceram os primeiros projetos de psicologia como ciência. Foram eles que determinaram a maneira de tratar o objeto específico dessa ciência, definindo assim as diversas correntes que surgiram. Cada uma procurando estabelecer a melhor maneira de tratar e conhecer a subjetividade. Uma destas maneiras pode ser evidenciada nesta passagem:

A Psicologia, quando durante a segunda parte do século XIX, se destacou da Metafísica e se constituiu como disciplina experimental ou positiva, veio a ser, assim, a ciência da vida psíquica ou vida interior. Sendo esta vida conhecida pela consciência e, não, pelos sentidos, definiu-se também a Psicologia como estudo dos fatos da consciência. Estes fatos são dados à percepção interna, ou introspecção, que atinge, imediatamente, os fatos psíquicos em si mesmos, enquanto a percepção exterior, na qual se baseiam as outras ciências, não atinge seu objeto senão por intermédio das impressões sensoriais que os mesmos produzem em nós. A introspecção é, pois, em que pese as suas insuficiências, reconhecidas pelos psicólogos, um modo de conhecimento privilegiado, e a Psicologia clássica é essencialmente uma psicologia introspectiva (FOULQUIÉ, 1969, p. 3).

Mas esta situação não vai durar muito tempo e o privilégio que alguns psicólogos atribuem a seu objeto vai ser um problema, pois, mesmo sendo facilmente apreendido pela

introspecção, não satisfaz o anseio de objetividade e universalidade pretendida pela ciência. A vida psíquica pode ser facilmente percebida, bastando, para isso, um olhar sobre si mesmo. Mas como comunicar o funcionamento desta vida a fim de que se construa um conhecimento universal sobre ele? Esta vai ser uma questão que resultará em novos rumos para a construção do saber psicológico, uma vez que vai reverter o modo de se conhecer a subjetividade.

É sob a influência destes modelos que vão surgir, no século XIX, diversas propostas de psicologia.

Após o descrédito da metafísica, ocasionado pela ascensão da visão positiva de mundo, seguida, com o associacionismo de John Stuart Mill que recai no elemento orgânico em sua análise reducionista, e com a influência exercida pelo evolucionismo dos trabalhos de Herbert Spencer, a psicologia emerge como ciência, inicialmente, como psicofísica e, em seguida, como psicofisiologia com a publicação de trabalhos e a criação de Laboratórios na Alemanha, na França e nos Estados Unidos.

É assim que surge, na Alemanha, a psicologia experimental, com a publicação de *Psicologia Científica*, de Johann Friedrich Herbart (1776-1841), o qual procura aplicar a matemática no estudo da vida psíquica, criando assim a psicofísica. Segundo aponta Mueller (1978, p. 270): “a psicofísica se atribuiu a tarefa de determinar a relação existente entre um fenômeno físico, considerado como excitação causal, e o fenômeno psíquico (a sensação) dele resultante, com a finalidade de chegar a leis”.

Outra grande contribuição para esta nova ciência adveio dos trabalhos do anatomista e fisiologista E. H. Weber, que em seus estudos sobre as sensações táteis e auditivas passa da fisiologia para a psicologia, estabelecendo a partir daí uma lei sobre a relação entre a excitação e a sensação. Para ele, existe uma lei na qual fica estabelecido que a excitação cresce e decresce de maneira contínua, enquanto a sensação de maneira descontínua.

Também, sob o ambiente do positivismo, aparece em 1860 uma importante obra de psicologia experimental: *Elemente der Psychophysik* de Fechner. Este pesquisador parte dos estudos de Weber e deduz uma lei na qual “a sensação cresce como o logaritmo da excitação” (MUELLER, 1978, p. 271), introduzindo em seus estudos um elemento matemático que oferece uma precisão maior à lei que estabelece. Como coloca Michel Bernard:

embora se origine de preocupações filosóficas, esta obra rompia com a tradição da psicologia filosófica, empregando, para o estudo dos fenômenos psíquicos, o mesmo método que o das ciências da natureza e da vida: o médico e físico Fechner consagrava assim a psicologia como ciência experimental e, por conseguinte, como ciência no sentido estrito (BERNARD, M. 1981, p. 17).

Apesar desse passo fundamental dado por Fechner, a psicologia só adquire o real estatuto de ciência a partir da institucionalização advinda da criação, em 1862, por Wundt, de um curso denominado: “A Psicologia do ponto de vista das Ciências Naturais”, concretizado, entre 1873-1874, no primeiro tratado de psicologia científica, o *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* (Elementos de Psicologia Fisiológica); bem como, pela criação do primeiro Instituto e do primeiro Laboratório de psicologia em Leipzig, em 1879, também por Wundt. Segundo Mueller (1978, p. 272):

Wilhelm Wundt (1832-1920) desempenhou papel decisivo na constituição da psicologia experimental ao anexar-lhe a fisiologia e a anatomia. Seu objetivo era elaborar uma psicologia que admitisse apenas ‘fatos’ e recorresse, tanto quanto possível, à experimentação e à medida.

O objetivo de Wundt é determinar, através do paralelismo, as relações entre os fenômenos psíquicos e seu substrato orgânico. Para ele, a imagem e a sensação são simplesmente a passagem dos influxos nervosos pelos neurônios. Com isso, a psicofisiologia, ao estabelecer a relação entre estados psíquicos e estados fisiológicos (glandulares, nervosos e cerebrais), destrona a psicofísica.

Apesar de suas grandes contribuições para a pesquisa em psicologia, Wundt acreditava que a atividade espiritual escapa às pesquisas de laboratório, o que demarca a necessidade de outros recursos de investigação, como a etnografia, a filologia, história, etc. Para preencher essa falta das investigações em laboratório, também realizou um importante trabalho sobre a psicologia dos povos, a *Volkerpsychologie*. Para ele, a pesquisa experimental tem alcance limitado, admitindo, por isso, dois tipos de leis para o conhecimento: as leis associativas e as leis aperceptivas – sendo que estas representam as atividades livres do pensamento, o que contraria qualquer visão substancialista da alma.

Contribuíram também, para o estabelecimento da psicologia científica, o curso de psicologia experimental de Ribot, na Sorbonne, em 1885, após a publicação de dois importantes livros: *A Psicologia Inglesa Contemporânea* (1870) e *A Psicologia Alemã Contemporânea* (1879); estas obras tiveram grande repercussão na psicologia francesa. Além disso, foram importantes contribuições à criação, no College de France, em 1889, da cadeira de Psicologia Experimental e Comparada, ministrada por Ribot; bem como, a abertura, no mesmo ano, do laboratório de psicologia fisiológica na Escola Prática de Altos Estudos, na Sorbonne, cuja direção vai ser assumida, em 1895, por Binet.

Outra importante contribuição adveio da criação de laboratórios nos Estados Unidos. Aqui, diferentemente do que ocorreu na Europa, a psicologia não precisou ser reconhecida através de disciplinas e instituições como um ramo distinto da filosofia, pois foi rapidamente acolhida como uma ciência. Por isso, a psicologia americana surge com uma fisionomia própria. Assim, Stanley Hall, discípulo de Wundt em Leipzig, funda na Universidade de John Hopkins, em Baltimore, o primeiro laboratório americano de psicologia, lança a revista *American Journal of Psychology*, além de reunir trinta e um psicólogos naquilo que seria a primeira Sociedade de Psicologia do Mundo, a *American Psychological Association* – APA. Enquanto isto, os artigos de psicologia na França e na Alemanha ainda eram lançados em revistas de filosofia, como a francesa *La Revue philosophique*, lançada por Ribot, e a revista alemã *Philosophische Studien*, na qual Wundt publicava suas pesquisas. Esta, só a partir de 1903, passaria a ser denominada *Psychologische Studien*.

Além destes trabalhos elaborados pelos psicólogos considerados associacionistas, diversos outros foram realizados dando continuidade ao estabelecimento do lugar da psicologia como ciência. Um deles, conhecido como do âmbito estruturalista, foi elaborado por um discípulo de Wundt – Titchener. Este cientista emigrou para os Estados Unidos e passou a ser um dos grandes divulgadores das obras de Wundt na América, criando na Universidade de Cornell um novo laboratório de psicologia experimental. Segundo Heidbreder (1981), Titchener foi o que mais se empenhou para estabelecer a psicologia experimental nos Estados Unidos e que mais lutou para conservá-la das influências deste mundo.

Para Titchener, ao contrário dos associacionistas que preconizavam a experiência imediata, o objeto da psicologia é o sujeito entendido como um organismo resumido a um sistema nervoso. Segundo Heidbreder (1981), para Titchener o objeto da psicologia seria a

consciência, entendida como “experiência que depende do organismo experienciante”. Assim, a explicação do funcionamento mental se daria através de análises fisiológicas, do que resulta a perda da mente de toda e qualquer autonomia. Ao fazer isso Titchener retira a psicologia da posição intermediária da qual Wundt não tinha se desvencilhado e a coloca totalmente subordinada às ciências naturais, através dos métodos utilizados por ele para acessar os fenômenos psíquicos.

Segundo Davidoff (2001), para os estruturalistas, o objeto da psicologia seriam as experiências sensoriais da consciência acessadas a partir de trabalhosos estudos introspectivos de laboratório, os quais são considerados um certo tipo de observação. Para realização destes estudos, os pesquisadores deveriam ser exaustivamente treinados. A partir destes estudos introspectivos, seria possível localizar no sistema nervoso as estruturas dos processos psíquicos. Tais estruturas seriam os únicos objetos para uma ciência psicológica. Apesar disso:

Titchener esclarece que o conhecimento do sistema nervoso não é em si psicologia; que nada acrescenta aos elementos da psicologia, que são os conteúdos da consciência aberta à introspecção. A psicologia, de fato, busca suas explicações fora do mundo de seu objeto próprio; porém, assim o faz não porque o mundo físico seja o mais verdadeiro ou mais fundamental, mas porque é mais contínuo e mais intato do que o mundo revelado pela introspecção (HEIDBREder, 1981, p. 123).

Podemos perceber então que, para este estudioso da psicologia experimental, o objeto desta ciência é a consciência e o método mais adequado para acessá-lo é a introspecção que nos forneceria, através da análise, os elementos da consciência e, por meio da síntese, a maneira e as leis que regem suas combinações. Apesar disso, a explicação da psicologia se daria em função do sistema nervoso.

Afastando-se ainda mais do estudo da subjetividade, a fim de estabelecer o lugar da psicologia como ciência, surge o funcionalismo. Para este, sob influência do evolucionismo, a consciência é uma função adaptativa que surge para ajudar as pessoas a se adaptarem a seus ambientes. Dentre seus maiores expoentes estão John Dewey (1859-1952), J. Angel (1869-1949) e H. A. Carr (1873-1954). Segundo Figueiredo (2006, p. 63), “os psicólogos funcionalistas definem a psicologia como uma ciência biológica interessada em estudar os processos, operações e atos psíquicos (mentais) como formas de interação adaptativa”. A

subjetividade seria então um processo adaptativo que se expressaria nos comportamentos adaptativos. Deste modo, o método mais adequado para apreender a consciência seria a observação dos comportamentos adaptativos que a expressam. Tal afirmativa aproxima ainda mais a psicologia de um modelo das ciências naturais, uma vez que seu objeto seria passível de estudo a partir do método da observação direta tão cara ao modelo científico. O passo decisivo para essa aproximação seria dado pelo behaviorismo, ao estabelecer, como único objeto da psicologia, o comportamento observável.

Insatisfeito com o estruturalismo e funcionalismo, que apesar de métodos naturais para abordar seus objetos ainda utilizava o recurso da introspecção, John Watson (1878-1958), precursor do behaviorismo, preconizava que para a psicologia alcançar o respeito das ciências físicas, os psicólogos deveriam abandonar a auto-observação e estudar comportamentos observáveis e utilizar métodos objetivos. Devido a isto, o movimento iniciado por Watson ficou conhecido como comportamentalismo. A partir desta postura:

os estudos psicológicos ‘deram as costas’ à experiência imediata. Tudo aquilo que faz parte da experiência subjetiva individualizada deixa de ter lugar na ciência, seja porque não tem importância, seja porque não é acessível aos métodos objetivos da ciência (FIGUEIREDO, 2007, p. 67).

Com o comportamentalismo, as características intrinsecamente humanas, como pensamento, liberdade, autonomia, decisão e responsabilidade deixam de ser consideradas e o homem se reduz ao seu organismo. Daí a ênfase desta escola em fazer estudos comparativos com animais mais simples, como macacos, ratos, pombos, entre outros. Apesar desse reducionismo, o behaviorismo, por se debruçar na relação entre os estímulos ambientais e as respostas comportamentais do organismo, elaborou importantes estudos sobre o processo de aprendizagem.

Contudo, a psicologia da segunda metade do século XIX se afasta da filosofia, cujo objetivo era o conhecimento da alma e suas faculdades, e toma para si o método das ciências naturais assumindo o funcionamento orgânico como a base do psiquismo. Com isso, verifica-se que, ao tentar escapar da filosofia e suas explicações metafísicas sobre os fenômenos da natureza que recaiam na dimensão da subjetividade, os primeiros cientistas da psicologia acabaram se enredando na fisiologia. E, ao fazerem isto, retiraram da ciência psicológica

aquilo que seria seu próprio objeto¹⁶ – a dimensão subjetiva situada no interstício que compreende tanto o corpo quanto os valores sociais.

É a partir destas primeiras propostas de Psicologia que vão se desenvolver diversas escolas diferentes, cuja noção que garante a unidade entre elas, infelizmente, é o afastamento cada vez maior daquilo que parece ser o objeto exclusivo desta ciência, a subjetividade. A pretensão em conseguir a objetividade científica provoca esse afastamento. Assim, a “subjetividade privatizada”, o “eu”, ou a consciência vai ser identificada igualmente como uma coisa tratada pelas ciências naturais ou vai ser reduzida ao seu componente externo, o comportamento. Uma alternativa a esse modo de tratar o fenômeno mais singularmente humano, a consciência ou subjetividade, é a fenomenologia. A partir dela, a consciência pode ser diretamente acessada, o que resulta na possibilidade de se chegar àquilo que caracteriza a singularidade do ser do homem, sua capacidade de criar sentido para a vida e produzir para si um “mundo”.

1.4 Uma Nova Psicologia

Apesar do desenvolvimento e do respaldo alcançado a partir dos trabalhos destes psicofísicos e psicofisiólogos, para Foucault, o evolucionismo, ao enfatizar que o fato psicológico está assentado em estruturas anteriores carregadas de toda uma história, postula um horizonte aberto para o eventual, pois “mostrou que a vida psicológica tinha orientação. Mas, para desligar a psicologia do preconceito de natureza, restava ainda mostrar que essa

¹⁶ Um dos grandes problemas para a psicologia é definir claramente seu objeto, distinguindo-o das outras ciências. Uma tentativa um tanto quanto simples que pode ajudar bastante, sem pretensão em ser cientificamente aceita, é apontar isso que parece estar em cada um de nós, que pode ser colocado como um diálogo que realizamos internamente com nós mesmos. Essa coisa de se colocar como um outro, como que habitando em um corpo e até mesmo se distinguindo dele. Como explicar ou compreender cientificamente este aspecto? Sabemos que possuímos um corpo que é a parte orgânica que nos compõe. Além disso, como seres sociais e inventivos, criamos valores e conceitos que compõem nossa representação da natureza, da vida e de como se relacionar com os outros, a fim de transformar a realidade. Com isto, parece que nos situamos justamente nesse lugar entre o que é nosso organismo e a representação que fazemos do mundo, um lugar de difícil acesso, pois a parte orgânica tem uma mobilidade tal que a representação que fazemos do mundo, bem como as transformações realizadas nas condições materiais, têm a capacidade de realizar alterações substanciais nela. A transformação no sentido inverso também é verdadeira. Tal fenômeno pode ser evidenciado nestas palavras de Norbert Elias: “Se os seres humanos não fossem, por natureza, tão maleáveis e móveis do que os animais em seu controle comportamental, não comporiam juntos um *continuum* histórico autônomo (uma sociedade) nem possuiriam individualidade própria” (1994, p. 56). Ou seja, se as pessoas fossem determinadas exclusivamente por suas características genéticas, orgânicas, como os animais o são, seria impossível o desenvolvimento de uma imensa complexidade social, nem tampouco o surgimento do indivíduo como um sujeito singular.

orientação não era apenas força que se desenvolve, mas significação que nasce” (FOUCAULT, 2006, p. 138).

Assim, é possível dizer que o evolucionismo trazia o germe para o caminho que se abria para a compreensão do homem, colocando em pauta o sentido, a significação, como horizonte de possibilidade para o desenvolvimento da subjetividade, do fato psicológico. Com isso, o entendimento sobre o homem não se reduziria à sua dimensão orgânica, a base do evolucionismo, mas se estenderia às possíveis significações que se desenvolveriam na eventualidade dos obstáculos que o ambiente coloca. Apesar do prenúncio na visão evolucionista, “a descoberta do sentido fez-se” somente “no final do século XIX” (FOUCAULT, 2006, p. 138). É a partir deste momento que vão surgir os métodos que possibilitariam a apreensão destas significações, com Dilthey, Brentano, Husserl e toda a tradição da fenomenologia e seus desdobramentos, como em Sartre desde sua proposta de psicologia fenomenológica até sua análise de ontologia fenomenológica.

Como se pode perceber nestas palavras de Foucault, a consideração do sentido em detrimento da ênfase predominantemente orgânica tratava-se:

de deixar de lado hipóteses demasiado amplas e gerais pelas quais se explica o homem como um setor determinado do mundo natural; trata-se de retomar um exame mais rigoroso da realidade humana, ou seja, mais de acordo com sua medida, mais fiel às suas características específicas, mais apropriado a tudo o que, no homem, escapa às determinações de natureza. Tomar o homem não no nível desse denominador comum que o assimila a todo ser vivente, mas no seu próprio nível, nas condutas nas quais se exprime, na consciência em que se reconhece, na história pessoal através da qual ele se constituiu (FOUCAULT, 2006, p. 139).

Portanto, verificamos que no mesmo tempo que a psicologia se definia como ciência, a partir dos métodos das ciências naturais, novos métodos surgiam para tratar da particularidade que constitui o fenômeno humano. Como nos lembra Nöbert Elias, o lugar da psicologia é uma encruzilhada, uma vez que seu objeto situa-se entre as ciências naturais e as ciências sociais.

Além disso, depois do que foi tratado até aqui, não se pode perder de vista duas coisas: de um lado, a possibilidade que a fenomenologia abre para se pensar a “subjetividade privatizada”, a consciência, de um modo diverso daquele utilizado nas ciências naturais. Com

isto, pretende-se chegar à subjetividade através de um meio indireto, com o método fenomenológico visa-se chegar diretamente. Por outro lado, as ferramentas conceituais que o existencialismo empresta a toda abordagem que pretende compreender o homem moderno, já que nesta corrente filosófica a liberdade, que toma lugar maior na vida dos homens com o abalo sofrido pelos valores tradicionais a partir do Renascimento, constitui o fundamento através do qual é possível restabelecer, por meio das escolhas individuais, o sentido que a vida havia perdido.

A liberdade, que folgou os grilhões que prendiam o homem à tradição – a qual limitava o movimento de possíveis transformações na natureza e na sociedade, bem como, no âmbito de atuação deste homem no meio social e natural – permitiu que se desenvolvesse a crença na capacidade racional de conhecer e controlar a natureza e o próprio homem, provocando inúmeras modificações sociais e no modo como as pessoas percebem a si mesmas e as outras em sua volta. Assim, já que o homem perdeu as amarras que o limitava e deixava preso à tradição, que oferecia o sentido necessário à sua vida, ele se vê lançado no mundo sem um destino marcado previamente e instado a construir seu próprio sentido através das reflexões que pode realizar sobre suas vivências.

Graças às modificações apontadas até as noções de subjetividade, liberdade, responsabilidade e, conseqüentemente, a idéia de indivíduo adquirem no século XX um grau de relevância nunca antes observado, pois algumas transformações do final do século XIX e início do século XX criaram um ambiente no qual elas pudessem, mais que nunca, desenvolver-se. Uma dessas transformações foi a queda dos grandes sistemas totalizantes, recaindo, no indivíduo livre e sua subjetividade privada, a responsabilidade sobre seu destino e o de toda a humanidade. Se não havia nenhum Deus e nenhuma lei racional que determinasse absolutamente as ações dos homens, restaria a eles próprios, através de suas escolhas, decidirem sobre o futuro da humanidade. Tal transformação pode ser evidenciada com a crise do idealismo hegeliano, provocada pela ascensão do positivismo. Seu resultado foi a perda, pela filosofia, de seu lugar para a teoria da ciência, ou Epistemologia, na determinação da maneira que se dá o conhecimento, na consideração dos modos, abrangência e limites do uso da razão, ou seja, no modo de conhecer. Deste modo, a filosofia se vê obrigada por um momento a se afastar da compreensão da subjetividade, da consciência, e se volta para problemas mais concretos da existência humana. A partir de então, desvia-se, com Marx, para a tentativa de elucidar o processo de mudança dos modos de produção da

sociedade capitalista com a elaboração do conceito de trabalho e, com Kierkegaard¹⁷, para o desespero existencial do ser humano. É desta transformação evidenciada na filosofia que deriva a relevância das noções de liberdade, responsabilidade e indivíduo e, com elas, uma nova maneira de considerar a subjetividade.

Neste período de transição ocorre também um retorno à tentativa de tratar diretamente a subjetividade, tarefa que havia sido desacreditada pela ascensão do positivismo e predomínio do modelo das ciências naturais na produção do conhecimento científico¹⁸. Tal retorno inicia-se na psicologia com as contribuições de Franz Brentano e se espalha na filosofia através da figura de seu discípulo Husserl, que dá novos contornos e difunde a fenomenologia. Além disso, verifica-se no final do século XIX, a ascensão das ciências ditas históricas, cujos objetos seriam aqueles aspectos particularmente humanos, como sua capacidade de criar e se comunicar por meio de uma complexa atividade simbólica, bem como seu poder de modificar o mundo e ao mesmo tempo ser modificado por ele, objetos estes que necessitam de uma ciência compreensiva ao invés de uma ciência explicativa. Outro fator fundamental neste período de transição é que mais que em qualquer outro período da história humana a idéia de indivíduo invade a cena das considerações científicas, e com ela as noções de subjetividade, liberdade e responsabilidade.

Além do mais, percebemos que no período de transição entre os séculos XIX e XX predominava, apesar do progresso e desenvolvimento de diversas ciências, uma enorme incerteza sobre o fundamento que pudesse guiar as ciências. As primeiras décadas do século XX estão marcadas pela contradição que vai predominar durante todo este século. Neste momento inicial, até mesmo aquelas ciências que se vangloriavam do seu rigor, exatidão e certeza, como a física e a matemática, bem como outras ciências naturais, como a biologia e a química, revisavam os seus pressupostos a fim de inserir, em seus arcabouços teóricos, elementos de incerteza que a realidade parecia-lhes impor. Juntamente com elas, a lógica e os epistemólogos da teoria das ciências inseriam, em seus fundamentos, elementos que pudessem ajudar a compreender o fato de que até mesmo no saber científico existem brechas que

¹⁷ “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade...” (Kierkegaard). Seria a necessidade de realizar-se enquanto organismo sua tendência atualizante e a liberdade de escolher o modo como vai se dá essa realização?

¹⁸ A partir da segunda metade do século XIX, começam os primeiros estudos de uma psicologia científica. Inicialmente, seu objeto foi a subjetividade, mas com o intuito de adequar-se ao modelo objetivo e experimentalista das ciências da natureza a psicologia começa a se afastar desse objeto inicial, primeiro com a idéia de que esta subjetividade poderia ser reduzida a sua dimensão puramente fisiológica. Noção predominante na neurociência atualmente. Em seguida, no século seguinte, ascende nesta recente ciência a concepção de que só se deveria tratar dos aspectos observáveis da subjetividade.

permitem à ciência evoluir em sua maneira de encarar os dados empíricos da natureza. Assim, a idéia de “verdade” parece perder sua dimensão absoluta e várias “verdades” pairam no horizonte da realidade humana. Começa a predominar a relativização das idéias e o conceito de relatividade e incerteza ganha um importante lugar nos discursos proferidos pelos supostos detentores do “saber”, os especialistas, expressando a dificuldade em se estabelecer uma concepção de verdade absoluta.

É nesse contexto de relativismo nas opiniões que surge a questão: Quem daria a palavra final sobre a veracidade e adequação à realidade destas várias “verdades”? Mais do que nunca parecia que apenas o sujeito poderia ser tal fundamento. Mas esse sujeito, apesar dos esforços em oferecer-lhe o exercício disciplinado de sua capacidade racional colocado a termo pelo desenvolvimento da educação, parece não ter adquirido ainda a segurança necessária para fazer as escolhas sobre aquilo que é sua “verdade”.

Desse modo, a veracidade parece depender mais de cada indivíduo. Porém, a “verdade” que aqui se põe em questão não é aquela do conhecimento científico, com pretensões universais e válidas por um bom período de tempo, mas sim aquela da existência da realidade humana, seu questionamento de si e do sentido da vida. Embora o objetivo da colocação do problema da “verdade” do sentido da realidade humana pretenda alçar à dimensão universal. Ou seja, não existe aqui a pretensão em determinar qual o sentido último para todos os indivíduos, mas estabelecer alguns princípios gerais sobre os quais o homem se debruça a fim de elaborar um sentido para sua própria vida. É a partir daí que conceitos como tendência atualizante, subjetividade e liberdade adquirem o estatuto de características passíveis de ser observadas em todos os seres humanos, uma vez que todos somos seres vivos que tendem a realizar todas as características herdadas da espécie. Todos possuímos aquilo que parece ser o último desenvolvimento da evolução orgânica e que corresponde ao traço que nos identifica como seres pensantes, a subjetividade; tal característica lança uma tarefa particular à nossa espécie que é a liberdade de procurar meios diversos para satisfazer nossas necessidades e, além disso, torna-nos capazes de pretender dar sentido à nossa existência.

Como é possível verificar, a partir da segunda metade do século XIX, apesar do desenvolvimento da idéia de Estado moderno e da ênfase nas determinações sociais em detrimento do lugar do indivíduo como componente ativo deste social, inicia um movimento cada vez mais crescente sobre a importância do indivíduo e o lugar para exercício de sua liberdade.

Contudo, considerando o que foi dito até aqui sobre o papel da liberdade para a emergência da noção de subjetividade e, com ela, a abertura do processo de individuação que culmina na noção contemporânea de indivíduo. Percebendo também a dificuldade em se tratar desta subjetividade a partir dos modelos das ciências naturais vigentes, e compreendendo a alternativa que a fenomenologia abre para se poder pensá-la. Além disso, acreditando nas contribuições que o existencialismo pode oferecer para a compreensão deste ser humano que emerge afirmando sua liberdade, procuraremos apontar o modo como Sartre trata a subjetividade a fim de esclarecer os elementos que ele utiliza para compreendê-la. Tal tentativa se deve ao fato de acreditarmos que através dessa tarefa poderemos lançar mão de um novo entendimento sobre o funcionamento da subjetividade e com isso poderemos contribuir para fundamentar filosoficamente as contribuições de Rogers para a abordagem centrada na pessoa em psicologia.

CAP II – Sartre: análise da subjetividade do ponto de vista fenomenológico

Sartre tem uma relação peculiar com a filosofia, pois tudo o que conseguia a partir dela tinha por objetivo contribuir para uma melhor compreensão da realidade humana, ao contrário de uma tradição que, já algum tempo instalada no conhecimento, pretendia apenas atingir o mais alto nível do progresso técnico ou desenvolvimento de teorias sobre a faculdade de conhecer. Sua relação com a filosofia permaneceu por alguns anos restrita a uma sala com jovens estudantes, ao contrário de outros grandes pensadores franceses do período, que freqüentavam importantes instituições universitárias estrangeiras ou estavam envolvidos nos movimentos comunistas que ascendiam após a revolução russa no início do século XX¹⁹. Apesar disso, durante o período que permaneceu em sala de aula, aprofundou seus conhecimentos sobre Bergson, o que despertou seus interesses por aquilo que parece ser o mais particular dos seres humanos, a capacidade de pensar a si mesmo. Além do mais, elaborou as bases para o desenvolvimento do que seria sua literatura. É neste momento inicial que surgem seu romance-método, *A náusea*, e uma coletânea de contos, *O Muro*, bem como trabalhos nos quais realiza uma profunda crítica a certo tipo de psicologia e propõe aquilo que acredita corresponder o objeto específico desta ciência, a consciência. São contribuições sobre esta temática que vão constituir suas obras, que consideramos psicológicas, *Transcendência do Ego*, *O Imaginário*, *A Imaginação*, *Esboço para uma Teoria das Emoções*, suas obras literárias, bem como sua principal obra filosófica, *O Ser e o Nada*. No desenrolar destas obras, encontramos a identificação da consciência com a liberdade, pois ela não possui nenhuma determinação senão ela própria, dizendo de outro modo, a consciência é livre para determinar aquilo que escolheu ser. Delas podemos compreender também, como aponta uma de suas mais importantes biógrafas, Annie Cohen-Solal, porque para Sartre a filosofia é um certo tipo de psicologia.

Este capítulo pretende apresentar como Sartre elaborou importantes estudos sobre a subjetividade ao apresentar críticas contundentes à psicologia associacionista, bem como, quando ressaltou em suas obras a singularidade característica do ser do homem. Como consideramos aqui, as contribuições de Sartre para a Psicologia começa com a definição de um objeto específico, o ser do homem, sua subjetividade. Segundo ele, o homem tem uma existência distinta de uma coisa, como pode ser observado em suas obras literárias, na análise

¹⁹ Ver a biografia de Sartre em Annie Cohen-Solal (1986).

sobre a imaginação, bem como, no esboço de uma teoria das emoções. Vemos, por exemplo, no personagem Roquentin, quando este em um acesso percebe que ele próprio é a náusea, ou seja, aquilo que transcende o mundo no absurdo de estar aí, sem qualquer sentido *a priori* que o determine. É percebido também quando Sartre pretende determinar o modo particular de existência da consciência, demonstrando que ela não é uma associação de conteúdos presentes como coisas na memória, pois “existir, para ela, é ter consciência de sua existência” (SARTRE, 1987, p. 35). Ainda, esse modo particular de tratar o ser do homem pode ser visto na análise fenomenológica que Sartre propõe realizar sobre as emoções. Por fim, são importantes contribuições para a psicologia que pretende encarar os desafios contemporâneos, seu ensaio de ontologia fenomenológica no qual apresenta a filosofia que fundamenta a compreensão da consciência na sua aparente “eterna” relação entre *O Ser e o Nada*. Portanto, verificamos que Sartre elaborou importantes contribuições para a psicologia ao afirmar a particularidade que constitui a subjetividade humana, bem como, ao deixar sugestões sobre como proceder para compreender aquilo que constitui a singularidade do homem.

No desenvolvimento das obras de Sartre, é possível verificar a importância e o modo distinto com que são tratados conceitos como consciência e liberdade. Para compreendê-los, é preciso conhecer o que se constitui a intencionalidade e o ser-no-mundo, retirados de outras filosofias anteriores e contemporâneas, os quais foram utilizados para esclarecer o modo com que trata seus principais conceitos. Verifica-se, em seus trabalhos, por exemplo, a influência de Husserl que passou a ter grande importância no pensamento de Sartre quando este permaneceu alguns anos estudando a fenomenologia na Alemanha. Daí surgem, também, as contribuições de Heidegger, importantes para oferecer uma situação na qual pudesse desenvolver sua visão particular sobre a consciência.

2.1 - O Problema da Imagem no Pensamento

Apesar do título sugerir, não pretendemos nesta parte do trabalho desenvolver a teoria da imagem para Sartre, a intenção aqui é somente apontar, a partir de seu estudo sobre a imaginação, alguns elementos essenciais para compreender suas contribuições à psicologia por meio de sua concepção de subjetividade e, mais particularmente, da consciência. Para tanto, verificamos que as contribuições de Sartre à psicologia começam a se definir a partir de seus primeiros escritos quando desenvolve uma compreensão da consciência, ao questionar se

esta tem uma existência como coisa ou outro modo qualquer de existência. Tal questionamento está relacionado ao problema da imagem no pensamento, apresentado em sua obra sobre a imaginação, cujo principal objetivo é estabelecer uma distinção entre a existência-coisa e a existência-imagem.

Na obra *A Imaginação*, Sartre ao fazer severas críticas a certa psicologia cujos fundamentos remontam às contribuições dos trabalhos de Descartes, Leibnitz e Hume, aponta os problemas advindos desta dependência, que acabou levando à confusão de dois modos distintos de existência, como coisa ou como imagem. Em um exemplo esclarecedor, Sartre introduz seu estudo sobre a imaginação utilizando uma folha como coisa qualquer da realidade, e demonstra como ela possui dois modos distintos de existência: uma existência *em si*, como coisa que se impõe à minha consciência e independe dela para existir; e outra existência *para mim*, que é o modo como a imagem se dá à minha consciência. A partir deste exemplo, podemos verificar que, ao considerar a dicotomia cartesiana e seus desdobramentos na monadologia leibziniana e na subjetividade em Hume, os psicólogos chamados associacionistas acabaram, segundo Sartre, confundindo a existência como imagem e a existência como coisa, pois acreditavam que a imagem poderia existir como uma coisa. Estes psicólogos aceitaram também, como se pode ver, que enquanto um considera a imagem como inata na consciência, permanecendo nela através de sua misteriosa relação com o corpo, outro propõe que a imagem possui qualidades subjetivas, no entanto, passando a existir somente a partir de impressões sensíveis; por último, acredita-se que a imagem é gravada na consciência a partir das impressões dos sentidos, existindo de modo subjetivo apenas através de um artifício. Com isso, todos os filósofos e, portanto, os psicólogos que utilizam suas concepções, concordam que a imagem existe na consciência da mesma forma que uma coisa, pois acreditam que ela fica gravada no corpo, desconsiderando o fato de que a única coisa que compartilham com a coisa da qual é imagem são as formas que garantem uma identidade de essência com ela, uma vez que parece impossível que uma coisa possa existir na consciência.

Sartre, ao considerar a confusão realizada pelos psicólogos, elabora uma distinção clara dos dois modos de existência, estabelecendo por meio deste artifício a particularidade da existência como imagem, distinção fundamental para demarcar a singularidade do modo de abordar a subjetividade, o objeto da psicologia que ele propõe. É também a partir dessa distinção que Sartre justifica o método próprio para tratar um objeto que tem uma maneira tão singular de se apresentar ao conhecimento, aquele advindo das idéias de Husserl, quando de

sua passagem na Alemanha. Acreditamos que este problema, colocado em *A Imaginação*, constitui o ponto de partida para poder pensar as contribuições de Sartre à compreensão da subjetividade através de sua proposta de psicologia.

Assim, verificamos dois modos possíveis de existência: a existência *em si* e a existência *para si*. A existência *em si* é típico das coisas, é o que se poderia denominar de existência física. Ela caracteriza-se fundamentalmente por sua inércia. Já a existência *para si* é o modo de existir da consciência, pois “existir para ela, é ter consciência de sua existência” (SARTRE, 1987, p. 35). Este é o modo como é formada a imagem para mim. Ao olhar uma folha sobre a mesa, percebemos que ela possui algumas características: forma, cor e posição. Com esse exemplo, temos elementos fundamentais para poder pensar a maneira pela qual Sartre vai tratar a questão do ser, não aquele do conhecimento, mas do homem e de sua relação com o mundo em que vive. Verificamos aqui que a consciência tem um modo particular de existência. Ao contrário das coisas que possuem um modo de existência *em-si*, a consciência existe no modo do *para-si*. Tal concepção vai ser fundamental mais adiante.

Portanto, a folha que tenho na imaginação é a mesma folha existindo de outro modo: “eu não a vejo, ela não se impõe como um limite a minha espontaneidade, tampouco é um dado inerte existindo em si. Em uma palavra, ela não existe de fato, existe em imagem” (SARTRE, 1987, p. 35).

Mas como fazer para distinguir entre a existência como coisa e a existência como imagem? Segundo Sartre, esta é uma operação que se faz espontaneamente, pois no mesmo momento em que as imagens aparecem, dá-se como algo diverso de uma presença. Tal distinção entre existência em imagem e existência como coisa se dá de modo imediato pelo senso íntimo, ou seja, espontaneamente ocorre a verificação de que aquilo que é percebido difere daquilo que é imaginado, sem que seja preciso uma reflexão para estabelecer tal distinção.

Mas essa constatação da imagem como imagem não é o maior problema a ser enfrentado para se constituir pensamentos sobre a natureza das imagens em geral. Para Sartre, o único meio para constituir uma verdadeira teoria da existência em imagem seria através de uma fonte na experiência reflexiva, pois seu modo de ser é de apreensão bastante difícil, uma vez que não é possível uma observação direta deste tipo de existência. Para apreender adequadamente a imagem, faz-se necessária uma contenção do espírito, como também um

desembaraçar-se do hábito de encarar todas as formas de existência como se fosse uma existência física. Esta é uma causa de confusão bastante comum. Assim, ao desviar o espírito da contemplação da imagem enquanto tal, desde que se pense sobre a imagem sem formar imagens, comete-se um deslize, pois da afirmação de identidade de essência entre imagem e objeto passa-se para uma identidade de existência.

Tomar identidade de essência como identidade de existência é o que Sartre chama de metafísica ingênua da imagem. Ela faz com que a imagem, uma cópia da coisa, exista também como uma coisa. Esta é uma confusão entre o modo de existência como coisa em-si e a existência de coisa enquanto imagem – é confundir a imagem como uma coisa. A folha em imagem aparece, assim, com as mesmas características da folha real, inclusive independentemente de qualquer esforço da imaginação para estar ali onde aparece, pois se impõe como a existência de um objeto real.

Como coloca Sartre, ao tomar a folha em imagem como uma coisa, aceita-se o fato de que ela seja: “inerte, não existe mais somente para a consciência: existe em si, aparece e desaparece a seu critério e não ao critério da consciência; não cessa de existir ao deixar de ser percebida, mas prolonga, fora da consciência, uma existência de coisa” (SARTRE, 1987, p. 36).

Para Sartre, a perspectiva da imagem como uma coisa para a consciência é uma ontologia ingênua de todo mundo. Quem faz essa confusão da imagem como uma coisa não percebe que se tomassem as imagens como coisas não poderia mais distingui-las dos objetos. Portanto, para que não haja essa confusão é preciso reconhecer que a imagem possui um modo de ser diferente da coisa.

Deste modo, podemos perceber que a teoria pura e *a priori* toma a imagem por uma coisa. Apesar disso, a intuição interna ensina que a imagem não é uma coisa. Temos assim dois modos de existência distintos que foram confundidos durante muito tempo devido a uma tradição predominante desde Descartes, que tomava a imagem como uma coisa. Mas, ao considerar os dados da intuição, percebemos que a imagem possui um modo particular de existência, mas se se considera apenas a teoria pura e *a priori* ocorre uma confusão, uma vez que ao tomar a imagem como objeto a ser conhecido, confunde-se seu modo de existência e, com isso, ao invés de se ter uma coisa existindo de dois modos, têm-se duas coisas idênticas existindo em um mesmo plano.

Para Sartre, é esta ontologia ingênua da imagem, que confunde identidade de essência com a identidade de existência, que se vai encontrar implicitamente em todos os psicólogos que pretenderam estudar o problema da imagem. Com isto, estes psicólogos ao tentarem elaborar uma teoria *a priori* da imagem para partir à experiência cometem um grave engano, pois “ao invés de se deixar guiar por ela, forçaram-na a responder sim ou não a questões tendenciosas” (SARTRE, 1987, p. 37).

A teoria da imagem dos psicólogos contemporâneos decorre da ontologia ingênua, bem como das contribuições dos metafísicos dos séculos XVII e XVIII, Descartes, Leibniz e Hume. É essa influência e seus resultados que Sartre procura apontar em sua obra *A Imaginação*, que vai acarretar no erro que ele denuncia: de se pretender encarar a consciência como uma coisa como outra qualquer da realidade física. Tal concepção vai estar presente na tentativa dos primeiros cientistas psicólogos que pretendem explicar os fatos psíquicos a partir das reações físicas ou fisiológicas observadas no funcionamento do cérebro. Assim, para Sartre, a psicologia positiva conserva a noção de imagem tal como a que advém destes filósofos, pois aceita, se não explicitamente ao menos de forma implícita, o postulado da imagem-coisa. Para ele, tais filósofos clássicos propuseram concepções diferentes para a relação imagem-pensamento, uns aceitando que a imagem existe como impressões das sensações, outros concebendo esta existência de modo mais subjetivo, mas todas estas concepções guardam uma estrutura idêntica: consideram a imagem uma coisa.

A base do problema sobre a imagem advém dos estudos de Descartes realizados no período que se costuma denominar de início da modernidade. Como coloca Sartre, em *A Imaginação*, Descartes, ao ir de encontro à tradição escolástica, pretende separar de modo claro e distinto o mecanismo do pensamento, reduzindo aquilo que corresponde ao corpo a um funcionamento mecânico. Segundo Sartre, em Descartes “a imagem é uma coisa corporal, é o produto da ação dos corpos exteriores sobre nosso próprio corpo por intermédio dos sentidos e dos nervos” (SARTRE, 1987, p. 39). Daí decorre, por exemplo, a pretensão em reduzir a imagem a um funcionamento mecânico, encarando-a como objeto qualquer do exterior, dificultando com isto qualquer possibilidade de existência da consciência, pois a imagem se encontra gravada materialmente em alguma parte do cérebro.

Segundo Sartre (1987, p.39): “Descartes se limita, pois, a descrever o que se passa no corpo quando a alma pensa, a mostrar quais os laços corporais de contigüidade que existem entre estas realidades corporais que são as imagens e o mecanismo de sua produção”.

Apesar disto, é possível perceber que existe em Descartes um modo particular de encarar o *cogito*, este é o fundamento para o conhecimento da realidade material, e, por isso, necessita de um modo singular de apreensão. O conhecimento sobre a realidade se dá por meio da consciência, mas qual o meio para demonstrar a realidade desta que é o fundamento de todo conhecimento?

Nesse caso, a imagem só chega à consciência a partir do entendimento que se aplica sobre a impressão material produzida no cérebro. A função desta imagem é motivar as ações da alma, ou seja, despertar as idéias na alma. Isto se deve ao fato de que a imagem pode reunir os movimentos do exterior no cérebro. Segundo Sartre, para Descartes os movimentos captados do mundo são como signos, capazes de provocar certos sentimentos na alma. Com esta idéia de signo, Descartes admite certa transitividade entre o corpo e a mente e, assim, introduz “certa materialidade na alma, ou uma certa espiritualidade na imagem material” (SARTRE, 1987, p.39). As concepções dos filósofos seguintes, Leibniz e Hume, vão enfatizar uma destas duas posições, mas admitirão, igualmente, a imagem como uma coisa.

Outra abordagem da imagem analisada na obra *A Imaginação* é a de Spinoza, na qual o problema da imagem se resolve mais claramente no âmbito do entendimento. Para ele, como em Descartes, a teoria da imagem está separada da teoria do conhecimento e se volta, exclusivamente, para a descrição do corpo, pois a imagem existe do mesmo modo como uma afecção do corpo. A imaginação, como o entendimento, pode forjar idéias falsas e só apresenta a verdade de forma truncada. Assim, apesar de se opor às idéias claras, a imagem tem em comum com elas o fato de ser também uma idéia, o que se conclui que a imaginação e o entendimento não são, como se pode acreditar, totalmente distintos.

Em Spinoza, a imagem tem um duplo aspecto, pois ao mesmo tempo que se distingue da idéia, por ser o pensamento de modo finito, aproxima-se dela uma vez que é idéia e fragmento do mundo infinito. Portanto, como se poderá concluir, sua concepção de imagem se aproxima de Descartes uma vez que ela está separada do pensamento, por outro lado, se aproxima de Leibniz quando pressupõe que o mundo da imaginação não está separado do mundo inteligível.

Com Leibniz, a imagem adquire predominantemente uma existência subjetiva, pois: “todo o esforço de Leibniz relativamente à imagem é estabelecer uma continuidade entre

esses dois modos de conhecimento: imagem, pensamento; a imagem nele se acha penetrada de intelectualidade” (SARTRE, 1987, p. 40).

Nele também a imaginação aparece como um mecanismo no qual as imagens não se distinguem das sensações, pois ambas exprimem estados do corpo. Entretanto, em sua concepção, as ligações entre as imagens não são fisiológicas, mas estão de algum modo inconsciente na alma. Deste modo, pode-se concluir que em Leibniz existe uma clara distinção entre as idéias e as imagens uma vez que aquelas só podem ser postas pela razão, ainda que com o auxílio destas.

A relação da imagem com o pensamento em Leibniz faz com que o entendimento não seja puro, “pois o corpo se acha sempre presente à alma” (SARTRE, 1987, p. 40). Apesar disso, a imagem não tem mais que um papel auxiliar para o pensamento, pois é apenas um signo que conserva todas as relações do objeto do qual é imagem. A única diferença entre a imagem e a idéia é que em um caso a expressão do objeto é confusa, e, no outro, clara. A imagem conserva as relações do objeto de maneira confusa de modo que somente através do entendimento se pode chegar às idéias claras e distintas e, com isso, às relações necessárias do objeto.

Essa confusão observada na imagem decorre do fato de que ela é formada a partir das sensações que captam todo o movimento do universo, fazendo com que o cérebro receba uma quantidade infinita de modificações, às quais produz um pensamento confuso. Ao apreender o mundo, apreende-se a infinidade das idéias claras de modo indistinto. Como aponta Sartre, as idéias claras fazem parte da idéia confusa; não são conscientes, pois mesmo sendo percebidas não são advertidas. Como se apreendesse a soma total de modo simples, sem atentar para as partes que a constitui.

Segundo Sartre, tal concepção apresentada por Leibniz faz da distinção entre a imagem e a idéia uma diferença simplesmente matemática: “a imagem tem a opacidade do infinito; a idéia, a clareza de quantidade finita e analisável” (SARTRE, 1987, p. 41). A dificuldade da imagem está, assim, no fato de conter as relações do objeto de modo infinito, com suas relações indistintas. Dificuldade que é transposta pelo entendimento que analisa todas as relações constituintes da imagem do objeto considerado. Assim, Leibniz, ao tentar uma solução para a oposição cartesiana entre imagem e pensamento, acaba desfigurando a imagem, transformando-a em uma idéia confusa. Com isso, não consegue descrever a relação

dela com o objeto, nem demonstrar sua especificidade como dado da consciência. Não conseguindo assim resolver de modo satisfatório o problema levantado por Descartes: como são formadas as imagens e como estas funcionam na produção do pensamento?

Outra proposta da relação entre imagem e pensamento é apontada pelo empirismo de Hume, que reduz o pensamento ao sistema de imagens. Segundo Sartre, “ele toma de empréstimo ao cartesianismo sua descrição do mundo mecânico da imaginação”, fazendo “dele o único terreno sobre o qual o espírito humano se move” (SARTRE, 1987, p. 41). Ao fazer isso, afirma que as idéias e impressões não diferem por natureza, resultando daí que a imagem não se distingue da percepção, uma vez que ambas, idéias e impressões, conservam-se no espírito por algum tipo de inércia. Assim, para se realizar uma distinção entre as idéias e as impressões deve-se apelar para um objetivo de coerência, de contigüidade, de difícil compreensão, pois não é possível saber como o espírito pode se elevar das impressões às idéias através do juízo, uma vez que o próprio espírito é constituído pelas impressões. As imagens não podem se distinguir da percepção, pois elas próprias são percepções.

Além disso, na concepção de Hume, a ligação que as imagens estabelecem entre si depende de uma “força dada”, de natureza semimecânica, semimágica, advindas das relações de contigüidade de semelhança entre elas. É esta semelhança que nos leva a crer na existência de uma idéia geral, ao permitir que se atribua um nome comum ao conjunto dessas imagens.

Para Sartre, essa concepção de Hume supõe uma noção que não é claramente explicitada: a de inconsciente, pois “as idéias não existem mais do que como objetos internos do pensamento e, no entanto, não são sempre conscientes” (Sartre, *A Imaginação*, p. 42). Elas existem como objetos materiais, estão presentes no espírito, mas só podem ser percebidas por uma ligação com idéias conscientes que as despertam do inconsciente. Tal concepção parece estar imersa em diversos problemas: primeiro, por que elas não são imediatamente percebidas? Segundo, como é que elas adquirem caráter de consciente apenas por serem despertadas por força de uma idéia consciente? Estas são questões que Hume não se coloca, mas que ao serem consideradas acarretam em grandes dificuldades para sua teoria.

Ou seja, mesmo que as imagens existam como objetos materiais no pensamento, advindas das impressões sensíveis oferecidas pela percepção, para que elas sejam despertadas faz-se necessária uma categoria de pensamento que não se dá por uma impressão sensível.

Assim, o que parecia ser uma explicação puramente mecânica, remete a uma dimensão que foge ao mecanismo – é ela que precisa ser melhor explicitada.

De Descartes a Hume, todas as concepções da relação entre imagem e pensamento recorreram a uma espécie de associacionismo, seja para conceber a imagem através da associação de percepções, seja para explicar o modo como se forma o pensamento a partir das imagens. O que parece diferir entre eles, é o modo como estas imagens se associam para produzir o pensamento. Em Descartes, é a aplicação do entendimento na imagem – impressão material capaz de motivar ações na alma -, que produz o pensamento; em Leibniz a imagem não tem uma dimensão fisiológica, mas está inconsciente na alma; ela tem todas as qualidades da idéia, mas de forma confusa, não possuindo assim uma função de auxiliar o pensamento, apesar de ser um signo que conserva as relações do objeto, ela já se acha penetrada de intelectualidade; com Hume, as imagens não se distinguem das percepções, assim, para se chegar às idéias, deve-se apelar para as relações de contigüidade e coerência – elas estão presentes no pensamento, mas não são sempre conscientes.

Assim, verifica-se que até o fim da primeira metade do século XVIII três soluções sobre o problema da imagem foi formulado com clareza e em todas elas a imagem não difere das sensações, a distinção que se estabelece entre estas duas instâncias tem apenas um valor prático. Com isso, não há um mundo da imagem e outro do pensamento. A única diferença entre os dois é que com a imagem a “apreensão do mundo é incompleto, truncado, puramente pragmático”, já com o pensamento, a apreensão “é uma visão total e desinteressada”. Apesar disso, no plano psicológico observa-se um verdadeiro hiato entre a imagem e a idéia, pois: “a passagem do plano imaginativo para o plano ideativo se opera sempre como um salto: há aí uma descontinuidade primeira que implica necessariamente uma revolução ou, como se diria daí por diante, uma ‘conversão’ filosófica” (SARTRE, 1987, p. 42).

Apesar de não haver diferença entre imagens – impressões presentes na alma – e idéias – produtos de artifícios do pensamento -, para se passar de uma a outra é preciso, a partir de uma análise no plano psicológico, realizar uma “conversão” filosófica, pois as imagens oferecem ao pensamento uma ajuda bastante suspeita, uma vez que têm problemas que se colocam apenas para o pensamento puro já que seus termos não poderiam ser imaginados. Assim, as imagens “abandonadas a si mesmas, elas se sucedem segundo um tipo de ligação puramente mecânica”, o que resulta que “a psicologia será rejeitada para o terreno das sensações e das imagens (SARTRE, 1987, p. 42)”, uma vez que fica vetado o acesso àquilo

que une as sensações na elaboração das imagens e o que relaciona estas na produção do pensamento.

Assim, a existência de um pensamento puro, sem imagens, dificulta a apreensão do entendimento mesmo às descrições psicológicas. Isto quer dizer que o entendimento, aquilo que forma as idéias a partir das imagens, não pode ser acessado, o que impossibilita a compreensão do modo como se dá o pensamento, pois o entendimento “não pode constituir o objeto a não ser de um estudo epistemológico e lógico de significações. (SARTRE, 1987, p. 42). Ou seja, o modo como funciona o pensamento só pode ser acessado pela ciência que estuda o conhecimento, vetando qualquer possibilidade de uma ciência indutiva sobre ele. Dessa forma, como o entendimento só pode ser objeto de estudo epistemológico e lógico de significações, deve-se admitir que tais significações existem de forma *a priori* no pensamento, ou como entidades platônicas.

Segundo Sartre, nos dois casos, ou existindo *a priori* ou como entidades platônicas, não há como chegar a uma ciência indutiva do entendimento a partir das significações epistemológicas e lógicas, pois:

se quisermos afirmar os direitos de uma ciência positiva da natureza humana elevando-se dos fatos às leis como a física ou a biologia, se quisermos tratar os fatos psíquicos como *coisas*, será preciso que renunciemos a esse mundo de essências que se oferecem à contemplação intuitiva e na qual a generalidade é dada em primeiro lugar. Devemos afirmar este axioma de método: não se pode atingir nenhuma lei sem passar primeiramente pelos fatos (SARTRE, 1987, p. 43).

Portanto, não há como se chegar às condições que possibilitam partir das imagens, simples impressões, ao pensamento através de uma ciência indutiva, uma vez que as próprias leis do pensamento deveriam advir dos fatos, ou seja, das seqüências psíquicas. Este obstáculo - renunciar às essências da contemplação intuitiva que oferecem a generalidade –, como se poderá perceber, constituirá o maior problema enfrentado por Sartre, que vai utilizar a fenomenologia husserliana para tentar solucioná-lo. Daí conclui-se que: “a imagem de Descartes aparece ao mesmo tempo como objeto individual de onde o cientista deve partir e como o elemento primeiro que, por combinação, produzirá o pensamento, isto é, o conjunto das significações lógicas” (SARTRE, 1987, p. 43).

Verificamos que a imagem em Descartes constitui o objeto mais simples da complexidade do pensamento, da qual se deve, através da combinação, partir para compreender como este funciona. Aqui se vê o trabalho da análise e da síntese proposta pelo método descartiano, pois pela primeira chega-se ao elemento mais simples, a imagem; já com o segundo, cujo fundamento é a combinação, compreende-se o modo como o pensamento é produzido.

Mas o modo como é tratada a imagem pelos psicólogos contemporâneos perdem algumas noções ainda existentes em Descartes, que garantiam uma unidade singular do pensamento, pois para Sartre, com o pan-psicologismo de Hume, as imagens perdem aquele *élan* subjetivo que garantia a ligação entre elas, pois, a partir de então, tornam-se coisas individuadas ligadas apenas por relações externas: há uma *gênese* do pensamento. Tal atitude destrói as superestruturas cartesianas restando apenas imagens-coisas, desmoronando também o potencial sintético do eu e a noção de representação, ambas responsáveis por unir as imagens na elaboração do pensamento. Com isso, pode-se concluir que o associacionismo derivado das concepções de Hume alcança uma radicalização não encontrada em Descartes, pois:

é uma doutrina ontológica que afirma a identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas. Nada existe, em suma, a não ser coisas: essas coisas entram em relação uma com as outras e constituem, assim, uma certa coleção que se chama *consciência*. E a imagem nada mais é do que a coisa na medida em que mantém com outras coisas um certo tipo de relações (SARTRE, 1987, p. 43).

Com Hume as imagens não são mais que coisas que entram em relação apenas devido a alguma causa externa. Com isso, qualquer tentativa de síntese do pensamento se reduz às causas externas a ele, a coerência, semelhança ou contigüidade das imagens.

Para Sartre, essa radicalização da concepção da imagem como coisa configura:

o advento do psicologismo, que, sob formas diversas, nada mais é do que uma antropologia positiva, isto é, uma ciência que pretende tratar o homem como um ser do mundo, negligenciando o fato essencial de que o homem é também um ser que *representa para si* o mundo e a si próprio no mundo. E essa antropologia positiva acha-se já em germe na teoria cartesiana da imagem. Ela nada acrescenta ao cartesianismo: apenas reduz. Descartes colocava ao mesmo tempo a imagem e o pensamento sem imagem; Hume guarda apenas a imagem sem o pensamento (SARTRE, 1987, p. 43).

Portanto, podemos perceber que os psicólogos contemporâneos, ao tentarem conceber uma psicologia com pretensões de uma ciência positiva, herdaram da tradição filosófica uma concepção de imagem estritamente associada às sensações, facilitando sua relação com as ciências naturais, uma vez que consideravam as imagens como coisas que possuem apenas uma existência física.

Apesar desta visão da imagem como coisa, cujo pensamento se produz apenas por relações externas, com o romantismo o problema da imagem parece adquirir outras soluções, pois este movimento tem, como uma de suas principais contribuições, o despertar para o espírito de síntese. A influência deste espírito levou alguns eminentes psicólogos a negarem que fossem necessários signos materiais para a produção do pensamento. Ou seja, eles negaram a existência de uma identidade de natureza entre as sensações e as imagens, fato inquestionável para a tradição filosófica desde Descartes e para os outros psicólogos que herdaram esta tradição. Segundo Binet, citado por Sartre, em uma discussão realizada entre filósofos e alienistas, na sociedade médico-psicológica, em 1865, existe um abismo intransponível entre um objeto imaginário e a sensação produzida por um objeto presente.

Mas esse clima mudou rapidamente e passou a predominar a posição dos filósofos Descartes, Leibniz e Hume, pois “a ciência determinista e mecanicista é que conquista a geração de 1850”. Assim, “todo esforço para constituir uma psicologia científica devia necessariamente reduzir-se a uma tentativa de converter a complexidade psíquica em um mecanismo” (SARTRE, 1987, p. 45). É o que acontece com boa parte daqueles que são considerados os precursores da psicologia buscando o estatuto de cientificidade, os quais serão alvo da crítica de Sartre quando da sua proposta de uma psicologia fenomenológica cujos fundamentos remontam aos trabalhos realizados na Alemanha por Brentano e, posteriormente, por Husserl. A partir dessa fundamentação da fenomenologia, a imagem deixa de ser encarada como uma coisa e passa a ser compreendida como ato, pois “não poderia haver imagens na consciência”, uma vez que elas são “um certo tipo de consciência”. A imagem é síntese e não elemento cuja associação produziria o pensamento. Com Husserl, Sartre afirma a possibilidade de uma psicologia na qual a compreensão do homem não se limita às suas características externas, claramente observáveis, já que torna possível alcançar aquilo que corresponde ao mais singular do humano, a síntese que constitui seu pensamento. A partir de então é possível acessar como a consciência se forma.

2.2 - Por uma teoria das emoções

Outra obra na qual se pode tomar conhecimento da contribuição de Sartre na compreensão da subjetividade, através da proposta de uma psicologia fenomenológica, é *Esboço de uma Teoria das Emoções*. Neste trabalho, verificamos uma alternativa para tratamento do fenômeno das emoções, uma vez que a psicologia positiva até então tinha tratado tal fenômeno a partir de um viés das ciências empíricas, o que levou a considerá-lo como um fato dentre outros. Ao tratar desta forma a emoção, essa viés abandonou qualquer possibilidade de atingir sua essência e, com isso, qualquer possibilidade de uma real compreensão da realidade humana.

Segundo Sartre, a psicologia pretende ser positiva e tirar da experiência os recursos para elaborar seu conhecimento. Mas a experiência que consideram não é aquela das essências ou dos valores, nem tampouco a experiência religiosa, mas sim de dois tipos específicos: àquela fornecida pela percepção espaço-temporal dos corpos organizados e àquele conhecimento intuitivo, também chamado experiência reflexiva. Quando de uma discussão de método, uma ou outra destas experiências são consideradas, mas para qualquer uma delas a investigação deve partir dos fatos. Estes não possuem qualquer tipo de organização, como uma totalidade sintética da qual poderia se perguntar a significação. Pelo contrário, os fatos são elementos que são encontrados no curso de uma pesquisa, são sempre inesperados e não possuem qualquer sentido *a priori*. Deste modo, a psicologia que considera apenas a análise dos fatos nunca poderá ser uma antropologia, já que esta visa a definir a essência do homem e a condição humana, duas noções que visam à totalidade das significações. Daí resulta: “que a psicologia na medida em que se pretende uma ciência, não pode fornecer senão uma soma de fatos heteróclitos, a maior parte dos quais não tem nenhuma ligação entre si” (SARTRE, 2007, p. 16).

A desordem dos fatos advém dos princípios da ciência psicológica. Tal desordem, característica da espera pelos fatos que constituirão o conhecimento da realidade psíquica, transfere para o momento posterior a apreensão do essencial. Este procedimento visa apenas a acumular detalhes sobre determinado fenômeno, uma vez que é impossível atingir a essência acumulando acidentes, ou seja, reunindo um amontoado de fatos. Além do mais, se se pretende, com esta atividade de colecionar fatos, chegar a uma síntese antropológica, acreditando fazer, com isso, o mesmo que as ciências da natureza com seu método, os psicólogos estarão em contradição consigo mesmos, já que sempre foi seu objetivo conhecer

os fatos isolados. Estarão em contradição também com as ciências naturais que não visam mais a conhecer o mundo, mas apenas “as condições de possibilidade de certos fenômenos gerais” (SARTRE, 2007, p. 17). Pois é impossível, a partir dos métodos positivos, chegar ao sentido da totalidade sintética denominada mundo. Há muito que a decomposição do fenômeno, em seus elementos mais simples e isolados, não fornece uma síntese da realidade da qual pretende ser o modelo perfeito. Portanto, “a psicologia deve resignar-se a não alcançar a realidade-humana” (SARTRE, 2007, p. 17), considerando, como faz Heidegger, que são inseparáveis as noções de mundo e realidade-humana.

Sartre se pergunta em que resultarão os princípios e métodos dos psicólogos, que pretendem um conhecimento positivo, sobre o estudo das emoções. Primeiramente, o conhecimento das emoções se apresentará como uma novidade irreduzível aos outros conhecimentos sobre o ser psíquico, como a atenção, memória, etc. Compreenderá apenas mais um capítulo dentre outros nos compêndios de psicologia sem qualquer relação uns com os outros. Assim, para os psicólogos a emoção é, fundamentalmente, um acidente, uma vez que: “estudar as condições de possibilidade de uma emoção, isto é, quanto a perguntar se a estrutura mesma da realidade torna as emoções possíveis e *como* as torna possíveis, isso pareceria ao psicólogo uma inutilidade e um absurdo” (SARTRE, 2007, p. 18).

Para os psicólogos, não há qualquer dúvida sobre a existência das emoções, basta, para comprovar isto, a reflexão íntima. Deste modo, não interessa saber se a emoção é possível, já que se sabe que ela é. Além disso, eles não têm qualquer preocupação em saber o que dá unidade aos fatos psíquicos que compõem a emoção, pois estes “se agrupam por si mesmos sob seu olhar” (SARTRE, 2007, p. 19). Para se entender a emoção, basta se ater às emoções isoladas de qualquer variável interveniente, em condições perfeitamente controladas em laboratório, seja através da produção de situações emocionantes ou analisando sujeitos patologicamente emocionados.

Assim, para se formularem leis e propor explicações sobre o estado complexo que constitui o fenômeno das emoções, basta determinar e isolar os elementos que o constituem, como as reações corporais, as quais são facilmente determinadas, as condutas e os estados de consciência, em seguida ligar estes três fatores em uma ordem de causalidade que não pode ser revertida. Contudo:

o que é certo, em todo caso, é que não buscarei a explicação ou as leis da emoção em estruturas gerais e essenciais da realidade humana, mas sim nos processos da

própria emoção, de modo que, mesmo devidamente descrita e explicada, ela nunca será senão um fato entre outros, um fato fechado em si que nunca permitirá compreender outra coisa senão ele, nem captar, através dele, a realidade essencial do homem (SARTRE, 2007, p. 19-20).

Verificamos, assim, que a partir dos elementos que compõem a emoção não se pretende chegar às estruturas gerais e essenciais da realidade humana, mas simplesmente explicar a partir de fatos isolados os processos que estão por trás de uma atitude emocionada, não captando com isto a realidade essencial do homem. Desta forma, o conhecimento que pretende a psicologia positiva não consegue atingir o fundamento da realidade humana, uma vez que se prende a análise descritiva e extenuada de fatos isolados que se acredita compor a emoção.

Segundo Sartre, é para reagir a estas insuficiências da psicologia e do psicologismo que Husserl funda a fenomenologia. Para chegar a formulá-la, Husserl parte da verdade de que “há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, e quem começa sua investigação pelos fatos nunca conseguirá recuperar as essências” (SARTRE, 2007, p. 20). A partir desta constatação, fica claro porque os psicólogos em suas análises dos fatos psíquicos não conseguem atingir o essencial da realidade humana. Em Husserl também é necessário fazer uso das experiências, afinal ir às “coisas mesmas” quer dizer utilizar como recurso as experiências, mas as flexibilizando para acessar as experiências das essências e dos valores. A fenomenologia recomenda o uso explícito das experiências para tentar fixar em conceito o conteúdo da essência das emoções. Sem a essência das emoções a idéia de homem não poderia ser um conceito empírico, e as generalizações dos psicólogos não teriam nenhuma base sólida.

Além de não compreender a realidade humana, sem ir diretamente à essência, a psicologia, considerada a ciência dos fatos psíquicos, nunca poderia ser um começo, pois os fatos nos quais se debruça nunca são primeiros, uma vez que em sua estrutura essencial são “reações do homem contra o mundo” (SARTRE, 2007, p. 21). Portanto:

se quisermos fundar uma psicologia, teremos que remontar mais acima que o psíquico, mais acima que a situação do homem no mundo, até a origem do homem, do mundo e do psíquico: a consciência transcendental e constitutiva que atingimos pela ‘redução fenomenológica’ ou ‘colocação do mundo entre parênteses’ (SARTRE, 2007, p. 21).

Assim, para se chegar ao conhecimento da realidade humana devemos interrogar a consciência transcendental que a fenomenologia permite atingir. E o que dá valor às respostas resultantes desta interrogação é o fato de que essa consciência interrogada é minha; é essa proximidade da consciência com relação a si mesma que garante a validade das conclusões que podemos chegar, proximidade que o psicólogo se recusa a aceitar, da qual, pelo contrário, para construir um conhecimento que garante a neutralidade científica, deve se afastar o máximo possível. Segundo Sartre, para Husserl é preciso tomar partido da proximidade da consciência consigo mesma de forma clara e com segurança, pois “toda consciência existe na medida exata em que é consciência de existir” (SARTRE, 2007, p. 21-22). Desta forma, ao tomar consciência da própria existência, realiza-se a consciência.

Aqui, ao contrário do que se possa pensar, não se interroga a consciência sobre os fatos, uma vez que tal atitude retornaria à desordem da psicologia. O que se vai procurar “descrever e fixar por conceitos são precisamente as essências que presidem ao desenrolar do campo transcendental” (SARTRE, 2007, p. 22). Assim, ao tratar fenomenologicamente as emoções, não se dirigirá às emoções particulares, mas considerá-las-á como fenômeno transcendental puro, “buscando atingir e elucidar a essência transcendental da emoção como tipo organizado de consciência” (SARTRE, 2007, p. 22). Ou seja, não se trata de explicar os fatos psíquicos da emoção como elementos isolados, mas considerando que existe uma organização da consciência característica do estado emocionado.

Outro fenomenólogo que vai enfatizar a proximidade do pesquisador com o objeto pesquisado é Heidegger. Para ele, a diferença da pesquisa sobre o homem, com relação a outros tipos de questões, é que o objeto em questão é a realidade humana, ou seja, o próprio investigador. Neste caso, existe uma diferença em tratar o objeto do qual não se pode ser indiferente, pois “para a realidade humana, existir é sempre assumir seu ser, isto é, ser responsável por ele em vez de recebê-lo de fora como uma pedra” (SARTRE, 2007, p. 22). Portanto, a realidade humana é uma escolha, o que resulta que qualquer compreensão sobre ela, implica ela mesma, pois a compreensão é a maneira própria de sua existência. “A realidade humana que é *eu* assume seu próprio ser ao compreendê-lo, [...], o que significa que me faço homem ao compreender-me como tal” (SARTRE, 2007, p. 23).

Verificamos, deste modo, que ao interrogar a si mesmo é possível realizar uma análise sobre a realidade humana e, com isso, fundamentar uma antropologia que poderá servir de base para uma psicologia. Esta interrogação de si não é uma introspecção uma vez que esta

trata apenas de fatos, além disso, uma compreensão sobre a realidade humana é sempre obscura e inautêntica, possui brechas que precisam ser explicitadas e corrigidas. A interrogação de si é uma hermenêutica da existência. Contudo, diferentemente dos psicólogos que partem de fatos isolados, o fenomenólogo parte da “totalidade sintética que é o homem”, estabelecendo antes a essência do homem para, em seguida, chegar a uma psicologia.

Assim, podemos perceber que a fenomenologia não trata de fatos, mas sim de fenômenos e estes são aquilo que aparecem, não existindo nenhuma essência por trás desta aparição. A consciência, compreendida como uma totalidade, é o fenômeno objeto da psicologia cuja base é a fenomenologia, portanto, é seu aparecer que deve ser interrogado e descrito. Por conseguinte, ao tomar por objeto uma atitude humana encontrar-se-á, na visão de Heidegger, “o todo da realidade-humana, pois a emoção é a realidade-humana que se assume ela própria e se ‘dirige-comove’ para o mundo” (SARTRE, 2007, p. 24). Já para Husserl, a partir de uma descrição fenomenológica da emoção, desvendam-se as estruturas essenciais da consciência, pois uma emoção já é uma consciência. Conclui-se, então, que existe um problema que o psicólogo não suspeita, pois parece impossível haver consciência que não comporta a emoção como possibilidade, problema fundamental que não é nem colocado pela psicologia positiva.

Desta constatação, deriva a desconfiança do psicólogo diante da fenomenologia, que não se preocupa apenas em saber o que é a emoção, mas também quais suas condições de possibilidade. Sabemos que a primeira coisa que a ciência psicológica positiva faz para estudar um estado psíquico é retirar sua dimensão de significação, pois o considera apenas como um fato accidental. Atua como um físico que não se pergunta sobre o significado de seu objeto, pois constata apenas que ele é. Este não é o posicionamento do fenomenólogo, pois para ele “todo fato humano é por essência significativo” (SARTRE, 2007, p. 25), se se retira esta dimensão deixa de ser humano. Portanto, sua tarefa é estudar quais os significados que compreendem o estado emocionado.

Para o psicólogo, a emoção não possui qualquer significado subjacente, pois ele a toma como um fato separado de todo resto. Mas se se pretende fazer da emoção um fenômeno psíquico como faz o fenomenólogo é preciso tomá-la primeiramente como significante, pois “ela é na medida em que significa” (SARTRE, 2007, p. 26). Porém, tratar a emoção considerando apenas seu estado fisiológico tomado isoladamente, não significa quase nada, pois os fatos fisiológicos apenas são. Contudo:

ao contrário, ao desenvolver a significação das condutas e da consciência emocionada, tentaremos explicitar o significado. Esse significado, sabemos desde a origem o que ele é: a emoção significa à sua maneira o todo da consciência ou, se nos colocarmos no plano existencial, da realidade-humana (SARTRE, 2007, p. 26).

Percebemos então que a emoção não é um acidente, uma vez que a realidade-humana não é uma coleção de fatos isolados, mas sim a totalidade sintética do homem. Portanto, ela não pode ser entendida, como acreditam os psicólogos, por uma desordem psicofisiológica, pois possui uma essência, estruturas particulares, leis de aparecimento e uma significação. A emoção não vem de fora, ao contrário, ela é assumida pelo homem, “é uma forma organizada da existência humana” (SARTRE, 2007, p. 27).

Considerando tudo o que foi colocado, Sartre admite que não é objetivo de seu trabalho fazer um estudo fenomenológico da emoção, pois senão teria que tomar por objeto a afetividade. Ele pretende, ao tratar simplesmente a emoção, perceber “se a psicologia pura pode obter um método e ensinamentos da fenomenologia” (SARTRE, 2007, p. 27), tal psicologia “abandonará os métodos de introspecção indutiva ou de observação empírica externa, para procurar apenas captar e fixar a essência dos fenômenos” (SARTRE, 2007, p. 29). Apesar disso, não pretenderá o significado, a totalidade da realidade-humana, mas sim “o fenômeno enquanto ele significa” (SARTRE, 2007, p. 29).

2.3 - Uma compreensão da consciência

Como foi sugerido a partir das análises apresentadas, Sartre tem uma concepção particular sobre a consciência, tal concepção fica evidente em sua consideração sobre o ser, pois aqui o que realmente é tratado é o modo como a essência da consciência vai sendo construída a partir das escolhas que cada indivíduo faz das possibilidades que são apontadas em seu horizonte. O ser do qual fala Sartre em sua análise de ontologia fenomenológica, sua obra *O Ser e Nada*, não é o mesmo que predominou na tradição da filosofia, uma vez que o ser tratado aqui não é aquele objeto do conhecimento dos fenômenos da natureza, mas o ser do homem. Assim, para ele, em sua análise sobre a imagem, ao contrário de outros pensadores, a consciência não é uma coisa, mas ato.

Segundo Sartre, o ser da consciência, que é sua consciência de ser ou *Para-si*, faz-se na ação, e esta se dá na medida em que se elabora um projeto e através dele iluminamos um

passado que é nosso, mas que só tem sentido a partir de um fim. Na elaboração desse projeto, ocorre uma projeção do ser em um nada existente de resultados avaliados como possíveis para a ação engendrada. No entanto, este projeto não é tomado simplesmente como uma consequência possível dos meus atos, ele precisa ser uma possibilidade desejada. Assim, na concepção do ato, por meio da elaboração deste projeto, a consciência abandona o terreno do ser e toma para si o do não-ser, mergulhando assim no terreno das possibilidades que é impelida na sua condição de ser livre. Mas há aqui um condicionante importante, este mergulho no não-ser aparece como algo desejado.

Antes de continuar com a explanação sobre o projeto e a ação é preciso esclarecer um fato importante sobre o ser do homem. Na primeira parte de sua obra, *O Ser e o Nada*, Sartre expõe-nos o problema do nada e como este vem às coisas. Para tanto, analisa as interrogações e negações, ambas atitudes exclusivamente humanas, e conclui que o nada vem às coisas a partir do homem. Como podemos perceber, “com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida no mundo: vemos o Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas” (SARTRE, 1997, p. 66). E continuando, Sartre (1997, p. 66) diz: “o homem apresenta-se, ao menos nesse caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser”. Assim, podemos verificar que na relação essencial entre a realidade humana e o mundo, o homem insere o Nada nas coisas afetando-se de não-ser, ou seja, colocando a si mesmo como nada. Essa inserção se dá a partir de um ato humano, seja uma espera, ou um projeto. Portanto, “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SARTRE, 1997, p. 67). Dessa afirmação, surge a questão do que deve ser o homem para que a partir de seu ser o nada venha ao mundo.

Neste caso, o homem não pode ser, pois o ser só pode gerar ser e, com isso, não poderia haver o nada. Para que o homem possa interrogar e negar, é preciso “colocar-se fora do ser e, ao mesmo tempo, debilitar a estrutura de ser do ser” (SARTRE, 1997, p. 67). Mas o homem não pode nadificar a massa de ser que o envolve, pode sim modificar sua relação com o ser. Pode mantê-lo fora de seu alcance, escapar de sua ação, manter-se para além de um nada. Tal possibilidade é o que Sartre denomina de liberdade. É ela que torna possível que a realidade humana insira o nada nas coisas.

Do exposto, podemos concluir que o ser do homem que condiciona a aparição do nada é liberdade. Como podemos verificar, nestas palavras de Sartre (1997, p. 68), a:

condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do homem acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’.

Com isso, podemos verificar que o caráter fundamental do homem é a liberdade. Diferentemente das coisas do mundo, a essência do homem se define a partir da liberdade que coloca o ser do homem como uma abertura, como um nada de ser que torna possível a nadificação das coisas e de si mesmo. É devido à liberdade que o não-ser aparece no ser do homem e possibilita a elaboração da ação a partir de um projeto. E é neste projeto de ação que o homem se faz ser, mas como o homem é “ser-livre”, sua essência vai estar sempre em suspensão. Daí podemos concluir que, no homem, a existência precede a essência, pois apenas na ação, em seu projeto, que o homem se faz. Assim, o homem nunca é, mas está sempre se fazendo ser a partir das escolhas que realiza.

Como se pode observar neste primeiro esboço do funcionamento da consciência, esta, na medida em que é construída pela ação, através do esboço de um projeto de lançar-se em direção ao não-ser, tem como condição indispensável e fundamental a liberdade de atuar. É por meio desta liberdade que a consciência pode construir um projeto para um futuro que não é, mas que deseja ser. É através dela que o *Para-si* pode abandonar aquilo que ele tem-sido para vislumbrar um estado de coisas no qual quer se transformar. É através da liberdade de escolha, no projeto de lançar-se, que sua existência pode obter alguma significação.

Assim, como nos lembra Sartre (1997, p. 539-540):

com efeito, uma vez que atribuímos esse poder negativo com relação ao mundo e a si mesmo, uma vez que a nadificação faz parte integrante do posicionamento de um fim, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante.

Desse modo, verifica-se que uma característica fundamental da consciência é a liberdade que constitui o seu nada de ser. Ao contrário do ser das coisas de um modo geral, o ser da consciência não pode ser determinado simplesmente pelo *Em-si* que o constitui, uma

vez que também faz parte desse ser outro elemento que marca sua singularidade: a liberdade, também denominada *Para-si* ou nadificação.

Na compreensão da liberdade na perspectiva sartreana, pode-se perceber alguns elementos importantes que, se clarificados, facilita o entendimento da questão. São eles o *Em-si* e o *Para-si*, ambos são partes constitutivas da consciência. *Para-si* como tendo de ser “o que é o que não é e não é o que é, e o do *Em-si*, que é o que é” (SARTRE, 1997, p. 753). Perceberemos que é na tentativa da consciência, quando projeta uma ação, de unir estes dois elementos constitutivos do seu ser, que o projeto de alcançar o fim que se deseja e o próprio passado adquire um sentido para um existente.

Na elaboração do projeto para a ação, pode-se observar um duplo movimento de nadificação. Inicialmente, observa-se um distanciamento do estado de coisas que foi isolado em uma situação. Seguida a este distanciamento, há um posicionamento de um estado de coisas ideal como puro nada presente, preenchendo assim a falta que o distanciamento provocou no estado de coisas considerado, é a primeira nadificação. É a concepção de um projeto futuro como pura possibilidade, para além do presente.

A segunda nadificação é o posicionamento da situação atual como um nada em relação ao estado de coisas que foi projetado. O projeto é colocado como aquilo que é, pois é o desejado. O Ser projetado no futuro coloca o *Em-si* como algo que falta, e passa a assumir aquilo que foi projetado como o que é. É o projeto assumido não mais como simples possibilidade, mas como o que é de fato.

Desta dupla nadificação, pode-se concluir que apenas um fato passado, ou aquilo que constitui o *Em-si* da consciência, não é capaz de permitir a compreensão do funcionamento dela, pois apenas a consideração do projeto na constituição de um ato permite compreender o movimento constitutivo do ser da consciência.

Com isso, conclui-se que toda ação é intencional, pois sempre remete a um fim e este, por sua vez, relaciona-se intimamente com um motivo. Isto ocorre devido à unidade dos três êxtases temporais: “o fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo (ou móbil), ou seja, remete a meu passado, e o presente é surgimento do ato” (SARTRE, 1997, p. 540). Desta maneira, na constituição do ato, com a atribuição de um fim desejado, o passado passa a fazer sentido como o motivo da realização deste ato, portanto, não se pode tomá-lo como determinante do projetar-se.

Portanto, falar de um ato sem motivo é falar de um ato que lhe falta o elemento básico de todo ato, sua estrutura intencional. Porém, dizer que não há ato sem motivo não é o mesmo que dizer que não há fenômeno sem causa, pois no primeiro caso quer dizer que o motivo para ser considerado como tal precisa ser experimentado. Isto significa que o Para-si precisa conferir-lhe o seu valor como motivo ou móbil, uma vez que este “não poderia remeter a outro existente real e positivo, ou seja, a outro motivo anterior. Senão, a própria natureza do ato, enquanto comprometido intencionalmente no não ser, desvanecer-se-ia” (SARTRE, 1997, p. 540).

Assim, compreende-se que o motivo só tem sentido fora de si, em um fim posicionado idealmente através de um Para-si que se projeta no nada. Então, este motivo se consolida somente a partir da concepção de um projeto ideal no devir. Esta determinação pelo não existente faz com que o motivo seja em si mesmo uma negatividade, pois este só adquire sentido por um posicionar-se fora, no não-ser. Contudo, apenas porque me distancio do Em-si pela nadificação, lançando-me em direção às minhas possibilidades, que este Em-si adquire valor de motivo ou móbil - é por meio do ato, expressão da liberdade, que se decide pelos móveis e fins.

Deste modo, compreende-se que a condição fundamental do ato é a liberdade, pois é apenas através dela que a consciência pode afastar daquilo que é para lançar-se no não-ser realizando a dinâmica essencial da vida. Para melhor apreender esta liberdade, é preciso descrevê-la. Porém, aqui surge um obstáculo, pois a descrição é uma atividade que procura explicitar as estruturas de uma essência singular, mas a liberdade não tem essência, nela a existência precede a essência. A liberdade só pode ser apreendida quando se faz ato, no momento em que ela organiza no ato os motivos, móveis e fins que o constitui.

Então, ao apreender o ato, este aparece como constituído, como possuidor de uma essência, mas a sua potência constitutiva, que é a liberdade, não pode ser apreendida, uma vez que se cairia na busca infinita de uma nova potência constitutiva. Portanto, há uma dificuldade em apreender uma existência que se faz continuamente e nega-se a ser fechada em uma definição, pois a liberdade parece sempre escapar a uma definição. Isso é o que caracteriza a essência da consciência.

Mas esta dificuldade pode ser transposta quando a finalidade da descrição não é a essência e sim o próprio existente em sua singularidade. Assim, não se procuraria definir uma

liberdade que fosse comum a duas existências diferentes, pois não se pode considerar uma essência da liberdade. Isso não é possível porque a liberdade é o que fundamenta todas as essências, já que o homem desvela as essências intramundanas quando transcende o mundo visando às suas próprias possibilidades.

Assim, igualmente como a liberdade remete sempre a uma existência singular e deste modo não pode ser-lhe atribuída uma essência, a consciência é sempre singular, está sempre além da essência, nela ser é ter sido. Para atingir esta consciência em sua existência temos a disposição o *cogito*, com ele pode-se descobrir uma necessidade de fato. E é também a ele que se deve remeter para determinar a liberdade como uma necessidade de fato, como um existente que é puro contingente, mas que não pode deixar de ser experimentada. A consciência existe a partir do dado, não que o dado a determine, mas é pela negação deste dado, através da projeção rumo a um fim, que se define a consciência.

Desse modo, a liberdade é apreendida através dos atos, e também toda consciência é um existente cuja liberdade está sempre em questão em seu ser. Esta liberdade não se trata de uma qualidade ou propriedade que se encontra sobre seu ser, pelo contrário, ela é precisamente a textura de seu ser, aquilo que é utilizado para dar sentido aos motivos escolhidos na existência, é simplesmente a essência da consciência. Portanto, como é a liberdade o que faz compreender a essência da consciência, que está sempre em questão em seu ser, é que se deve compreendê-la.

Até aqui, na consideração do livre projeto do Para-si se impulsionando rumo a um fim, vimos que a realidade humana se anuncia e se define pelos fins que persegue. Agora, faz-se necessário um estudo e classificação desses fins. Como nos lembra Sartre (1997, p. 682), “convém agora questionar este fim em si mesmo, pois faz parte da subjetividade absoluta, como seu limite transcendente e objetivo”. A psicologia empírica identificou esse impulso rumo a um fim como sendo os desejos que definem o homem, mas por descuido caiu, segundo Sartre, em dois equívocos. Por um lado, o psicólogo empírico ao definir o homem por seus desejos acabou se tornando vítima da ilusão substancialista. Tomou o desejo como existindo no homem como conteúdo de sua consciência. Por outro, acreditou haver terminado sua investigação psicológica após determinar o conjunto concreto dos desejos empíricos. O homem seria definido por um feixe de tendências. Ao acompanhar Sartre na análise destes dois erros, veremos que o desejo não é um conteúdo existente no homem e, também, que este

não é resultado de uma reunião abstrata de tendências, mas sim um todo unificado a partir de uma escolha original.

Como vimos acima, Sartre critica a idéia dos psicólogos de pretenderem que o desejo exista no homem como conteúdo de sua consciência, o que resultaria que o sentido de tal desejo seria inerente ao próprio desejo, negando com isso qualquer idéia de transcendência. Mas os objetos do desejo não podem residir no interior do desejo e este só pode ser a consciência dos objetos como desejáveis. Assim, conclui Sartre (1997, p. 682), “evitemos considerar tais desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência: constituem a consciência mesmo em sua estrutura original projetiva e transcendente, na medida em que a consciência é por princípio, consciência de alguma coisa”.

Deste modo, percebemos que o desejo é a estrutura original projetiva e transcendente da consciência uma vez que esta é consciência de alguma coisa. Ou seja, como a consciência não é outra coisa que não consciência de algo, o desejo que é justamente este impulso a alguma coisa constitui sua estrutura fundamental. Mas a análise do desejo não se encerra aqui, veremos adiante qual o objeto a que tende a consciência desejante e, além disso, que o desejo é justamente a liberdade da consciência colocada sempre como falta de ser.

Além de considerar o desejo como sendo um conteúdo, é comum também que os psicólogos empíricos ao tentar explicar um comportamento tendem a considerá-lo como resultado de um complexo de tendências, de desejos que impulsionam determinado sujeito a ação. É considerando isto que Sartre (1997) afirma que em uma análise psicológica determinista, em que se considera apenas a influência de tendências, o psicólogo reduz “a personalidade complexa de um adolescente a alguns desejos básicos, assim como o químico reduz os corpos compostos a mera combinação de corpos simples” (SARTRE, 1997, p. 683). As tendências que estariam por trás do comportamento seriam resultado da hereditariedade, da educação, do meio, da constituição fisiológica. Mas tal psicólogo não se limita a realizar a soma dessas tendências, ele até procura apresentá-las em uma ordem sintética, na qual é possível observar as influências de um desejo sobre os outros. Apesar disso, perde-se o que seria o aspecto mais individual de cada comportamento, o qual marcaria a singularidade da pessoa.

A consideração apenas da combinação de tendências não explica o que constitui a individualidade do projeto pessoal de cada indivíduo. Ao fazer isso, relegamos o puro

individual, banido da subjetividade, às circunstâncias exteriores da vida. E assim não compreendemos nada, vemos somente, segundo Sartre (1997, p. 684):

uma sucessão de acasos, de desejos que irrompem enredados uns nos outros, sem que seja possível captar sua gênese. As transições, os vir-a-ser, as transformações, foram cuidadosamente escondidos de nós, e ficamos limitados a colocar em ordem esta sucessão invocando seqüências empiricamente constadas (necessidade de agir, que, no adolescente, antecede a necessidade de escrever), mas que, literalmente, são ininteligíveis.

Com isso, verificamos que as descrições psicológicas sempre desconsideram o conteúdo individual, “exatamente como, por outro lado, a psiquiatria se satisfaz ao esclarecer as estruturas genéricas dos delírios e não busca compreender o conteúdo individual e concreto das psicoses” (SARTRE, 1997, p. 685). As análises psicológicas então, a fim de determinar os aspectos gerais que determinam o comportamento de uma pessoa, perdem justamente aquilo que constitui a singularidade desta expressada em seu comportamento. Como aponta Sartre (1997, p. 683):

semelhante análise psicológica parte do postulado de que um fato individual se produz pela intersecção de leis abstratas e universais. [...]. O que há de concreto, aqui, é somente a combinação entre eles; por si sós não passam de esquemas. O abstrato é, pois, por hipótese, anterior ao concreto, e o concreto é apenas uma organização de qualidades abstratas; o individual é somente a intersecção de esquemas universais.

Este conteúdo abstrato e universal das explicações ‘psicológicas’ são seus dados primordiais, seus corpos simples. Este dado primordial é tomado como um fato irreduzível, a partir dele não há nada que possa explicar o comportamento. Ele é anterior a qualquer comportamento. Mas de forma alguma este dado satisfaz o pensamento, pois não se mostra como uma evidência. A irreduzibilidade desse fato tem apenas o objetivo de impedir o prosseguimento da análise.

Para ilustrar o que quer dizer, Sartre utiliza como exemplo o caso de Flaubert. O que haveria levado este homem a escrever obras tão importantes da literatura francesa e, poderíamos dizer, mundial? Uma análise psicológica de Flaubert tenderia a enfatizar que uma ambição natural teria impulsionado a elaboração de suas obras, ou seja, reduziria a complexidade deste autor a um dado primordial, sua ambição. Mas, segundo Sartre (1997, p.686), “sentimos que Flaubert não ‘recebeu’ sua ambição. Esta é significativa, e, portanto,

livre”. Tal ambição não depende da hereditariedade, da condição burguesa, da educação, nem tampouco das características fisiológicas. Mas então o que seria esta ambição?

Segundo Sartre (1997, p. 686):

em certo sentido, a ambição de Flaubert é um fato com toda a sua contingência – e é verdade que é impossível avançar para-além do fato -, mas, em outro sentido, essa ambição se faz, e nossa insatisfação é garantia de que, para-além desta ambição, poderíamos captar algo mais, algo como uma decisão radical, a qual sem deixar de ser contingente, consistiria no verdadeiro irreduzível psíquico.

Aqui, verificamos alguns elementos fundamentais. Em primeiro lugar, percebemos que a ambição não é um dado, mas se faz. Portanto, não é uma coisa recebida de fora, hereditariamente, pela educação, ou por uma constituição fisiológica. Em segundo lugar, o fato de não nos contentarmos com esse tipo de explicação que toma a ambição como um fato em-si, que é assim por que é, revela a existência de algo além dela mesma. Este algo seria uma decisão radical que apesar de sua contingência corresponderia ao verdadeiro irreduzível. Tal decisão seria uma escolha fundamental que marcaria a singularidade da pessoa. É o que poderemos perceber mais adiante.

Com Sartre, percebemos que nossa compreensão pré-ontológica da realidade humana impede que reduzamos o homem a uma análise a partir de dados primordiais como desejos (ou tendências) determinados, pois neste caso, perderíamos o homem. Este se reduziria a uma substância metafísica ou seu ser apareceria através da interligação externa de fenômenos. Ou seja, resumiríamos a complexidade humana à reunião de tendências.

Assim, alerta-nos Sartre, devemos ter cuidado para não reduzir a pessoa à idéia de substância, ou seja, determiná-la a partir de desejos ou tendências tomadas como sua essência, o que envolveria a realidade humana na absurdidade da contingência absoluta. Apesar disso, precisamos descobrir a unidade do homem, “unidade que há de ser unidade de responsabilidade, unidade amável ou odiosa, repreensível ou louvável, em suma: pessoal. Esta unidade, que é o ser do homem considerado, é livre unificação” (SARTRE, 1997, p. 687). A partir de então consideraríamos aquilo que demarca a singularidade da pessoa. E com isso, perceberíamos que o Ser para todo sujeito é unificar-se no mundo.

Mas o que seria essa unidade do homem que pretendemos encontrar, que demarca a singularidade de uma pessoa e corresponde ao seu Ser? A esta pergunta, Sartre (1997, p. 687)

responde: “A unificação irreduzível que devemos encontrar, [...], é, portanto, a unificação de um projeto original, unificação que deve revelar-se a nós como um absoluto não substancial”. Ou seja, não é nada como uma tendência que determinaria a essência da pessoa. Pelo contrário, parece ser algo mais livre como um projeto. Deste modo, verificamos que o que demarca a unidade do Ser do sujeito é justamente um projeto original que é um absoluto, mas não é uma substância.

Portanto, em uma análise sobre a pessoa:

trata-se de recobrar, sob aspectos parciais e incompletos do sujeito, a verdadeira concretude, a qual só pode consistir na totalidade de seu impulso rumo ao ser e de sua relação original consigo mesmo, com o mundo e com o Outro, na unidade de relações internas e de um projeto fundamental. Este impulso só pode ser puramente individual e único (SARTRE, 1997, p. 689).

Devemos então tomar os comportamentos de uma pessoa apenas como aspectos parciais que refletiriam um projeto fundamental correspondente a totalidade de seu impulso rumo ao ser. Neste caso, sendo a pessoa uma totalidade, não aceitamos que ela pudesse ser resumida a uma união de tendências abstratas, mas sim a encontramos em seu projeto inicial que se mostraria como uma evidência, posto que não remeteria a uma pura contingência. A pessoa se mostraria plenamente em cada tendência, porém em uma perspectiva diferente. Destarte, afirma Sartre (1997), a intuição capta uma plenitude individual.

Considerando que a pessoa é uma totalidade, temos que buscar transcender em cada tendência, em cada conduta, a fim de encontrar uma significação. Não devemos, deste modo, nos limitar apenas a observá-los e catalogá-los, tomando-os como o fim último de nossa investigação. Pelo contrário, devemos transcendê-los a fim de encontrar o aspecto fundamental da realidade humana. Ou seja, ao projeto individual que está presente em cada comportamento do sujeito. Dizendo de outro modo, “esta atitude empírica é por si mesmo a expressão da ‘escolha de um caráter inteligível’” (SARTRE, 1997, p. 690). Neste caso, a própria atitude empírica é a escolha inteligível, o que nos conduz a insatisfação de uma simples observação do comportamento. Aqui vemos aparecer, através da escolha, os primeiros indícios da liberdade que caracteriza a realidade humana, escolha esta que surge como o caráter fundamental e inteligível do comportamento.

A relação entre a atitude empírica e a escolha inteligível fica evidente nestas palavras de Sartre (1997, p. 690):

Com efeito, o caráter singular da escolha inteligível – voltaremos a isso – é que não poderia existir senão enquanto significação transcendente de cada escolha concreta e empírica: não se efetua primeiro em algum inconsciente ou no plano numênico para depois expressar-se em tal ou qual atitude observável, nem sequer tem preeminência ontológica sobre a escolha empírica, mas é, por princípio, aquilo que deve sempre destacar-se da escolha empírica como seu para-além e como a infinidade de sua transcendência.

Vemos então duas coisas essenciais. Em primeiro lugar, o modo como a escolha inteligível deve existir, sempre como uma significação transcendente de uma escolha empírica. Em segundo lugar, o fato de que toda escolha empírica remete a uma escolha inteligível, como algo que está além dela, a partir da qual pode ter algum significado. Desse modo, podemos ver que nem a escolha inteligível nem a atitude empírica existem isoladas, mas pelo contrário uma sempre remete a outra. A escolha não é anterior a atitude e esta remete sempre aquela como algo que está além, como alguma coisa que a transcende. Este fenômeno destaca o fato de que todo comportamento remete a uma escolha original. Não como algo que é anterior ou posterior, mas em uma relação de concomitância.

Verificamos a partir de então em um comportamento que o projeto de ação, ao refletir o ser do sujeito em sua totalidade, exprime sua escolha original em circunstâncias particulares. Não passa da escolha da própria pessoa como totalidade nessas circunstâncias. Ao elaborar um projeto de agir as escolhas realizadas por uma pessoa reflete a totalidade de seu ser. Considerando este fato, precisamos de um método especial que nos permita “destacar esta significação fundamental que o projeto comporta e que não poderia ser senão o segredo individual de seu ser-no-mundo” (SARTRE, 1997, p. 690). Assim, não devemos nos satisfazer com os métodos emprestados das ciências naturais freqüentemente utilizados em psicologia, uma vez que estes tomam seus dados como sendo nada mais do que são.

Considerando que uma escolha empírica remete a uma significação que a transcende, o método especial que precisamos elaborar deve levar em consideração que:

é sobretudo por uma comparação entre diversas tendências empíricas de um sujeito que iremos tentar descobrir e destacar o projeto fundamental comum a todas – e não por uma simples soma ou recomposição dessas tendências: em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza (SARTRE, 1997, p. 690).

Não devemos, portanto, fazer o trabalho de colecionador que normalmente é realizado pelos psicólogos empíricos, visto que esta maneira de trabalhar não alcança aquilo que pode

ser considerado o mais essencial no homem, a escolha que este realiza na elaboração de seu projeto de ser. Ou seja, seu projeto fundamental. Um fato que deve ser ressaltado na utilização deste método comparativo é a longa tarefa que ele nos revela, pois além de termos que ficar atentos às diversas tendências de um sujeito, “há uma infinidade de projetos possíveis, assim como há uma infinidade de homens possíveis” (SARTRE, 1997, p. 690). Deste modo, não podemos esperar um modelo que pudesse ser utilizado universalmente. Pelo contrário, ele nos remete ao fato de que devemos estar atentos o tempo todo a fim de desvelar em cada sujeito aquilo que caracteriza sua escolha original. Devemos abandonar assim aquelas fórmulas acabadas que mais demonstram a preguiça em encarar os fatos como se apresentam em sua singularidade.

Porém, precisamos ter em mente nestas investigações um princípio que possa nos guiar na análise destas diversas tendências. Este princípio nos incita a parar a investigação somente quando alcançarmos o fim projetado que apareça como o próprio ser do sujeito. Só assim podemos acreditar ter encontrado o projeto inicial e estarmos em frente de uma irreducibilidade evidente. Encontra-se o irreducível evidente ao atingir o projeto de ser. Além disso, tal projeto deve ser concebido por si mesmo e não remeter-se a nenhum outro.

Agora começamos a vislumbrar elementos essenciais do projeto inicial. Segundo Sartre (1997, p. 691): “o projeto original de um Para-si só pode visar o seu próprio ser; o projeto de ser, o desejo de ser ou a tendência a ser não provém, com efeito, de uma diferenciação fisiológica ou uma contingência empírica; de fato não se distingue do ser do Para-si”.

Ou seja, não é um determinante fisiológico que impulsiona o Para-si a fazer-se através das escolhas que realiza em seu projeto de ser. Pelo contrário, é justamente por meio do projeto original que o Para-si visa estabelecer seu ser. De fato, o projeto de ser se confunde com o ser do Para-si, pois “O Para-si, com efeito, é um ser cujo ser está em questão em seu ser em forma de projeto de ser” (SARTRE, 1997, p. 691). Com isso, podemos perceber que o Para-si anuncia a si mesmo aquilo que se é ao escolher um possível.

Mas por que o Para-si há de ser um projeto e dever definir seu ser a partir da escolha de um possível? Para Sartre (1997, p. 691), isto se deve ao fato de que “o Para-si se define ontologicamente como falta de ser, e o possível pertence ao Para-si como aquilo que lhe falta”. Deste modo, verificamos que justamente por ser falta, o Para-si deve fazer-se a partir

da escolha de um possível. Ou seja, não há nada que o determine de fora, aquilo que é o Para-si se dá a partir de seu projeto de ser na escolha de um possível. Aqui a falta pode ser expressa também como sendo a liberdade, pois “O Para-si escolhe por que é falta; a liberdade identifica-se com a falta, pois é o modo de ser concreto da falta de ser” (SARTRE, 1997, p. 691).

Chegamos então a um momento fundamental na consideração que fizemos até aqui sobre a consciência ou Para-si. Verificamos que o desejo não é um conteúdo da consciência, mas sim sua estrutura fundamental. Percebemos também que o homem não pode ser definido como a união de um feixe de tendências que existe anteriormente a ele e o impulsiona a agir. Pelo contrário, o homem se define a partir da unificação que realiza a partir de seu projeto fundamental, uma vez que sendo falta deve fazer-se a partir das escolhas que define em seu projeto de ser. Sendo falta, o homem não está determinado por tendências que antecedem sua existência, ao contrário, é livre porque aquilo que podemos dizer como sendo o que ele é se dá a partir das escolhas que realiza todo momento. Portanto, podemos dizer que o desejo é a liberdade do homem que se faz através das escolhas que realiza em seu projeto de ser.

Podemos concluir então que:

O homem é fundamentalmente desejo de ser, e a existência desse desejo não deve ser estabelecida por uma indução empírica; resulta de uma descrição *a priori* do ser do Para-si, posto que o desejo é falta, e o Para-si o ser que é para si mesmo uma de nossas tendências empiricamente observáveis consiste, portanto, no projeto de ser (SARTRE, 1997, p. 692).

Assim, não devemos utilizar o método da indução empírica para atingirmos o ser do homem, uma vez que tal método se restringe a considerar o fato como sendo apenas o que é, sem qualquer remissão a algo que o transcenda. Ao contrário, temos que tomar o desejo como resultado de uma descrição *a priori* do ser do Para-si, uma vez que somente desta maneira poderemos encontrar a estrutura fundamental do ser do homem como sendo seu projeto de ser. Esta descrição não nos oferecerá uma determinação da essência de todos os homens possíveis, mas sim a estrutura fundamental através da qual cada homem particular faz-se o que é a partir de seu livre projeto de ser.

Uma coisa que devemos levar sempre em consideração é que:

Não há primeiro um desejo de ser e depois milhares de sentimentos particulares, mas sim que o desejo de ser só existe e se manifesta no e pelo ciúme, pela avareza, pelo amor à arte, pela covardia, pela coragem, as milhares de expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade humana jamais nos apareça a não ser manifestada por tal homem em particular, por uma pessoa singular (SARTRE, 1997, p. 692).

Ou seja, o desejo de ser se expressa nos sentimentos particulares como sendo aquilo que os transcende. A forma como cada pessoa vive seus sentimentos particulares remete à maneira pela qual ela se escolheu em seu projeto de ser. Não como um simples reflexo, mas como sendo o projeto mesmo. Isto faz com que a realidade humana possa ser evidenciada em cada manifestação de uma pessoa singular.

Mas qual o objeto desse desejo? Segundo Sartre (1997, p. 692), sabemos qual é, pois “o Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si”. De outro modo, podemos dizer que o Para-si visa ser o Em-si, ser que é o que é, entretanto, não o pode ser, pois, como vimos, ele é o que não é e não é o que é. Isto faz com que o Para-si não possa ser definido de uma vez por todas, uma vez que é o que não é, o que o impulsiona a sempre buscar um possível que lhe determine. Demonstrando com isso aquilo que realmente é: liberdade.

Segundo Sartre (1997, p. 692):

O Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim da nadificação que eu sou é o Em-si. Logo, a realidade é desejo de ser Em-si.

Podemos perceber que o Para-si se origina da nadificação do Em-si, colocando-se em relação a este como um nada, mas projetando-se rumo ao Em-si. Mas de modo algum este Em-si para o qual se projeta refere-se ao Em-si contingente e absurdo que o Para-si encontra e nadifica. A nadificação é como que uma revolta do Em-si contra sua contingência. Como nos alerta Sartre, a nadificação não pode surgir de um ser que não é, o Para-si. Pois para que haja nadificação é preciso que aquilo que nadifica seja alguma coisa. Assim, o Para-si, que é nada, surge justamente como revolta do Em-si. Veremos que esta revolta é uma luta da realidade humana procurando ser seu próprio fundamento.

A nadificação é o modo como o Para-si existe sua facticidade no esforço de fundamentar seu ser. É através dela que o Para-si insere um recuo no Em-si, provocando uma pequena defasagem que faz o nada entrar no ser. Ou seja, por meio da nadificação a maneira de existir da realidade humana difere do modo de existência das coisas, pois diferentemente desta ela não está determinada de uma vez por todas. Podemos dizer que a nadificação é o modo pela qual a consciência vive sua liberdade, é a abertura que a impulsiona no projeto de fazer-se em vez de ser. Neste projetar-se, o Para-si, resultado do Em-si nadificado, projeta os possíveis que escolheu para tornar seu Em-si, e, com isso, realizar-se enquanto ser fundamento de si mesmo.

Disto decorre que:

O ser que constitui o objeto de desejo do Para-si é, portanto, um Em-si que fosse para si mesmo seu próprio fundamento, ou seja, que fosse para sua facticidade aquilo que o Para-si é para suas motivações. Além disso, o Para-si, sendo negação do Em-si, não poderia desejar o puro e simples retorno ao Em-si. [...]. Mas, muito pelo contrário, aquilo que o Para-si requer do Em-si é precisamente a totalidade destotalizada 'Em-si nadificado em Para-si'; em outros termos, o Para-si projeta ser enquanto Para-si um ser que seja o que é; enquanto ser que é o que não é e não é o que é, o Para-si projeta ser o que é... (SARTRE, 1997, p. 693).

Verificamos então que o Para-si visa a tornar-se um ser que é, mas reservando para si a possibilidade permanente de nadificar o que escolheu em seu projeto de ser. O Em-si que o Para-si deseja ser não pode, de maneira alguma, limitar a escolha de novos possíveis, uma vez que sabemos que não é possível ao Para-si deixar de ser liberdade. Embora deseje ser o que é, o Para-si é o que não é, e não é o que é. Tal movimento demarca um ponto fundamental do pensamento sartreano, pois aponta para o fato de que o ser da realidade humana não possui a rigidez das coisas em-si, conseqüentemente, alerta-nos para a necessidade de elaboração de uma maneira capaz de tratar um ser que tem a liberdade de determinar-se a si mesmo aquilo que constitui a sua maneira de ser. A partir das contribuições de Sartre (1997, p. 693), podemos verificar que “é enquanto consciência que o Para-si almeja ter a impermeabilidade e a densidade infinita do Em-si; é enquanto nadificação do Em-si e perpétua evasão da contingência e da facticidade que ele tenciona ser seu próprio fundamento”. Vemos, com isso, duplo aspecto da consciência: seu desejo de ser Em-si e sua evasão deste para tornar-se fundamento de si mesmo. Deste modo, percebemos que para a realidade humana não existe qualquer fundamento anterior que lhe determine, como a essência dos realistas ou a coisa-em-si dos idealistas, uma vez que para ela ser é fazer-se.

Não possuindo nada que lhe determine e desejando alguma determinação, ao mesmo tempo em que busca ser seu próprio fundamento, o Para-si projeta um possível como aquilo que lhe falta para converter-se em Em-si-Para-si, ou seja, uma determinação fundamentada por si mesmo. Este projetar-se é “o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É esse ideal que podemos chamar de Deus” (SARTRE, 1997, p. 693). Isto porque, ao contrário das coisas que são passivas com relação ao seu ser, o homem fundamenta seu próprio ser ao tomar consciência de si, anunciando a si mesmo aquilo que é. É esta a grande diferença entre o modo de existência das coisas e o modo de existência da consciência, uma vez que, para esta existir, é ter consciência de si como existente. Assim, podemos afirmar com Sartre, sobre o projeto fundamental da realidade humana, “que o homem é o ser que projeta ser Deus”.

Apesar de parecer que o desejo de ser Deus constitua a essência da realidade humana, o sentido real desse desejo é a capacidade humana de inventar seus próprios fins e perseguí-los a partir da situação empírica particular. Em realidade, o desejo de ser Deus significa que o homem é aquele que inventa para si mesmo os fins que quer perseguir, não os recebendo de qualquer outra entidade superior. A realização deste desejo se dá como desejo de maneira de ser. É o modo como a consciência escolhe existir seu ser. Por conseguinte, “esse desejo de maneira de ser, por sua vez, exprime-se como o sentido de miríades de desejos concretos que constituem a trama de nossa vida consciente” (SARTRE, 1997, p. 694).

Para esclarecermos isto, vejamos o que Sartre tem a dizer. Segundo este pensador:

no desejo empírico, posso discernir uma simbolização de um desejo fundamental e concreto que é a pessoa e que representa a maneira como esta decidiu que o ser estará em questão em seu ser; e esse desejo fundamental, por sua vez, exprime concretamente e no mundo na situação singular que envolve a pessoa, uma estrutura abstrata e significativa que é o desejo de ser em geral e deve ser considerada como a realidade humana na pessoa, como aquilo que constitui sua comunhão com o outro, como aquilo que permite afirmar que há uma verdade do homem e não somente individualidades incomparáveis (SARTRE, 1997, p. 694).

Podemos perceber que em um desejo empírico é possível discernir um desejo fundamental que é a maneira como cada pessoa decidiu que o ser estará em questão em seu ser. E neste desejo fundamental podemos distinguir uma estrutura abstrata e significativa, o desejo de ser em geral, que corresponde à realidade humana na pessoa. Aquilo que torna possível que pensemos no homem em geral e não apenas em “individualidades

incomparáveis”. Assim, não devemos nos ater na manifestação do desejo empírico, mas sim, precisamos encontrar neste o desejo fundamental, uma vez que somente a partir dele poderemos encontrar a verdade da pessoa.

Isto quer dizer que Sartre não nos empurra para uma tarefa sem fim de analisar cada desejo que impulsiona os diferentes sujeitos sem procurar neles uma estrutura fundamental. Algo que pudesse marcar o que seja a verdade do homem. Assim, podemos concluir que:

a concretude absoluta, e a completeza, a existência como totalidade, pertencem portanto ao desejo livre e fundamental, ou pessoa. O desejo empírico não passa de uma simbolização do mesmo: a ele remete e dele extrai seu sentido, mantendo-se parcial e redutível, pois é o desejo que não pode ser definido de per si. Por outro lado, o desejo de ser, em sua pureza abstrata, é a verdade do desejo concreto fundamental, mas não existe a título de realidade. Assim, o projeto fundamental, ou pessoa, ou livre realização da verdade humana encontra-se por toda parte, em todos os desejos (SARTRE, 1997, p. 694).

Ou seja, o desejo empírico remete sempre a um desejo livre e fundamental e este a um desejo de ser que é a verdade do desejo concreto. Conseqüentemente podemos encontrar o projeto fundamental em todos os desejos empíricos como aquilo que lhe fornece sentido. Disto podemos concluir que todo desejo empírico extrai sua significação da liberdade de escolha de um projeto fundamental.

Identificamos acima que a liberdade é idêntica a nadificação. Deste modo, “o único ser que podemos chamar de livre é o ser que nadifica seu ser” (SARTRE, 1997, p. 694-695). Verificamos também que a nadificação é a falta de ser e que a liberdade é capacidade do ser de se fazer falta de ser. Além disso, pudemos perceber que o desejo é falta de ser, portanto, que “a liberdade só poderia surgir como ser que se faz desejo de ser, ou seja, como projeto-Para-si de ser Em-si-Para-si” (SARTRE, 1997, p. 694-695).

Disto podemos afirmar que:

alcançamos aqui uma estrutura abstrata que de forma alguma poderia ser considerada a natureza ou a essência da liberdade, pois a liberdade é existência, e, nela, a existência precede a essência; a liberdade é surgimento imediatamente concreto e não se distingue de sua escolha, ou seja, da pessoa. Mas a estrutura considerada pode ser chamada de a verdade da liberdade, ou seja, é a significação humana da liberdade (SARTRE, 1997, p. 695).

Contudo, para empreender uma análise sobre a liberdade é preciso perceber que a realidade humana é capaz de realizar uma ruptura nadificadora com o mundo e consigo mesma, produzindo a negação destes existentes, colocando-os em questão. É a *náusea* experimentada por Roquentin no romance sartreano. Essa ruptura que a realidade humana provoca no mundo identifica-se com a liberdade, é através desta ruptura que a liberdade rompe com o Em-si para colocá-lo como o tendo sido. Esta possibilidade permanente de nadificação provoca no homem um tipo particular de existência. Ela faz com que a realidade humana seja seu próprio nada seguindo no devir eterno.

A partir desta colocação acima, percebe-se que a liberdade é a possibilidade permanente de nadificação, é o Ser do Para-si cuja função é nadificar o Em-si que ele é. É por meio desta liberdade que o Para-si constitui algo sempre diverso daquilo que se diz dele, pois ele é aquele que está sempre além de qualquer denominação. Assim, o Para-si, através da liberdade, coloca seu ser sempre em questão, fazendo com que ele seja aquilo que é o que não é não sendo o que é. Ou seja, para o *Para-si* a existência precede a essência. Com isso, chega-se na questão fundamental colocada por Sartre na consideração da consciência, pois “estou condenado a existir para sempre para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre” (SARTRE, 1997, p. 543). O Para-si é livre ao se temporalizar, a partir do momento em que é consciência de algo e ao mesmo tempo transcende este conteúdo da consciência pelo projetar-se rumo a um fim.

Então, compreende-se que o limite da liberdade é a própria liberdade, pois não somos livres para deixar de ser livres. Se o Para-si procura esconder de si o seu próprio nada e incorpora o Em-si, ele esconde também a sua própria liberdade. Isso é o que geralmente os deterministas procuram fazer, buscando enclausurar a existência da consciência em uma continuidade de móveis e motivos Em-si. Assim, verifica-se que a realidade humana tem um ser cuja liberdade está em risco, pois está rodeada freqüentemente por forças que a impedem de reconhecer tal liberdade. O primeiro risco é sentido quando se nasce e se depara com um conjunto de coisas que já existem e muitas das quais são exigências das outras pessoas, que vamos compreender como sendo a consideração positiva condicional.

CAP III – Pessoa: tendência atualizante, subjetividade e liberdade

Até aqui vimos, com Sartre, um movimento que parte da tentativa de uma unidade psicofísica na consideração do pensamento culminando no tratamento exclusivo da subjetividade. No presente capítulo, pretendemos apresentar como Carl R. Rogers trata de noções fundamentais que caracterizam o indivíduo, tais como subjetividade, liberdade e existência, mas enfatizando a relação destes conceitos com o que considera fundamental, a tendência de todo organismo a realizar-se. Como poderemos ver, para ele, no fundo destas noções, está a tendência do organismo humano a realizar-se enquanto espécie. Enquanto organismo que tende a realizar-se - crescer, manter e reproduzir – o indivíduo humano, diferentemente dos outros organismos mais simples, conta com sua subjetividade – capacidade de elaboração simbólica desenvolvida concomitantemente ao aparecimento de caracteres anatômicos²⁰ - para encontrar ou criar os meios mais adequados para efetivar sua tendência natural. Rogers propõe, a partir desta verificação, uma concepção unificada do ser humano, na qual existe uma unidade entre aquilo que corresponde sua dimensão orgânica e a dimensão subjetiva, não no sentido de que esta é simplesmente o reflexo daquela, mas sim que estas duas dimensões compõem juntas a singularidade da realidade humana. Como foi mencionado, o organismo humano na concepção rogeriana compreende a totalidade sentimentos, emoções, necessidades e subjetividade. Esta denominada por Rogers com termos como ‘eu’, *self*, autoconceito e estão relacionados com a capacidade de representação e simbolização de parte da experiência vivida.

Ao contrário de pensadores para os quais o que impulsiona o ser humano é uma tendência destrutiva, para Rogers os impulsos naturais humanos tendem, quando lhes é fornecido um ambiente favorável, a uma realização responsável de suas necessidades. Apesar de procurar satisfazer-se, realizando sua tendência natural, o organismo não abandona seus semelhantes uma vez que parece compreender que suas tendências se realizarão com mais eficiência quando permanece com os outros de sua espécie, ou seja, na vida em comunidade. Assim, é na relação entre tendência natural, a realização e a subjetividade humana que é

²⁰ De acordo com estudiosos da evolução humana, a transformação da postura, o crescimento do polegar posterior, crescimento do crânio devido aumento da massa encefálica, possibilitaram o desenvolvimento da utilização de símbolos cada vez mais complexos e com isso o desenvolvimentos da comunidade dos homens, compreendida pela sua cultura. Segundo um dos eminentes antropólogos brasileiros, “a cultura desenvolveu-se, pois, simultaneamente com o próprio equipamento biológico e é, por isso mesmo, compreendida como uma das características da espécie, ao lado do bipedismo e de um adequado volume cerebral” (LARAIA, 2004, p. 58).

possível compreender o que significam, para Rogers, as noções de liberdade e existência, essenciais na compreensão do que seja a pessoa, ou em outros termos, o indivíduo contemporâneo.

Verificamos na concepção rogeriana que, apesar de evolutivamente a subjetividade significar um aprimoramento adaptativo humano, em alguns casos sua intrincada relação com a dimensão orgânica pode fazer dela um obstáculo que desvia a tendência natural, resultando tanto em um leve desajustamento do comportamento quanto naquilo que se denomina doença mental. Veremos como Rogers concebe essa relação da tendência orgânica com a subjetividade, da qual resultará, juntamente com sua concepção de liberdade e existência, a noção de indivíduo. Para Rogers, o organismo vai fazer o que for possível para realizar sua tendência, esse universo de possibilidade constitui o ambiente no qual escolherá livremente os meios para efetivar-se, atualizando através dessa liberdade aquilo que existia no organismo apenas enquanto potência. Ou seja, existe um horizonte aberto de possibilidades no qual o organismo vai se mover a fim de garantir o seu desenvolvimento. Nos casos bem sucedidos, a subjetividade acompanha a tendência à realização do organismo revelando o meio mais adequado para satisfazer suas necessidades. Como ele, a subjetividade pode guiar-se livremente através de escolhas possíveis para satisfação da totalidade orgânica. Porém, no decorrer do desenvolvimento humano, a subjetividade pode se afastar dessa íntima relação com o organismo por meio de uma brecha que se abre entre essas duas instâncias. Neste caso, a subjetividade se aliena de sua condição de liberdade, fixando-se em um modo de ser em-si, ou seja, de maneira rigidamente determinada. Tal rigidez faz com que a subjetividade se torne um obstáculo para a tendência à atualização que, no impulso de realizar-se de qualquer maneira, desviará para outros modos de realização, resultando assim naquilo que comumente se chama comportamentos desviantes²¹. Dito isto, para compreender melhor o que Rogers concebe como subjetividade, liberdade e existência, faz-se necessário ter em mente, inicialmente, o que ele denomina o motor do comportamento, a tendência atualizante.

Rogers inicia suas obras na década de 30, realizando trabalhos sobre inteligência e ajustamento de personalidade. No início da década de 40, elabora seu primeiro trabalho sobre aconselhamento psicológico, lançando as bases para a abordagem centrada no cliente como a

²¹ Nota: não existe qualquer prova de que um animal possa enlouquecer. Também parece ser fato consumado a não existência de casos de loucura em sociedades ditas primitivas. Será isso prova de que existe uma sabedoria natural do organismo na busca da realização de sua tendência à atualização, e que são os descaminhos provocados nesta tendência por uma subjetividade complexa a causa da loucura? Ou a própria loucura é a escolha do organismo buscando seu pleno desenvolvimento?

ênfase na atitude do terapeuta, no modo que o cliente vivencia a relação terapêutica e na repercussão do processo terapêutico nele. Estes trabalhos eram dirigidos principalmente para profissionais, terapeutas. Somente em um momento posterior, ampliou o campo de abrangência de seus conceitos. Como verificamos em suas palavras: “não estou mais falando somente sobre psicoterapia, mas sobre um ponto de vista, uma filosofia, um modo de ver a vida, um modo de ser, que se aplica a qualquer situação” (ROGERS, 1980, p.13).

Estas obras emergiam nos Estados Unidos em um período conturbado, sob as conseqüências da crise econômica, após a queda da bolsa em 1929, e nos anos obscuros da segunda guerra mundial. No primeiro caso, com a crise econômica, o Estado americano realiza uma profunda intervenção política e social na economia, a fim de ajudar pessoas que se viram reféns daquele momento. Foi nesta situação que a idéia de *Estado de bem-estar social* ganhou terreno com o objetivo de garantir as mínimas condições sociais e de saúde para pessoas que não tinham como suprir suas necessidades básicas. No caso da guerra, principalmente na Europa, pessoas eram expostas ao terror e a *slogans* de uma ideologia nacionalista e muitas agiam utilizando-os como motivos que justificassem suas ações; ou eram vítimas diretas destas ideologias, como no caso daqueles que foram confinados e exterminados nos campos de concentração. Nos dois casos, podemos evidenciar a questão da liberdade ou de sua falta, pois, por um lado, sem a ajuda do Estado muitas pessoas não conseguiriam sobreviver, por outro, muitos morriam devido à ação de Estados nacionalistas. Ou seja, nestes casos extremos de intervenção estatal parecia não haver espaço para a liberdade individual. É em oposição a esta idéia que vão emergir muitos pensadores, tais como Sartre e Rogers, afirmando que a liberdade fundamental do indivíduo não é evidente sem encontrar opositores.

É neste ambiente de determinação social e liberdade individual que vai se desenrolar a relação de alguns conceitos da Abordagem rogeriana, como tendência atualizante e subjetividade. Esta podendo ser apenas a introjeção de valores externos ou, de outro modo, a faculdade humana de apreender os obstáculos impostos à realização da tendência atualizante, procurando formular meios adequados de transpô-los no intuito da plena realização do organismo. Para isto, é preciso que a subjetividade abandone os valores extáticos introjetados e a partir de sua liberdade fundamental possa abrir-se à experiência, encontrando então o fundamento de suas escolhas nas direções que o organismo indica.

Portanto, é a partir do conceito de tendência atualizante que vamos começar a exposição do que Rogers concebe como sendo o homem, pois é a partir dela que vai ser possível compreender o que ele entende por subjetividade e, conseqüentemente, liberdade e existência. Será possível observar que para Rogers é através da relação destes quatro conceitos que emerge a noção de pessoa, de indivíduo.

3.1 Pessoa: uma intersecção entre a tendência atualizante e a subjetividade

Uma das definições da psicologia enfatiza que essa ciência tem por objeto de estudo o indivíduo, pois todas as suas escolas procuram no fundo explicar o funcionamento individual a fim de poder exercer sobre ele uma determinada influência. É o caso da psicologia social, da psicologia industrial, etc, e, principalmente, da psicologia clínica. Para esta, o objetivo da ciência psicológica é desenvolver procedimentos e estratégias que possibilitem o tratamento do sofrimento individual. Diante disto, levanta-se a questão: o que é o indivíduo? Na história da psicologia, muitas respostas foram formuladas para esta questão, e diante delas o único consenso é que existem no ser humano duas dimensões que constantemente estão em conflito: a dimensão orgânica, denominada por algumas escolas de instinto, pulsão ou desejo; e a dimensão subjetiva, compreendida como uma instância que ocupa um lugar entre as exigências do organismo e as pressões sociais, esta pode ser compreendida como a consciência que cada um tem de si, sua subjetividade. Ela seria aquilo que diferencia todos os indivíduos, sendo, no entanto, aquilo que os identifica como seres humanos. Dessas respostas, a mais conhecida vem da psicanálise, mas neste trabalho trataremos de outra formulada por Carl Rogers.

Já na definição de organismo para este psicólogo encontramos os elementos fundamentais que trataremos neste trabalho. Para ele, organismo:

designa a totalidade do indivíduo, a partir de uma visão holística da pessoa. Diz respeito à totalidade das experiências vividas pelo indivíduo, envolvendo sentimentos, pensamentos, emoções, etc. O organismo, para Rogers, está concebido como uma totalidade que interage com o meio ambiente (GOBBI, S.L.; MISSEL, S.T., 1998, p. 107).

Deste modo, percebemos que o indivíduo é uma totalidade que compreende tanto sentimentos, emoções, etc, quanto pensamentos. E é justamente essa totalidade que interage

com o meio. Mas veremos que nestas interações, ao invés de permanecer a harmonia deste todo, é possível ocorrer uma desintegração. Um dos papéis fundamentais do conhecimento psicológico para a sociedade seria procurar manter ou restabelecer esta harmonia através da prevenção e do tratamento.

Para começar, um fator fundamental para Rogers é que existe no organismo uma tendência que o impulsiona a realizar o que está inscrito na molécula de DNA como potencialidade. Aquilo que cada espécie conquistou em sua história evolutiva, que ficou gravada “como uma programação para computador, instruções para cada célula emergente quanto à forma e função que irá assumir” (ROGERS, 2001, p. 269) no desenvolvimento e funcionamento de todo o organismo. Esta herança tende a se efetivar nos membros de uma determinada espécie. A tendência à realização é o impulso que vai efetivar, em linguagem aristotélica, vai atualizar aquilo que existe inicialmente apenas enquanto potência. Ela é a motivação básica de todo organismo, desde o mais simples até os mais complexos. É aquilo que nos permite afirmar que determinada coisa tem ou não vida. O que determina que “os comportamentos de um organismo serão dirigidos no sentido de ele manter-se, crescer e reproduzir-se” (ROGERS, 2001, p. 269). Ela é a fonte central de energia no organismo humano.

Outros teóricos da psicologia, como Goldstein, Maslow e Angyal, também enfatizam a existência de uma tendência à realização que impulsiona o organismo a funcionar e desenvolver-se. Além disso, na biologia já existem estudos, como os realizados por Driesch, que apontam para a evidência desta tendência atualizante. Para este biólogo, se existirem condições mínimas, qualquer organismo tende a se desenvolver com todas as características de um organismo completo.

Juntamente com as características herdadas evolutivamente e com objetivo de auxiliar o organismo, desenvolveu-se também o mecanismo de avaliação organísmica. Como podemos verificar, este mecanismo:

é um critério evolutivo de avaliação, baseado no processo de desenvolvimento e mudança, que não são fixados ou determinados por pressupostos, mas modificam-se em função da representação da experiência vivida cada vez mais corretamente, coincidente com a satisfação organísmica (GOBBI, S.L.; MISSEL, S.T., 1998, p. 107).

Nesta definição, encontram-se elementos fundamentais para se compreender a concepção de Rogers sobre subjetividade e liberdade. Em primeiro lugar, está o fato de que esta avaliação organísmica possui flexibilidade para apreender as mudanças que ocorrem na vida do organismo, não estando fixada ou determinada. Em segundo lugar, tal avaliação modifica-se de acordo com a representação da experiência vivida, ou seja, possui uma íntima relação com a função representativa do organismo que compreendemos aqui como sendo sua subjetividade. Como podemos perceber nas palavras de Rogers, por meio desta avaliação organísmica, “a experiência é avaliada levando-se em conta as necessidades de conservação e de valorização, tanto do ‘organismo’ quanto do ‘eu’, no presente imediato e no futuro” (ROGERS E KINGET, 1977, p. 178). Ou seja, são considerados todos os aspectos que compreendem a totalidade da experiência da pessoa numa perspectiva global, contínua e de movimento. Ela abrange, portanto, a totalidade do campo fenomenológico da pessoa, a relação do sujeito com sua experiência. Deste modo, a avaliação organísmica não se limita a uma avaliação individual, interna, ou somente externa. Neste tipo de avaliação, a pessoa como um todo está mais aberta às suas experiências e sua percepção é mais realista, objetiva e integrada (GOBBI, S.L.; MISSEL, S.T., 1998). Como verificaremos adiante, devido à relação desta avaliação com a função representativa, sua análise pode se tornar distorcida dificultando a efetivação da tendência atualizante.

Além dessa tendência atualizante, outra característica do organismo é que ele é independente. Como aponta Rogers (2001, p. 270), “o organismo é autocontrolado. Em seu estado normal move-se em direção ao desenvolvimento próprio e a independência de controles externos”. Ou seja, parece haver na essência de todo organismo a liberdade para procurar desenvolver-se o mais plenamente possível. Ou melhor, a liberdade parece ser a condição necessária para seu pleno desenvolvimento. Em um ambiente em que encontre as condições adequadas, o organismo vai desenvolver livremente suas potencialidades. É assim, por exemplo, que os vegetais e os animais quando encontram boas condições desenvolvem-se, crescendo, mantendo-se e reproduzindo sua espécie. Como podemos observar:

em geral, por meio de adaptações, mutações e ajustamentos, os organismos comportam-se a fim de produzir um grau impressionante de sentido direcional. A vida flui nas mais diversas formas, corrigindo erros e movendo-se em direção ao seu próprio desenvolvimento (ROGERS, 2001, p. 275).

Desse modo, a liberdade parece ser uma condição indispensável que permite ao organismo o maior grau de adaptação e desenvolvimento possível, auxiliando-o neste movimento característico do fluxo da vida, em sua existência. Para Rogers, com os seres humanos parece ocorrer o mesmo, mas neste caso, diferentemente dos outros seres vivos mais simples, a espécie humana, através do aumento cerebral e, com isso, a possibilidade do surgimento de uma complexa capacidade simbólica, desenvolveu uma nova faculdade, o pensamento, a subjetividade. Tal faculdade vai possibilitar que o ser humano avalie suas condições ambientais e escolha os meios mais adequados para satisfazer suas necessidades e, portanto, auxiliar na atualização de sua tendência direcional. Esta vai ser a grande diferença dos seres humanos em relação aos outros animais, o que vai permitir que tenha consciência de si, uma capacidade de perceber que percebe. Para Descartes, o fundamento de todo conhecimento claro e distinto.

Outro aspecto importante, é que um organismo saudável tende, ao contrário de buscar o equilíbrio ou se acomodar como muitos estudiosos sugerem, a procurar estímulos mais complexos. Segundo Rogers (2001, p. 271), “se lhe for dada a oportunidade, um organismo vivo tende a completar suas mais complexas potencialidades em vez de acomodar-se a satisfações mais simples”. Neste caso, a homeostase, diferentemente da noção tradicional, não é um “equilíbrio final” ou “redução de tensões” que só ocorre em organismos enfermos, pelo contrário, pressupõe a manutenção de certo nível de tensão (GOBBI, S.L.; MISSEL, S.T., 1998).

A tendência à realização é uma base construtiva da motivação humana. Ao contrário do que muitos imaginam, Rogers acredita que esta base motivacional humana é positiva. Ela, de modo algum, tende a autodestruição do organismo, como afirma, por exemplo, a psicanálise através do conceito impulso de morte. Só em casos em que há um desequilíbrio isso acontece. Como o próprio Rogers sugere, “a tendência à realização é seletiva e direcional, uma tendência construtiva”. Ela não engloba o desenvolvimento de todas as potencialidades do organismo, como, por exemplo, a autodestruição. Na natureza, os seres vivos não expressam uma tendência destrutiva consigo nem tampouco com membros de sua espécie. Ainda que ocorra em alguns casos disputa por território, sua finalidade é justamente a perpetuação de genes mais aptos à sobrevivência e manutenção da espécie.

Entretanto, acontece com os seres humanos algo bem distinto do que acontece com outros seres vivos. Podemos dizer que existe um problema com essa tendência à realização

que é observado por todos aqueles que se aprofundam na compreensão da dinâmica dos comportamentos. Segundo Rogers, “esse problema se relaciona ao fato de as pessoas estarem freqüentemente em guerra consigo próprias, alienadas de seus próprios organismos”, tal alienação resulta do fato de que “embora o organismo possa estar motivado de modo construtivo, é certo que os aspectos conscientes aparentam, com freqüência, o inverso”. Assim, verificamos que existe uma intrincada relação da tendência do organismo à realização e sua subjetividade. E nos casos em que essa relação se torna mais dispare parece abrir uma brecha entre o aspecto orgânico e o “eu” consciente. Neste caso os dois sistemas motivacionais estão em conflito e dissociados no indivíduo, tornando-se “o padrão e a base de toda patologia psicológica da humanidade, como também a base de toda patologia social” (ROGERS, 2001, p. 279).

Como sabemos, a partir das idéias de Rogers, a tendência do organismo tende à realização de suas potencialidades. Surge a questão: de onde vem esse conflito? Qual a sua causa? Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que Rogers admite não ter encontrado uma solução para o problema dessa cisão entre tendência orgânica e subjetividade, embora acredite poder olhá-lo de forma mais ampla. Assim, uma resposta possível para esse problema está na consideração de que é uma consciência distorcida do que ocorre organicamente a causa da brecha que se abre na relação consciência/organismo. Como podemos verificar nestas palavras de Rogers (2001, p. 275):

no ser humano – talvez particularmente em nossa cultura – a potencialidade para a consciência de seu funcionamento pode tornar-se tão persistentemente distorcida de modo que a aliene, de verdade, de sua experiência orgânica. Ela pode tornar-se autofrustradora, como na neurose; incapaz de enfrentar a vida, como na psicose; infeliz e dividida, como nos desajustamentos que ocorrem com todos nós.

Portanto, ao contrário dos outros seres vivos, que não encontram obstáculos à realização de sua tendência, a não ser os da própria natureza, com os humanos a bagagem cultural que desenvolveram, apesar de reduzir os obstáculos naturais, acrescenta outras barreiras exclusivas da espécie humana. Assim, “na natureza, a elaboração da tendência à realização mostra uma eficiência surpreendente. O organismo, para acertar, comete erros, mas estes erros são corrigidos na base do *feedback*” (ROGERS, 2001, p. 274). No caso dos seres humanos, a bagagem cultural atua como meio de correção mais freqüentemente utilizado, de maneira que o homem procura corrigir seus erros utilizando a consciência. Neste caso, pode

ocorrer que ela não tenha uma compreensão plena do que ocorre no nível estritamente orgânico. É preciso esclarecer como se dá essa alienação.

Inicialmente, Rogers acreditou que a alienação se dava por uma brecha natural e necessária, aberta entre o que acontecia no nível orgânico e as metas da consciência. Ele acreditou que, apesar desta abertura provocar ansiedade e desconforto, seria necessária. Mas, posteriormente, verificou “que os indivíduos são culturalmente condicionados, recompensados e reforçados por comportamentos que são, na verdade, deturpações da tendência unitária à realização” (ROGERS, 2001, p. 279). Ou seja, a brecha entre a consciência e a tendência orgânica, causa da alienação, não era natural e necessária, mas sim resultado de aprendizados sucessivos em que a consciência se dissociava de suas necessidades naturais. Através dos condicionamentos ocorria a introjeção de construtos estáticos que tornavam difíceis a percepção das necessidades orgânicas e as escolhas dos meios mais adequados para satisfazê-las. Segundo Rogers (2001, p. 279): “a pessoa dissociada pode ser descrita como alguém que se comporta conscientemente em termos de estática introjetada, de construtos rígidos, comportando-se inconscientemente em termos de tendência realizadora”.

Assim, na descrição desta pessoa dissociada, observamos dois comportamentos distintos. Por um lado, sua consciência, ao introjetar valores externos, torna-se rígida, perde a flexibilidade necessária à escolha dos meios e na elaboração das metas para realizar as necessidades do organismo. Por outro lado, o organismo, no anseio de satisfazer-se, utiliza os meios existentes para efetivar sua tendência natural, do que resultam os comportamentos não adaptados. Verificamos então que o indivíduo dissociado “é caracterizado por comportamentos guiados por conceitos e construtos rígidos, interrompidos, às vezes, por comportamentos guiados pelos processos orgânicos” (ROGERS, 2001, p. 279). Tal bifurcação é ineficiente e fonte de tensão e ansiedade. Mas antes de aprofundarmos nesta questão, precisamos compreender o que é a consciência para Rogers. Para ele:

a capacidade de concentrar a atenção parece ser um dos desenvolvimentos mais recentes de nossa espécie. É um minúsculo cume de consciência, de capacidade simbolizadora, encimando uma vasta pirâmide de funcionamento orgânico não consciente (ROGERS, 2001, p. 275).

Neste caso, observamos que a consciência é um aspecto recente na evolução dos seres vivos e, ainda que ela seja aquilo que nos distingue dos outros seres, não pode ser considerada a parte mais importante de nosso ser. Além do mais, ela possui, como motor próprio de seu

funcionamento, a parte orgânica abaixo de si. Este posicionamento de Rogers está respaldado na opinião de muitos outros estudiosos, principalmente, naqueles que no século XIX foram influenciados de uma forma ou de outra pelas idéias do evolucionismo. Isso não quer dizer, no entanto, que a consciência seja simplesmente um fantoche das motivações orgânicas e que não tenha relevância no pensamento rogeriano. Ao contrário, como poderemos ver, é justamente nela que o psicólogo terá que se debruçar a fim de procurar um acordo, mesmo que algumas vezes este seja impossível, entre o que acontece no nível orgânico com o que ocorre ao nível da consciência e, assim, restabelecer a totalidade que corresponde à avaliação organísmica da pessoa. Somente a partir do momento que a consciência confiar nas respostas, que o organismo pode se dar aos obstáculos da vida, abandonando os estáticos construtos introjetados e abrindo-se para as experiências, que a pessoa encontrará uma adaptação e realização adequada de sua tendência natural. Esta mudança só é possível porque a consciência é liberdade e, assim como ela escolheu alguns construtos externos introjetando-os, pode escolher confiar nas direções que o organismo, com o qual mantém uma unidade, está indicando. Com isso, a consciência se desfaz dos construtos introjetados, unindo-se ao organismo, realizando assim sua função adaptativa na evolução do ser vivo.

Desse modo, em uma pessoa que está funcionando plenamente, a consciência reflete momentaneamente o fluxo orgânico. É uma consciência espontânea do que acontece no organismo. Esta pessoa é completa, integrada e unitária. Ela confia “em suas experiências como num guia apropriado para seu comportamento”. Assim, quando ocorre uma interrupção no funcionamento do organismo, surge uma percepção autoconsciente. De acordo com Rogers:

a nítida autoconsciência surge apenas, de acordo com Whyte, como resultado do contraste ou conflito entre o organismo e seu ambiente; a função de tal autoconsciência é eliminar o conflito, seja modificando o ambiente, seja alterando o comportamento do indivíduo (ROGERS, 2001, p. 276).

Assim, a consciência de si emerge do conflito entre o organismo e seu ambiente. A sua essência é a complexa linguagem simbólica, só evidenciada nos seres humanos. Neste caso, ao invés de procurar uma solução ao nível orgânico para o obstáculo encontrado, a consciência assume a direção do comportamento, escolhendo a maneira que parece ser mais correta para eliminar o conflito. No entanto, se esta consciência não assume sua liberdade fundamental, não reconhece as exigências do organismo e não consegue fazer a escolha mais

acertada para a realização da tendência natural. Como vimos, este não reconhecimento ocorre quando se abre uma brecha entre o que se passa a nível orgânico e a consciência. Mas como se desenvolve essa brecha? Por que acontece do organismo se mover em uma direção e a consciência escolher outra? A resposta a estas questões parece estar relacionada com a dinâmica pessoal de cada indivíduo. E aqui surge um ponto importante da teoria rogeriana.

A tendência orgânica à realização é semelhante para todos os seres vivos, inclusive para os seres humanos. O que diferencia estes dos outros seres vivos é sua capacidade reflexiva, subjetiva, de pensar sobre si mesmo e suas ações, que os auxilia na definição dos meios para satisfazer as necessidades da tendência à realização. E o que diferencia os seres humanos entre si é o modo como essa capacidade subjetiva lida com a tendência orgânica, e este modo depende da história de vida de cada um. O modo como essa subjetividade vai encarar a tendência natural do organismo corresponderá à individualidade de cada pessoa. Mas, como é que essa capacidade subjetiva permite a emergência do indivíduo? Tal capacidade subjetiva tem como essência uma abertura de ser que a impede de poder ser definida de uma vez por todas e para todos de uma mesma maneira. Esta abertura permite que cada um escolha o modo como vai dar conta de sua tendência orgânica e é nesta escolha que se tornam o que são e os diferenciam de todos os outros. Mas estas escolhas, por serem realizadas com outros, podem ser condicionais, e é nesta condicionalidade da escolha que está a origem da brecha entre o organismo e a consciência. Isto pode ser evidenciado a partir do exemplo a seguir. Segundo Rogers, em alguns casos:

O amor dos pais, ou de alguém significativo, é condicional. E dado somente sob a condição de que a criança interiorize certos construtos e valores como sendo seus. De outro modo, ela não será percebida como merecedora, como digna de amor (ROGERS, 2001, p. 277).

Neste exemplo, podemos evidenciar alguns elementos que ajudam a compreender o funcionamento da consciência. Em primeiro lugar, a consciência se desenvolve de modo relacional. É a partir das relações estabelecidas com o meio que tomamos consciência de nossa existência e construímos aquilo que circunscreve o conteúdo limitado pelo “Eu sou”. Em segundo lugar, evidenciamos a abertura do ser da consciência que se define a partir das escolhas introjetadas de construtos e valores e, ao mesmo tempo, ao assumi-los a consciência lhes dá sentido. São nessas escolhas que a pessoa pode alienar-se do que ocorre em seu organismo. É preciso ter em mente e não confundir que a alienação não se refere

exclusivamente ao que ocorre ao nível subjetivo, pois parece impossível que uma pessoa não tenha consciência do que se passa em seu pensamento, uma vez que a consciência é presença a si mesma. A alienação, ao contrário, dá-se na relação entre a consciência e o organismo.

Podemos observar que a introjeção de valores faz com que as necessidades do organismo não sejam passadas à consciência de modo que a pessoa possa aceitá-los como sendo seus. Os sentimentos “são negados à consciência, como se não existissem”. Ou “não admite que o verdadeiro sentimento chegue à consciência”. Isto acontece por que os construtos introjetados são rígidos e estáticos, pois foram absorvidos de fora e não são passíveis de ser postos a prova no fluxo da vida. Ocorre então um abandono daquilo que acontece na totalidade organísmica. Geralmente, este distanciamento acontece na infância. Como sugere Rogers, os construtos introjetados:

não estão sujeitos ao processo normal da criança de avaliar sua experiência de maneira fluida, dinâmica. A criança tende a não levar em conta seu próprio processo de experimentação sempre que ela entra em conflito com esses construtos, e assim, neste ponto, elimina-o de seu funcionamento orgânico, tornando-se nesse ponto dissociado (ROGERS, 2001, p. 278).

Verificamos então que a alienação que o indivíduo desenvolve com o que se passa a nível orgânico começa na infância através da introjeção de valores e construtos na relação condicional com pessoas significativas para a existência da criança. Condicionabilidade é este resultado do limite que o outro representa à liberdade. Além do mais, é uma alienação que se processa na consciência. A partir de então, a criança começa a utilizar um tipo de avaliação condicional daquilo que acredita ser importante para ela. Ou seja, ela não considera mais somente sua avaliação organísmica, ao contrário, os valores introjetados tornam-se guias mais importantes para suas ações. A criança ao se deparar com uma situação em que se vê obrigada a comportar de uma maneira que não corresponde ao que passa a nível orgânico, escolhe os valores que vão lhe garantir o afeto e a consideração de pessoas que sente como significativas e com isso aliena-se daquilo que é organicamente mais satisfatório. Portanto, a dissociação parece ser algo aprendido.

Mas existe outro tipo de relação que a criança estabelece com as pessoas consideradas importantes para ela que não é condicional ou dependente de seu comportamento. Nesse tipo de relação, prevalece uma consideração positiva incondicional na qual a criança recebe aceitação, amor e aprovação independente dos comportamentos indesejados que praticar. E

caso seja repreendida ou receba reprovação por parte dessas pessoas por estes comportamentos, tais desaprovações não são encaradas como uma ameaça à sua consciência, pois, de modo geral, predomina a consideração positiva incondicional.

Desse modo, verificamos que:

à medida que os bebês desenvolvem gradualmente um campo experiencial mais complexo, com a ampliação dos encontros sociais, uma parte de sua experiência torna-se diferenciada do restante. Essa parte separada, definidas pelas palavras, 'eu', 'me' e 'mim', é o *self* ou autoconceito, cuja formação envolve a distinção entre o que é direta e indiretamente parte do *self* e o que são as pessoas, objetos e eventos externos à própria pessoa. O autoconceito é também nossa imagem do que somos, do que deveríamos ser e do que gostaríamos de ser. [...] Em condições ideais, o *self* é um padrão consistente, um todo organizado (SCHULZ e SCHULZ, 2003, p26).

Com o passar do tempo, essa consideração positiva condicional ou incondicional transforma-se e passa a vir de dentro das próprias pessoas. É o que Rogers denominou de autoconsideração positiva, tornando-se mais forte do que a consideração positiva vinda das outras pessoas.

Analisando esse processo, percebemos que a consciência não está determinada desde o nascimento como se fosse uma dádiva ou algo próprio da natureza²² humana, simplesmente uma característica herdada geneticamente. Ao contrário disso, ela é livre e construída a partir das escolhas iniciais realizadas nas primeiras vivências da criança, bem como, das escolhas feitas nas etapas seguintes da vida, constituindo deste modo o fundamento de toda individualidade. O problema é que muitas vezes as escolhas não são orientadas para a satisfação das necessidades do organismo, tornam-se, assim, ao invés de meio para tal satisfação, um obstáculo.

Assim, como nos alerta Rogers (2001, p. 278): “se as condições de valor impostas de fora à criança são numerosas e significativas, então a dissociação pode tornar-se muito grande e as conseqüências psicológicas, como vimos, realmente muito sérias”.

²² Perceber na concepção sartreana que não existe natureza humana uma vez que diferentemente de outros objetos produzidos que existem *a priori* enquanto modelo, a consciência não existe anteriormente como um modelo na mente divina. “[...], o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de corta-papel, no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo determinadas técnicas e em função de determinada concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Desse modo, o homem individual materializa certo conceito que existe na inteligência divina” (SARTRE, 1987, p. 5). Esta é a idéia que está implícita na noção de natureza humana.

Se as exigências externas se impuserem à consciência, o processo de avaliação orgânico vai ser suplantado e ocorrerá a dissociação entre a dimensão subjetiva e o organismo, provocando um desvio na tendência atualizante cujas consequências²³ psicológicas podem ser gravíssimas. Diante de um ambiente em que predominem fortes imposições, a criança tende a realizar suas escolhas de maneira que possa receber o afeto daquelas pessoas que são significativas para ela, rejeitando seu núcleo de avaliação organísmico²⁴. Como vimos, desenvolve-se assim o que poderemos denominar de autoconsideração positiva condicional. Estas escolhas, por desconsiderar a avaliação íntima do organismo, tornam-se estáticas e rígidas não se adequando as necessidades da tendência atualizante. Podemos afirmar, com isso, que a criança conscientemente escolhe abdicar da liberdade em decidir sobre os meios que seu organismo indica como os mais adequados para satisfazer suas necessidades, simplesmente por acreditar que ao fazer isso ganhará o afeto das pessoas que são significativas para ela. Daí decorre a dissociação entre a consciência e o processo de avaliação organísmico, provocando o desvio da tendência atualizante. Contudo, para Rogers (2001), a tragédia humana é que muitas pessoas aprendem durante sua história de vida a não confiar em suas direções internas não-conscientes. Isto é o contrário do que ocorre em uma pessoa em pleno funcionamento, não sendo, portanto, “a forma natural e eficiente de viver como ser humano” (ROGERS, 2001. p. 280).

A pessoa que funciona bem tem uma relação estreita e confiante com seus processos orgânicos em desenvolvimento, tanto a nível consciente quanto não-consciente. O funcionamento dessa pessoa se assemelha ao que acontece com o bebê, no qual ainda não ocorreu a formação completa de uma consciência. A diferença é que no adulto em pleno funcionamento, o processo fluido da experiência é mais objetivo e tem uma maior amplitude de alcance, além do que, a confiança no organismo é um certo tipo de saber, ou seja, tornou-se consciente. Segundo Rogers (2001, p.280):

a pessoa psicologicamente madura manifesta uma confiança nas direções de seus processos orgânicos internos, os quais, com a consciência participando de uma

²³ Já foi dito por estudiosos da doença mental que esta é uma alternativa de fuga diante das fortes exigências ambientais. Como se a energia impulsiva orgânica procurasse se realizar apesar dos obstáculos, e os impedimentos subjetivos não suportassem essa força que procura se realizar, causando assim distúrbios na faculdade simbólica e, com isso, dificultando o processo de comunicação.

²⁴ Sartre, utilizando o exemplo de um aluno seu que veio pedir uma opinião para uma decisão importante, ou ir à guerra ou permanecer com sua mãe, aponta para o fato de que em uma decisão “os valores são vagos e que eles são sempre amplos demais para o caso preciso e concreto que consideramos, só nos resta confiar em nosso instinto” (SARTRE, 1987, p. 10). Neste caso, vemos que ele apela para a fonte orgânica de avaliação, os *instintos*. Apesar de haver uma escolha consciente, o guia dessa escolha é o que organicamente parece mais satisfatório.

forma mais coordenada do que competitiva, levam-na à frente, num encontro total, unificado, integrado, adaptável e dinâmico, encontro esse com a vida e seus desafios.

Ao contrário do que observamos na pessoa dissociada, a consciência da pessoa psicologicamente madura está em harmonia com o que acontece na dimensão orgânica, podendo escolher os meios mais adequados para satisfazer as necessidades do organismo. Podemos dizer que existe uma unidade entre escolhas conscientes e as necessidades orgânicas. As escolhas realizadas conscientemente, ao invés de se afastarem da efetivação da tendência orgânica, favorecem-na, auxiliando o organismo na satisfação de suas necessidades. Assim:

se a consciência e o pensamento consciente são considerados como parte da vida – não seu senhor nem seu oponente, mas uma iluminação dos processos de desenvolvimento internos do indivíduo –, então, nossa vida total pode ser a unificada e unificante experiência que parece ser característica na natureza (ROGERS, 2001, p. 280).

Rogers confirma, com isso, que é possível existir harmonia entre a consciência e os processos orgânicos da pessoa em uma unidade, característica dos fenômenos da natureza. Uma vez que o pensamento é uma faculdade advinda de uma conquista evolutiva, ela pode, como todas as coisas naturais, existir em plena unidade com o organismo com o qual compõe o ser humano. Portanto:

se a nossa magnífica capacidade simbolizadora pode desenvolver-se como parte integrante da tendência à realização que existe em nós, tanto em nível consciente como não-consciente, e ser por ela guiada, então a harmonia orgânica não se perde nunca e torna-se uma harmonia e integridade humanas, simplesmente porque nossa espécie é capaz de um maior enriquecimento através de experiências do que qualquer outra (ROGERS, 2001, p. 280).

Então, verificamos que a capacidade simbolizadora não precisa desenvolver-se de modo que se dissocie do organismo. Pelo contrário, pode guiar-se por este e, com isso, atingir um enriquecimento de suas experiências só verificado nos seres humanos.

Diante da possibilidade de dissociação, como fazer para que haja uma harmonia entre a consciência e a tendência atualizante? Em primeiro lugar, é necessário considerar, a partir do que foi colocado até aqui, a hipótese de que a dissociação ocorre quando amor e estima

tornam-se condicionais. Quando para se sentir aceita, receber afeto das pessoas significativas, a criança introjeta valores que não advêm de sua experiência íntima e começa a negar e afastar da consciência os sentimentos que vivencia internamente. A solução para esta dissociação e desconfiança é “permitir ao indivíduo humano crescer e desenvolver-se em um relacionamento contínuo e confiante com a tendência realizadora da formação e o processo nela existente” (ROGERS, 2001, p. 280).

Com isso, Rogers (2001, p. 281) nos desafia a utilizar: “nossas habilidades científicas para ajudar-nos a manter a pessoa completa e unificada, um ser cuja tendência realizadora esteja continuamente formando-a na direção de um relacionamento mais rico e mais satisfatório da vida”.

Não é o que observamos. Cada vez mais as exigências sociais cobram que desenvolvamos nossa faculdade subjetiva a fim de responder as necessidades da contínua cobrança por produtividade e, com isso, esquecemos de nossas necessidades mais íntimas, as quais só nos damos conta quando adoecemos. Deste modo, não percebemos que a tendência realizadora quando é livre “tende a uma totalidade integrada, na qual o comportamento é guiado, tanto pelas experiências interiores quanto pela consciência que permeia essas experiências” (ROGERS, 2001, p. 281). Não verificamos que pode haver harmonia entre nossos aspectos orgânicos e nossa consciência na condução do comportamento.

O resultado dessa dissociação é que, neste mundo incerto, perdemos a entidade mais digna de confiança na decisão sobre os valores a serem escolhidos para orientar nossas ações – o “indivíduo completamente aberto às suas maiores fontes: os dados da experiência interior e os dados da experiência do mundo externo” (ROGERS, 2001, p. 281). Ou seja, perdemos esta pessoa unificada – organismo/consciência – que tem a melhor base para uma ação lúcida.

Como pudemos verificar, para Rogers, o ser humano possui características que o aproxima de todos os outros seres vivos, sua tendência à realização, e uma faculdade que os distingue, mas que identifica a espécie humana - sua capacidade de pensar, sua subjetividade, que impõe, diferentemente do que acontece aos outros seres vivos, a liberdade de escolher os meios para realizar tal tendência. Segundo Rogers, é esta liberdade para escolher os meios para satisfazer suas necessidades que permite a distinção de cada indivíduo em relação a todos os outros. As pessoas se distinguem por escolherem os meios mais ou menos adequados para

satisfazer suas necessidades e tal escolha depende fundamentalmente de como cada um encara subjetivamente sua realidade.

3.2 Liberdade: fundamento no desenvolvimento da pessoa

A leitura dos textos de Rogers nos leva a perceber que ele constrói a sua concepção do que é o ser humano existindo plenamente partindo de uma concepção de pessoa que não desfruta uma satisfatória vivência existencial, para construir em seguida uma compreensão do que é uma pessoa existindo de forma plena. Para atingir essa sua compreensão de humano e existência, Rogers conta com a sua experiência vivencial trabalhando com pessoas que freqüentavam o seu consultório reclamando “querer ser apenas o que ela é”. Foram nestas vivências que percebeu a atuação da tendência à realização no homem, que o impulsiona cada vez mais a conseguir satisfação das suas condições, caracterizando-o por uma eterna incompletude.

Como vimos, segundo Rogers, existe na sociedade diversas formas de pressões que são exercidas sobre o indivíduo, determinando muitas vezes o seu modo “adequado” de ser. Inicialmente, esta forma de ser é assumida pela pessoa como uma fachada para algumas situações do cotidiano, devido ao receio de mostrar o que realmente se é. Porém, com o tempo essa fachada torna-se cada vez mais a pessoa mesma. Assim, inicia-se uma existência em que não se consegue mais atuar de modo que satisfaça suas necessidades mais profundas, não consegue, por exemplo, expressar um sentimento de raiva porque não pode admiti-la como uma possibilidade sua, uma vez que se vê sempre como uma pessoa boa, pois sempre se comportou assim. Neste momento, começa a sentir que não está sendo ela mesma, não tem uma existência que a satisfaça. Por não conseguir mais suportar a situação, corre para procurar a ajuda.

Como foi colocado, a pessoa, na tentativa de corresponder àquilo que esperam dela, acaba determinando e limitando suas experiências para adequar-se a essa condição, pois receia perder o afeto das pessoas que gosta. O que se verifica é que as pessoas adequadas às condições externas passam a ter uma existência determinada pelo que os outros esperam dela e têm dificuldade em aceitar seu próprio ser e o dos outros, tornam-se pessoas que conscientemente funcionam de maneira rígida. O modo de funcionar que respeite este tipo de

lógica não satisfaz as essenciais necessidades de existência do organismo, pois desconsidera uma das mais fundamentais condições da existência, que é a liberdade. Através dela, a consciência reconhece as necessidades mais íntimas do organismo e os obstáculos do ambiente que dificultam sua satisfação, podendo, a partir desses dados, elaborar meios adequados para conciliar estas duas instâncias e, assim, encontrar um caminho no qual possa efetivar a tendência à realização.

No entanto, quando observamos o crescimento na procura por psicoterapia, verificamos que isso não ocorre e podemos encarar este aumento como uma reação de inconformidade com a situação. Esta insatisfação faz com que a pessoa procure se desviar da pressão que a obriga ser o que se impõe sobre como ela “devia ser”. Sabe-se que geralmente é esperado das pessoas que elas sejam de determinadas formas, que muitas vezes são apresentadas como as formas mais adequadas de ser. Essa é uma tendência de boa parte da sociedade que possui uma concepção de indivíduo como um ser que é estático e finito nas possibilidades de escolher ser. Além disso, as pessoas surgem em um mundo cuja maior parte das estruturas estão construídas e, desta forma, se pretendem construir algo novo devem partir dela. Esta condição leva, muitas vezes, a se acreditar que o homem não é livre, já que não pode deixar de ser influenciado por aquilo que constitui a história da humanidade e da qual não é o único autor.

Essa tendência a inconformar-se em ser o que não foi escolhido pela pessoa mesma, mas imposto do exterior, é vista por Rogers como uma das direções do ser humano para dirigir-se à autonomia. Mas a liberdade para ser ela mesma, a que essa autonomia sugere, exige muita responsabilidade, e esta liberdade só é atingida plenamente a muito custo e desconfiança por parte da pessoa. Pois, como vimos, as suas escolhas não envolvem apenas a si, mas os outros e as relações com estes que a pessoa tenta estabelecer em seu lugar existencial. E, além disso, é uma escolha que envolve um lançar-se.

Neste sentido, podemos perceber que esta desconfiança emerge geralmente devido ao fato da consciência experimentar o seu ser como um nada, lançado no vazio do não-ser, distante de qualquer determinação, experimentando seu ser como liberdade. Portanto, ser livre é estar lançado na existência. É aceitar que seu ser seja liberdade e, como liberdade, nadificação, cuja função é colocar seu ser em questão a todo momento. É a consciência lançada no nada da existência para fazer-se, e como não pode deixar de ser livre, é um processo de constante tornar-se. Essa consciência da liberdade de escolha é freqüentemente

experimentada na angústia, que geralmente acompanha a queixa levada pelo cliente quando procura a terapia para auxiliar uma decisão importante.

A luta por viver essa liberdade existencial exige da pessoa o esforço para se libertar das defesas que foram construídas durante uma vivência restrita de possibilidades. O que acontece é que:

(...) a maior parte de nós, por outro lado, aplica à experiência uma estrutura e uma avaliação pré-formada, e nunca as abandona, comprimindo e deformando a experiência para adaptá-la às nossas idéias preconcebidas, irritando-se com os aspectos fluidos que a torna tão difícil de adaptar aos nossos escaninhos cuidadosamente construídos (ROGERS, 1997, p. 216).

No trecho da obra de Rogers selecionado acima, podemos perceber que uma boa parte das pessoas coloca rígidos limites para sua existência, acabando por deformar suas experiências. Por não conseguirem aceitar uma noção de si mesmas mais fluida, não se permitem estabelecer novos projetos de vida, assim, não conseguem apreender adequadamente o mundo e suas experiências ficam deformadas. E quando não conseguem realizar antigos projetos se vêem frustradas e paralisam-se, não conseguem acreditar que ainda podem conseguir alguma realização, não estão inclusive abertas para sentirem que podem aprender até mesmo com a frustração.

Além disso, observamos um novo elemento para nossa discussão, a existência. Aqui, percebemos que o fato de estar no mundo compreende o lançar-se espontaneamente na experiência, deixando-se levar na dinâmica contínua do fluir da vida no universo. Aberto às experiências e apto a construir novos projetos, pois seu organismo está sempre pronto a buscar a adaptação mais rápida e eficaz às novas demandas das situações, a pessoa experimenta a sua liberdade. Assim, como coloca este mesmo autor, compreendemos que a “vida boa” não é um estado de ser fixo, mas um fluir contínuo de um processo do qual só se tem a direção, pois o caminho ainda não foi definitivamente traçado.

Portanto, podemos perceber que o existir, para Rogers, é um processo dinâmico em que novas possibilidades surgem continuamente. Essa é uma concepção bem distinta de algumas definições de existir que consideram que a finalidade da vida é a glorificação de Deus, ou é a busca incessante pela felicidade, e, ainda, existem os que pensam que a existência deve ser a satisfação de todos os desejos sensuais. Essa nova perspectiva apontada pelos estudos de Rogers distingue muito da concepção de uma psicologia em que o fenômeno humano é visto como um objeto determinado por leis imutáveis.

A visão determinista do homem não consegue perceber que existe uma complexa rede de fenômenos que se interligam em uma vivência, a qual é impossível separar em estudos de laboratório. Além disso, não entendem que as reações de estímulos internos e externos, sentidos em uma determinada situação, jamais se repetirão na existência, o que torna cada fenômeno único. E, deste modo, o que realmente importa é compreender como cada pessoa atribui significado à sua experiência individual, da qual é o único a possuir total significação.

As experiências terapêuticas de Rogers levaram-no a compreender a vida como um processo que não significa adaptação, obtenção do equilíbrio, homeostase, ou mesmo redução de impulsos. Como ele mesmo coloca, as pessoas com o funcionamento considerado ideal não são passíveis de serem descritas por nenhuma destas definições que sugerem estados fixos de existência. Assim, ao contrário do que geralmente se imagina, para a visão rogeriana, a vida flui em um eterno devir, que em determinados momentos busca-se fixar em um modo de ser, pois isso garante uma frágil segurança de existir.

Esta perspectiva desenvolvida por Rogers não pretende delimitar a compreensão das pessoas em conceitos fixos, pois compreende que elas estão se fazendo a cada momento através de suas ações no mundo. Assim, podemos perceber que, para ele, as pessoas se fazem na existência, por meio de suas ações que modificam a configuração dos lugares nos quais estão situados.

Portanto:

uma forma de exprimir a fluidez que está presente numa tal vivência existencial é dizer que o eu e a personalidade emergem da experiência, em vez de dizer que a experiência foi traduzida ou deformada para se ajustar a uma estrutura preconcebida do eu (ROGERS, 1997, p. 216).

Podemos perceber, a partir do trecho acima, que a vivência da pessoa, seu processo de estar no mundo, é responsável por aquilo no qual cada um vai se transformar. Assim, não se podem determinar as pessoas a partir de modelos pré-concebidos, pois elas são aquilo de que emergem das suas experiências, cujos resultados estão sempre além de qualquer determinação. Aqui, percebemos que as pessoas são aquilo em que se transformam por meio das escolhas que fazem em suas experiências, pois aquilo que podemos denominar a essência delas é um nada de ser, ou seja, é liberdade.

Verificamos então, através do trabalho de Rogers, que o processo de existir exige da pessoa a liberação de suas atitudes defensivas rígidas, aceitando definitivamente que o seu ser se constrói num existir pleno em que todos os aspectos das experiências são apreendidos pelo

seu organismo na fluidez da dinâmica que são estas experiências. É preciso que se admita o aspecto indeterminado da existência, que é sua condição de se constituir a partir do mergulho no nada da existência, em seu futuro sem limite cujo fim escolhido dá sentido à vida. Uma existência que não pode aceitar todas as possibilidades não está aberta para uma boa relação entre a noção do “eu” atual e o “eu” ideal, dificultando a atribuição de sentido, pois a apreensão do mundo e das experiências está embotada por uma rígida visão do mundo. Esta visão embotada não permite a percepção espontânea dos fenômenos da experiência.

Assim, como não consegue uma visão realista de si, não pode conseqüentemente projetar-se, pois ao não perceber e aceitar seu potencial interno torna difícil a escolha espontânea dos fins a se lançar na relação com o mundo e com as pessoas. Esta falta de projeto dificulta a atribuição de significados tanto do passado quanto daquilo que se vivencia no presente. Neste momento, experimenta-se uma falta de sentido para a própria vida.

A melhor forma de definir o objetivo da vida, para Rogers, são essas palavras de Kierkegaard observadas freqüentemente em alguns de seus textos: “ser o que realmente se é”. Ou seja, existir é levar em consideração todos os aspectos da complexidade que é a existência percebida pelo organismo em pleno funcionamento. É entregar-se às contradições da vida sem esperar que ela seja desta ou daquela forma que certa vez fora apreendida em uma experiência anterior, mas ao contrário que aceite cada apreensão deste mundo como uma manifestação da existência cujo sentido só pode ser alcançado a partir da escolha que fez dos meus projetos. É aceitar que a vida, o mundo, as pessoas e as coisas são simplesmente aquilo que são, do jeito que aparecem.

A partir deste momento, as informações que a pessoa recebe pelo seu organismo são apreendidas e processadas em toda sua complexidade, com o intuito de possibilitar que a pessoa sinta cada momento como sendo único. Como se pode observar nestas palavras:

a razão parece ser esta: quanto mais ele for capaz de permitir esses sentimentos fluam e existam nele, melhor estes encontram seu lugar adequado numa total harmonia. Descobre que tem outros sentimentos que se juntam a estes e que se equilibram (ROGERS, 1997, p. 201).

Em seguida, com essa leitura presente do mundo e de si mesma, a pessoa elabora estruturas de comportamento que podem ser rapidamente corrigidas caso ocorra erro na análise organísmica, uma vez que a mesma não é infalível. Como foi apontado em uma passagem anterior, o organismo pode cometer erros em sua avaliação, mas como não está determinado por qualquer estrutura rígida, tem a liberdade para corrigir rapidamente o erro no

intuito de encontrar o melhor caminho para a satisfação da tendência atualizante. Assim, quando o indivíduo libera-se das suas defesas, passa a ouvir mais o que se passa em seu interior, a vivenciar plenamente o que ocorre em seu organismo sem que a experiência seja modificada ou apareça com interferências. Começa a aceitar-se como um processo em contínua mudança e que pode confiar em suas experiências imediatas.

Outra consequência que surge quando as pessoas começam a aceitar-se como um processo em constante transformação, é que estas passam a utilizar menos noções rígidas no relacionamento consigo mesmas e com os outros. Cresce neste sujeito um maior reconhecimento tanto das suas necessidades mais agressivas, quanto das necessidades de afeição e amizade. Estas duas características, além de outras também contraditórias, não são mais encaradas de forma excludente, mas como uma complementaridade. São aceitas como condições da complexidade humana.

Observa-se também que essas pessoas, que começam a se perceber como processo, iniciam uma aceitação maior da vida e uma maior abertura para as experiências. Segundo Rogers (1997, p.212): “começa a compreender que já não tem necessidade de ter receio do que a experiência pode lhe propor, mas pode acolhê-la livremente como uma parte do seu eu em transformação e em desenvolvimento”.

Assim, estão mais aptos a aceitar os outros e a si mesmos como são, em todas as suas singularidades. Conseguem se entregar ao aqui e agora da sua vivência sem se preocupar com os possíveis sentimentos que podem experimentar.

A pessoa que consegue estabelecer uma “vida boa” é criativa e, além disso, está mais apta a adaptar-se às novas situações, não, no entanto, sem fazer voluntariamente essa adaptação. Realiza toda essa transformação tendo por consideração a satisfação das necessidades mais profundas do seu organismo e não por uma necessidade de conseguir a afeição do outro. Neste sentido, são livres para experimentarem todas as possibilidades do seu ser sem, contudo, estarem determinadas do exterior. São livres, sobretudo, não para conseguirem o que desejam, mas para quererem aquilo que é objeto de desejo. A situação poderá colocar obstáculos para a satisfação do desejo, mas de modo algum pode impedir que o objeto desse desejo seja intencionado.

Essa pessoa, na concepção de Rogers, quando funciona livremente, é construtivo e digno de confiança. Desta maneira, a pessoa em pleno funcionamento não precisa de alguma coisa que o socialize, pois uma das características do ser humano livre é a sua necessidade de

se associar e de se comunicar com os outros. Assim, o único controle dos impulsos que existiria “é o equilíbrio natural e interno de uma necessidade em relação à outra e a descoberta de comportamentos que seguem um vetor mais intimamente ligado à satisfação de todas as necessidades” (ROGERS, 1997, p. 223).

Enfim, a existência plena do ser humano, na perspectiva da abordagem centrada na pessoa, é a ampliação da riqueza da vida em relação à vida restrita do viver defensivo. Este existir se dá através da abertura do ser orgânico da pessoa para as experiências dos fenômenos que compõem a vida. É aceitar que seu ser é liberdade e, como tal, não pode se restringir a qualquer definição que aprisione e determine os limites para a existência. Considerando que o viver é dinâmico e sempre guarda novas possibilidades de ser, liberando assim a vida de todo e qualquer determinismo. A vida boa é aquela em que se é livre para escolher o que o sentimento está indicando naquele momento sem, no entanto, sentir que tal entrega seja um deixar-se levar.

Considerações Finais: aproximações e distanciamentos entre Sartre e Rogers

Este trabalho pretendeu apontar alguns elementos que demarcassem as aproximações e os distanciamentos entre Jean Paul Sartre e Carl R. Rogers. Para tanto, partiu de uma dimensão humana que pudesse aproximar os questionamentos da filosofia e da psicologia: a subjetividade. A escolha dessa dimensão se deu pelo fato de que foi a partir dela que a psicologia definiu seu objeto, retirando-o da exclusividade filosófica e estabelecendo seu lugar entre as outras ciências.

Também influenciou a escolha desta dimensão, a oportunidade que vimos de retomar, a partir da filosofia, a discussão e o tratamento direto sobre esse objeto, uma vez que compreendemos o distanciamento que se processou sobre ele no âmbito das discussões psicológicas. Verificamos através da história do aparecimento e definição do objeto da psicologia que a subjetividade foi tomada como o objeto desta, mas que pela necessidade de adequar-se e estabelecer seu lugar dentre as outras ciências, a psicologia, em busca de atingir a objetividade científica, afastou-se cada vez mais do tratamento direto daquilo que seria seu principal objeto. Este afastamento permitiu que a nova ciência encontrasse seu lugar entre as outras, mas ao custo de se afastar da possibilidade de compreender a pessoa, no que compreende a sua subjetividade, em sua complexidade livre e autônoma.

É importante destacar que não pretendemos negar a extensa produção de conhecimento elaborado pela psicologia, ou melhor, pelas psicologias que se desenvolveram na história dessa ciência. Sabemos que tal produção dificulta o estabelecimento de uma unidade destes saberes, mas também permitiu enormes avanços no tratamento do homem, seja para melhorar sua saúde, seja para aumentar a eficiência de seu trabalho. Apesar disso, como compreender as produções da psicologia experimental, da psicologia genética, da psicologia da aprendizagem, da psicologia do desenvolvimento e das diversas outras que se originaram, a partir do fato de que todas elas pretenderam conhecer o ser humano e como ele se desenvolveu na relação que estabelece com o mundo? Esta é uma das questões fundamentais que tem se debatido essa ciência. Partindo desse questionamento, pretendemos compreender como é para o homem a sua existência como ser-no-mundo e qual importância da liberdade para esse existir. Para atingir esse objetivo, enfatizamos sua subjetividade, como uma dimensão que compreende a totalidade da existência do homem no mundo. É a partir daí que procuramos relacionar Sartre e Rogers, uma vez que ambos compartilham da preocupação de

compreender a realidade humana através da sua existência e o papel fundamental da liberdade neste processo. Tal relação pode proporcionar uma fundamentação filosófica da abordagem que Rogers desenvolveu a partir de sua prática clínica e de suas vivências pessoais. No entanto, verificamos que, na concepção da realidade humana, para estes dois pensadores, existem aproximações e distanciamentos. Isto é o que destacaremos a partir de agora.

Podemos verificar, como fez Erthal (1991) em um artigo - *Divergências e Convergências em Rogers e Sartre* – que ao compararmos a abordagem centrada e a existencial perceberemos que as duas abordagens²⁵ compartilham a utilização do método fenomenológico, mas divergem na visão de homem que possuem como base em suas práticas. Vimos que Sartre realiza uma ontologia fenomenológica da realidade humana apontando elementos fundamentais para compreendê-la, como sua consideração sobre o modo de existência da consciência, bem como a apresentação que faz sobre a estrutura da liberdade e a colocação desta como o fundamento da consciência, quando identifica a liberdade e aponta para o fato de que o Para-si, ser da realidade humana, realiza-se ao colocar-se como falta, como nada de ser, a fim de fundamentar a si mesmo. Tal colocação só é possível porque o homem está condenado a ser livre e, por isso, instado a fundamentar seu ser ao tomar consciência de sua própria existência.

Rogers também se utiliza da fenomenologia, mas, nesse caso, não para realizar uma ontologia da realidade humana, definindo, como faz Sartre, suas estruturas. Sua preocupação fenomenológica pode ser percebida em sua prática clínica, na qual enfatiza a necessidade da criação de um clima no contato com o cliente em que este pode colocar e perceber-se autenticamente e o terapeuta pode empatizar com o sofrimento deste, ao despir-se de suas concepções e preconceitos, realizando uma redução fenomenológica, aproximando-se assim das significações que o cliente faz de suas vivências. Esta prática de Rogers reflete em sua afirmação de que mais importante que as técnicas do terapeuta é a pessoa com seu sofrimento e a maneira que ela o elabora. Como aponta Erthal (1991, p. 22), “não há uma análise reflexiva ou mediações lógicas, mas a apercepção sintética e imediata do vivido pelo cliente”. Ou seja, o que importa é o “sentido concreto e vivencial do mundo pessoal” do cliente.

²⁵ Neste caso, a autora, ao realizar a comparação entre duas abordagens, considera a existência de características comuns, mas distingue a abordagem centrada e a abordagem existencial, como faz Angerami, (1985) e outros que apontam uma profunda divergência entre essas abordagens devido ao fato de Rogers utilizar-se da realização de testes para comprovar a validade de seus conceitos. Apesar disso, alguns autores como Rollo May inserem os trabalhos de Rogers em uma perspectiva existencial, já que possuem em sua fundamentação teórica idéias afins ao existencialismo.

Veremos que existem outros pontos em que esses pensadores se identificam, mas antes vamos tratar de suas divergências.

Na visão de Erthal (1991) que apontamos acima podemos perceber que existe uma distinção entre Rogers e Sartre na concepção que têm de homem. Como pudemos ver na consideração da concepção de Sartre sobre a consciência e na concepção de Rogers sobre a pessoa, para aquele não existe nada que possamos tratar como sendo a essência do homem ou qualquer idéia de natureza humana. Como o homem é aquilo que faz de si, não há nada anterior à sua existência que podemos definir como sendo sua essência, seu ser. Já para Rogers, como todos os seres vivos, o ser humano possui em sua natureza a tendência a realizar-se, bastando para isso que encontre no meio as condições adequadas para desenvolver aquilo que está determinado em seus genes, como potencialidades do seu ser.

Como foi colocado, essa tendência é fundamentalmente positiva e tem por determinação realizar as potencialidades do organismo, não visando em qualquer momento à destruição deste, como postulou a psicanálise através de seu conceito de pulsão de morte. Apenas em algumas situações como, por exemplo, quando ocorre uma cisão entre a consciência e o organismo, essa tendência volta-se contra si mesma, provocando a destruição do organismo ou desfragmentação da consciência. É a partir dessa concepção que Rogers considera que a natureza do homem é fundamentalmente “boa”, busca sua própria realização. Ao contrário disto, Sartre não reconhece essa natureza, pois o homem é aquilo que faz de si, não possuindo qualquer fundamento que lhe determine como sendo essencialmente bom ou mau. Para Sartre, ser bom ou mau é uma questão de escolha, não sendo a maldade um desvio ocasional de uma tendência naturalmente boa. Embora possamos dizer também que, para Rogers, o homem escolheu agir de forma maledicente, devido ao fato de que a situação não permitiu que realizasse sua tendência natural. Ainda assim, recorreríamos à idéia de uma essência da natureza humana, pois foram os “obstáculos” da situação que desviaram o curso natural dessa tendência.

Deste modo, como nos alerta Erthal (1991, p. 24), podemos afirmar que: “outra diferença a ser destacada é a da negatividade e do pessimismo do existencialismo opondo-se ao otimismo do humanismo” rogeriano. Enquanto para Sartre a liberdade, por depender das relações que os homens estabelecem entre si, o que condiciona que as escolhas devem se estender para todos os outros, é tida como uma condenação. Isto porque o homem não pode deixar de escolher e, ao realizar uma escolha, esta deve se estender para toda humanidade. Se

escolho agir de forma maledicente, devo estender esta escolha a todos os outros homens. Não poderia dizer que “nem todos os homens agem como eu”, senão estaria agindo de má-fé. Para Rogers, pelo contrário, como o indivíduo tem um impulso natural à auto-realização, a liberdade não é tomada como um fardo, mas como um privilégio. A liberdade, neste caso, é a condição ideal de escolher as possibilidades mais adequadas para o desenvolvimento da tendência natural do organismo à realização. É a abertura necessária para que o organismo realize seu pleno desenvolvimento. Com isso:

Rogers reconheceu que o homem é seu próprio arquiteto; que o nível de autocompreensão é o fator mais importante de seu comportamento. Mas a base dessa liberdade pré-existe, ou seja, a criação existe se houver uma infra-estrutura para que o indivíduo possa atuar (ERTHAL, 1991, p. 24).

A distinção entre o modo de concepção do homem em Sartre e Rogers demarca a diferença do humanismo que compartilham (ERTHAL, 1991). Para o primeiro, o que é fundamentalmente humano é o fato de se estar condenado a ser livre, não podendo recorrer senão a si mesmo para fundamentar seu próprio ser e construir um sentido para seu existir. Já para o segundo, além da ênfase na liberdade, o humanismo se refere também ao fato de existir uma natureza humana que é essencialmente boa, tendendo a uma plena realização, bastando para isso que existam condições externas adequadas²⁶. Ou seja, em Rogers o indivíduo é visto como um fim em si mesmo. Por isso, apesar de compartilharem do humanismo, diferem na maneira que o concebem.

Desse modo, concordamos com Erthal (1991) que o ponto em que Sartre e Rogers mais divergem é com relação à potencialidade humana. Pois Rogers, como vimos, concebe esta potencialidade como sendo própria da natureza humana. É uma característica que os seres humanos compartilham com todos os outros seres vivos, pois corresponde ao aspecto biológico do homem. Sartre, ao preocupar-se com o aspecto ontológico da realidade humana, ao invés do biológico, considera a existência de potencialidades que são efetivadas apenas quando o indivíduo realiza suas escolhas. O homem é liberdade e, portando, é nada, que só define seu ser ao escolher-se. Ao desconsiderar aspectos biológicos da realidade humana que poderiam impulsionar o homem, Sartre evita qualquer elemento que pudesse colocar em dúvida seu sistema, cujo fundamento é a identidade entre consciência e liberdade. A

²⁶ Uma dessas condições é o predomínio nas relações com o mundo e com os outros da liberdade para escolher dentre as possibilidades que a vida oferece.

consciência tem como estrutura fundamental a liberdade que se caracteriza pela nadificação, ou seja, a capacidade que a consciência tem de constituir-se em desejo ao instalar em si mesmo uma falta, a fim de, com isso, tornar-se seu próprio fundamento. A consciência tem como parte de sua estrutura a liberdade de instaurar em seu ser a falta de ser, constituindo-se como nada de ser. Como vimos, não é nenhuma pulsão ou tendência que impulsiona a pessoa a agir. Pelo contrário, é a própria estrutura da consciência que possibilita instaurar a falta em seu ser, transformando-a em desejo de ser, o que a impulsiona escolher, entre os possíveis, aqueles que constituirão seu ser. Somente na consideração desta escolha original é que poderemos compreender a unidade da pessoa na totalidade que corresponde sua existência como ser-no-mundo.

Para Sartre, a liberdade corresponde à estrutura fundamental da realidade humana que a permite fundamentar-se a si mesma na escolha de sua maneira de ser. Já para Rogers, a liberdade é a condição fundamental para que o organismo desenvolva sua tendência natural à realização, através da escolha das condições mais adequadas para o desenvolvimento das características inscritas em sua dimensão biológica. Um fato essencial para este pensador, é que a flexibilidade em escolher as condições de realização de suas características orgânicas é o resultado do desenvolvimento evolutivo dos seres humanos, que permitiu o surgimento da autocompreensão, denominada também por Rogers de *self* e autoconceito. Esta capacidade em escolher é o que consideramos aqui como sendo a subjetividade, cujo fundamento é a liberdade.

Outro ponto de divergência entre Sartre e Rogers se refere ao inconsciente. Rogers admite sua existência apesar de não aceitar que ele existe como uma entidade autônoma. Para ele, o inconsciente trata-se apenas de níveis de percepção abaixo do conhecimento consciente que não foi plenamente percebido por corresponder a um conteúdo ameaçador que foi sub-aceito sem que o indivíduo se desse conta. Segundo Sartre, em sua postura radical, isto seria impossível, pois o homem é plenamente consciente de seus atos. Como nos reforça Erthal (1991), todo ato é coextensivo com a consciência, pois todo projeto de ação pressupõe motivos e fins escolhidos conscientemente, do que resulta a impossibilidade do inconsciente como lugar de armazenamento de forças ameaçadoras que impulsionariam a pessoa sem que a mesma tivesse consciência dessa pulsão. Isto não impede que exista certo tipo de consciência em que a pessoa não tenha conhecimento de sua percepção. Do que decorre a distinção que Sartre faz entre consciência e conhecimento, e consciência posicional e consciência não-

posicional. Como podemos perceber, “na consciência perspectiva há consciência, mas não conhecimento desta percepção” (ERTHAL, 1991, p. 24). Segundo Sartre, para elaborar esse conhecimento é preciso que aquele que percebe efetue um distanciamento de si mesmo, tomando o conteúdo dessa percepção como sendo de outro, uma vez que estando como totalidade no ato de perceber não toma tal conteúdo como distinto de si mesmo, o que só ocorre por meio da reflexão. Ou seja, segundo Erthal (1991, p. 24), “para que isso ocorra, tem de existir a reflexão na qual efetuo julgamento sobre a consciência irreflexiva. Assim, um indivíduo pode estar consciente, embora ainda não conheça de fato a sua experiência”.

Na concepção de humanismo, como podemos confirmar em Erthal (1991), compartilham a idéia de que os indivíduos são produtores de valores e estão constantemente em fluxo, “como uma forma de superar a si mesmo, ou seja, atuando com a totalidade do ‘vir-a-ser’ (p. 22). O que pode ser evidenciado pelo fato de que para ambos, Sartre e Rogers, a pessoa, ao procurar o significado para sua existência, “precisa transcender-se, projetar-se para fora de si mesmo”, pois “é perseguindo as metas transcendentais que ele procura realizar seu projeto de vida” (ERTHAL, 1991, p. 23). Ou seja, ao tornar-se seu próprio legislador, transcendendo-se pela liberdade, a pessoa realizar-se-á como ser humano. Portanto, não é simplesmente por conscientizar-se de partes desconhecidas de seu ser que a pessoa pode modificar-se, mas sim pelo fato de que ela é liberdade, capaz de fundamentar seu próprio ser ao transcender-se e projetar-se em possibilidades de ser. O ser da realidade humana é liberdade, abertura, que torna possível que o ser humano seja o fundamento de si mesmo, não possuindo qualquer determinação, natureza ou essência que a preceda ou a condicione. Esta vai ser uma das principais idéias que ambos compartilham.

Assim, podemos dizer que o fator que mais aproxima Sartre e Rogers é a ênfase que eles atribuem à liberdade humana, caracterizada pela crença de que o homem não é simplesmente um fantoche impulsionado por suas pulsões, tendências ou desejos, ou ainda, condicionado por estímulos externos. Pelo contrário, o homem é livre para decidir o caminho que quer tomar em sua vida, o que torna possível que ele modifique e transforme as condições de existência que não lhe satisfaz, a fim de realizar todas as suas potencialidades. Desse modo, podemos dizer que o homem é livre para transformar permanentemente aquilo que é, a fim de realizar plenamente suas potencialidades. Contudo, a liberdade humana é o ponto crucial da relação entre Sartre e Rogers, o que nos permite afirmar que “em atitude, Rogers é existencial, embora teoricamente seja classificado de essencialista” (ERTHAL, 1991, p. 25).

Com o que foi colocado até este momento, podemos admitir que a terapia rogeriana é marcada por uma perspectiva de análise da existência cuja liberdade é um elemento fundamental, pois permite o pleno desenvolvimento do organismo. Rogers em boa parte de seus trabalhos vai enfatizar a importância da liberdade para o desenvolvimento da pessoa. A partir dela é que vai desenvolver todos os pressupostos que constituem sua abordagem.

Ao considerar a liberdade como elemento fundamental da pessoa a abordagem rogeriana não admite, como fizeram os behavioristas e os psicanalistas, que exista fatores condicionantes que determina o comportamento. A liberdade é tão importante para esta abordagem que uma das principais exigências para o terapeuta que a toma como modelo, é que deve construir no processo terapêutico um ambiente onde predomine calor e segurança para que a pessoa possa experimentar a liberdade de ser, para experienciar ali no ambiente da terapia todas as suas possibilidades. Como vimos, para Rogers estas possibilidades tendem ao pleno desenvolvimento da pessoa não existindo qualquer elemento destrutivo. Apenas quando se sente barrado em suas possibilidades o organismo reage de forma destrutiva.

Entretanto, a experiência da liberdade como Sartre demonstra muito bem não é tão fácil como pode parecer. Ela aparece claramente no sentimento de angústia quando somos instados a decidir, mas nada indica qual o caminho que se deve escolher. A liberdade que experimentamos como a possibilidade de fundamentarmos a nós mesmo se deve ao fato de que não possuímos fundamento algum. E esta é uma experiência tipicamente contemporânea, pois predomina no momento histórico atual uma quantidade enorme de ideais, mas nenhum aparece como sendo um fundamento absoluto. Vivemos em um momento em que valores religiosos, científicos, místicos-orientais são equivalentes. Nenhum deles pode se dar o direito de possuir a verdade, pois esta se despedaçou em pequenas e parciais “verdades”, opiniões, perspectivas, pontos de vista. A religião que predominou absoluta durante toda Idade Média e regia os comportamentos das pessoas, foi questionada pelos cientistas, pois era fonte de superstições, preconceito, ilusão, autoridade e não respeitava a liberdade individual. A ciência que assumiu o posto da religião e se arrogou do direito de liderar o projeto de progresso e desenvolvimento da humanidade, é o fundamento no início do século XX do maior extermínio premeditado de seres humanos da história da humanidade. Com isso, a religião para muitas pessoas já não é mais o fundamento que dá sentido a existência. A ciência tampouco. Diante de tantas incertezas, qual é o fundamento capaz de dá sentido a existência? A esta pergunta, Sartre responde: liberdade. Somos nós mesmos que hoje devemos, estamos

“condenados”, livres, para dar sentido às nossas vidas. Se decidimos acreditar em Deus, em Alá, em Buda, fomos nós que os escolhemos. Nada, nem ninguém, nos obriga a tomá-los como a verdade.

Esta falta de ideal determinado é fonte de muito sofrimento e muitas pessoas ainda não conseguem dar conta da responsabilidade e do peso de ser o fundamento e a fonte de sentido da própria existência e da humanidade. São elas que chegam aos consultórios, muitas vezes acreditando que o psicoterapeuta possui a “fórmula” de viver, ou o remédio para seus problemas. E se decepcionam, por que não encontram a fórmula, nem a ajuda imediata que esperam. Sabemos que os resultados de uma terapia variam bastante e na maioria dos casos exige paciência e empenho da pessoa que procura ajuda.

Sem sentido para viver, muitos se desanimam, não encontram motivos para continuarem vivos, ou se sentem fracos para criarem um, caem em depressão. Alguns ainda apelam para a religião e às vezes caem na mão de enganadores. Outros se apegam a falsos “gurus” que prometem a felicidade e a paz espiritual. E uma grande parte se apega ao trabalho, seja por que se satisfaz com os prazeres do consumo que ele pode proporcionar para uma minoria, seja por que sabem que não há outra maneira de garantir a sobrevivência a não ser através de uma atividade produtiva. Mas o fim e o resultado deste trabalho estão em si mesmo. Não existe qualquer identificação com a comunidade, como se a atividade tivesse um fim comum para todas as pessoas. Na maior parte das vezes não há reconhecimento algum. E as pessoas vão levando suas vidas cada dia como se fosse o último, pois não tem sentido projetar qualquer fim para o futuro. Nada descreve melhor isto do que o hedonismo do “curtir a vida”, “curtir cada dia como se fosse o último”. O máximo de prazer é o que a vida pode reservar. O resto já sabemos, não é preciso repetir, não queremos lembrar. Deixa para os fracos e pessimistas que não sabem aproveitar a vida.

Diante disto, as relações entre as pessoas se tornam mais incertas, pois os valores não são mais compartilhados. O único parâmetro para as ações são as leis escritas, as quais são interpretadas ao sabor da moeda. Como colocou muito bem Balzac, em sua obra *Eugénie Gradet*, ao descrever Paris do século XIX: “Onde só se passa por forte quando se vê justo; e ver justo é na acreditar em nada, nem nos sentimentos nem nos homens, nem mesmo nos acontecimentos: fabricam-se acontecimentos falsos”. Além do mais, “o móvel de cada coisa é o interesse pessoal”. Certo e errado, bom e mau, já não existe mais qualquer parâmetro que ajude a escolher entre os dois pratos da balança. Depende de cada um escolher.

Mas tal liberdade, não é somente esta confusão e falta de sentido. É a indeterminação que marca a realidade humana, que tem de fazer e reinventar-se a cada momento. É saber que ter humanidade não é algo que recebemos de fora, mas que fazemo-la a cada escolha realizada na existência. É a tornarmos o que somos nas várias fases da vida com a possibilidade sempre aberta de refazer-se. É a capacidade humana de se individualizar, tornando cada um diferente e singular.

Claro que ser fundamento de si mesmo não é uma tarefa simples e algumas pessoas a realizam com mais dificuldade. Por essa razão Rogers propõe a criação de um clima terapêutico no qual a liberdade possa ser experienciada, podemos dizer “testada” em uma situação ideal de segurança. Em tal situação a pessoa pode sentir o peso das escolhas que precisa fazer, sem nada que a indique qual o caminho “correto” a seguir, mas com a segurança de não estar sozinha. Acompanhado não de um guia, mas de um acompanhante nesta árdua e instigante tarefa que é viver.

Portanto, a liberdade que marca a singularidade humana está atravessada por ambivalência, uma vez que ao mesmo tempo que torna a humanidade possível, é fonte de incertezas que levam pessoas ao desespero. Ao mesmo tempo que é a possibilidade do ser humano reinventar-se, é falta de valores estáveis para orientar as ações e as relações entre as pessoas. Com isso, a liberdade, apesar do protesto dos críticos, é a marca da sociedade contemporânea. Evocada nas instituições, expressa na lei e presente no desenvolvimento singular de cada pessoa.

REFERÊNCIAS

Obras principais:

ROGERS, C. R.; COULSON, W. R. **O Homem e a Ciência do Homem**. Tradução de Vera Lúcia Baptista de Souza. Belo Horizonte: [s.n.] , 1973.

_____; KINGET, G.M. **Psicoterapia e Relações Humanas**: teoria e prática da terapia não-diretiva. Tradução de Maria Luiza Bizzotto. 2ªed. Belo Horizonte: Interlivros, 1977.

_____; et al. **De Pessoa para Pessoa**: o problema de ser humano. Tradução de Miriam L. Moreira Leite e Dante Moreira Leite. 2ª ed. São Paulo: Pioneira, 1977.

_____; ROSENBERG, R. L. **A Pessoa como Centro**. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977.

_____. **Um jeito de ser**. Tradução de Maria Cristina Machado Kupfer. São Paulo: EPU, 1983.

_____. **Tornar-se Pessoa**. Tradução de Manuel José de Carmo Ferreira e Alvamar Lamparelli. 5ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Sobre o poder pessoal**. Tradução de Wilma Millan Alves Penteado. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

SARTRE, J.-P. **A Idade da Razão**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

_____. *A Imaginação*. In: **Os Pensadores**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 3ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. In: **Os Pensadores**. Tradução de Rita Correia Guedes. 3ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Esboço para uma Teoria das Emoções**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007.

Obras complementares:

ANGERAMI, V. A. **Psicoterapia Existencial: noções básicas**. São Paulo: Traço, 1985.

BERNARD, M. **Capítulo I: A Psicologia**; In: *História da Filosofia: idéias, doutrinas*; Vol. 7; *A filosofia das ciências sociais: de 1860 aos nossos dias*. Tradução de Hilton Ferreira Japiassú. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

BOCK, A.M.B. **Aventuras do Barão de Münchhausen na psicologia**. São Paulo: EDUC : Cortez Editora, 1999.

_____, FURTADO, O. & TEIXEIRA, M.L.T. **Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia**. São Paulo: Saraiva, 1989.

BORNHEIM, G. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

COHEN-SOLAL, A. **Sartre: 1905-1980**. Tradução de Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1986.

DAVIDOFF, L.L. **Introdução à Psicologia**. Tradução de Auriphebo Berrance Simões e Maria Graça Lustosa. São Paulo: McGrawBooks, 2001.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

DESNE, R. **Capítulo IV: A filosofia francesa no século XVIII. In: História da Filosofia: idéias, doutrinas, Vol. 4, O Iluminismo: século XVIII; direção de Françoise Châtelet. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.**

ELIAS, N. **A Sociedade dos Indivíduos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ERTHAL, T. C. S. **Divergências e Convergências em Rogers e Sartre**. Revista Insight Psicoterapia, São Paulo, n. 4(1), p. 22-25, fev. 1991.

EVANS, R.I. **Construtores da Psicologia**. Tradução de Maria Julieta C. A. Penteado. São Paulo: Summus, 1979.

FIGUEIREDO, L. C. M. **Psicologia, uma (nova) introdução; uma visão histórica da psicologia como ciência**. 2ª ed. São Paulo: EDUC, 2006.

FOUCAULT, M. **Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOULQUIÉ, P. **A Psicologia Contemporânea**. Tradução de Haydée Camargo Campos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

FRICK, W.B. **Psicologia Humanística: entrevistas com Maslow, Murphy, e Rogers**. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1973.

GOBBI, S.L. e MISSEL, S.T. **Abordagem Centrada na Pessoa: vocabulário e noções básicas**. Tubarão: Ed. Universitária UNISUL, 1998.

GREENING, T.C. (org.). **Psicologia Existencial-Humanista**. Tradução de Eduardo de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

JAPIASSU, H. **Nascimento e Morte das Ciências Humanas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MAY, R. (org.). **Psicologia Existencial**. Tradução de Ernani Pereira Xavier. Porto Alegre: Globo, 1976.

MERLEAU-PONTY, M. **Ciências do Homem e Fenomenologia**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: ed. Saraiva, 1973.

MORATO, H.T.P. (org.). **Aconselhamento Psicológico Centrado na Pessoa: novos desafios**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999.

MUELLER, F.- L. **A História da Psicologia: da antigüidade aos dias de hoje**. Tradução de J. B. Damasco Penna. São Paulo: EDUSP, 1978.

PEQUENO, M. J.P. **A Concepção da Liberdade em “O Ser e o Nada” de Jean-Paul Sartre**. João Pessoa: Dissertação de Mestrado/UFPB, 1989.

PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. **A Nova Aliança: metamorfose da ciência**. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

RONAN, C. **História Ilustrada da Ciência da Universidade de Cambridge**: vol I das origens à Grécia. Tradução de Jorge Enéas Fortes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ROVIGHI, S. V. **História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel**. Tradução de Marcos Bagno & Silvana Cobucci Leite. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1999.

RUSSELL, B. **História do Pensamento Ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

_____. **A Perspectiva Científica**. Tradução de José Severo de Camargo Pereira. 4ª ed. São Paulo: Nacional, 1977.

SANTANA, M.R. **O Nada como Princípio Metafísico na Constituição da Consciência em Sartre**. Revista Urutágua, Quadrimensal, Maringá, n.6, ISSN1519.6178.

_____. **A Consciência de Angústia: uma abordagem sobre a condição existencial em Sartre**. Revista Urutágua, Quadrimensal, Maringá, n.8, ISSN1519.6178.

SANTOS, B. de S. **Um discurso sobre as ciências**. 2.ed. São Paulo : Cortez, 2004.

SARGENT, S. & STAFORD K. **Ensinaamentos Básicos dos Grandes Psicólogos: uma introdução completa as descobertas e ao desenvolvimento da história da Psicologia**. Tradução de Jurema Alcides Cunha. Porto Alegre: ed. Globo, 1974.

WERTHEIMER, M. **Pequena História de Psicologia**. Tradução de Lálío Lourenço de Oliveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.