



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
MESTRADO EM PSICOLOGIA**

Carlos Roger Sales da Ponte

**Sobre os conceitos de Indivíduo em Sören Kierkegaard e  
de Pessoa em Carl Rogers: semelhanças e diferenças**

Fortaleza – Ceará  
2010

**Carlos Roger Sales da Ponte**

**Sobre os conceitos de Indivíduo em Sören Kierkegaard e  
de Pessoa em Carl Rogers: semelhanças e diferenças**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Psicologia da  
Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à  
obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicanálise e Epistemologias das  
Psicologias.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Lincoln Laranjeiras Barrocas  
Universidade Federal do Ceará.

Fortaleza – Ceará  
2010

"lectus saltem"

Ficha Catalográfica elaborada por  
Telma Regina Abreu Camboim – Bibliotecária – CRB-3/593  
tregina@ufc.br  
Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

P857s

Ponte, Carlos Roger Sales da.

Sobre os conceitos de indivíduo em Søren Kierkegaard e de  
pessoa em Carl Rogers [manuscrito] : semelhanças e diferenças /  
por Carlos Roger Sales da Ponte. – 2010.

118f. ; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s)).

Dissertação(Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro  
de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia,  
Fortaleza(CE), 06/08/2010.

Orientação: Prof. Dr. Ricardo Lincoln Laranjeiras Barrocas.

Inclui bibliografia.

1-KIERKEGAARD, SOREN, 1813-1855 – CRÍTICA E INTERPRETAÇÃO.

2-ROGERS, CARL R. (CARL RANSOM), 1902-1987 – CRÍTICA E  
INTERPRETAÇÃO. 3-INDIVIDUALIDADE. 4-TEORIA DO CONHECIMENTO.

5-EXISTENCIALISMO. 6-PSICOLOGIA HUMANÍSTICA. I-Barrocas, Ricardo  
Lincoln Laranjeiras, orientador. II-Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-  
Graduação em Psicologia. III-Título.

CDD(22ª ed.) 150.1986

68/10

Dissertação defendida e aprovada em **06 de agosto de 2010**, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Ricardo Lincoln Laranjeiras Barrocas – Orientador  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Profa. Dra. Márcia Alves Tassinari  
Universidade Estácio de Sá – UNESA

---

Prof. Dr. José Olinda Braga  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Profa. Dra. Ilana Viana do Amaral  
Universidade Estadual do Ceará – UECE

## **DEDICATÓRIA**

A todos os psicólogos existenciais-humanistas, em especial da Abordagem Centrada na Pessoa, que são (e podem vir a ser) estudiosos das Filosofias da Existência e, por isso, podem ser sérios e leves profissionais que se encantam e se surpreendem com o humano mais até do que eu.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu *orientador*, Prof. Ricardo Barrocas, pelas indicações iluminadas e o apoio valioso nas horas oportunas, quando estive em um beco sem saída e, sobretudo, quando decidi mudar radicalmente meu tema de pesquisa. E agradeço pela liberdade que me deu quando foi necessário para que eu caminhasse por mim mesmo e por mais tempo a sós com meu espanto e meu gosto por fazer aquilo que eu queria.

Aos professores Olinda Braga, Ilana Amaral e Márcia Tassinari, membros componentes da Banca Examinadora, pelas palavras de salutar interlocução e as pelas valiosas contribuições ao conteúdo da minha pesquisa.

Aos professores Ilana Amaral e Cavalcante Júnior, que na minha Qualificação, forneceram-me valiosas sugestões que aclararam e nortearam minha pesquisa naquilo que concerniu tanto à filosofia kierkegaardiana como na psicologia rogeriana.

À minha esposa, Susana e minha filha, Amanda, que mais uma vez viram e me aguentaram em meus momentos de angústia e de satisfação no feitio deste segundo percurso de Mestrado.

Aos meus estudantes em minhas salas de aula quando, ao ministrar minhas aulas de Abordagem Centrada na Pessoa, de um modo ou de outro, com suas questões e inquietações, foram bons parceiros de diálogo e me proporcionaram algumas ideias que aqui desenvolvi.

E, *last but not least*, a *Deus*, pelo mistério e pela tragicidade que continuamente oferece ao humano; pelo vazio ontológico da Pessoa que a faz ser um transeunte pelas veredas do existir. Esta ausência/presença de que vigora e do que falta motiva e pode iludir. Então, é preciso seguir adiante.

## RESUMO

A partir de uma leitura epistemológica de vários escritos do psicólogo estadunidense, Carl R. Rogers, em que ele declara “afinidades” teóricas com o pensamento do filósofo dinamarquês, Sören Kierkegaard, o objetivo maior deste estudo é confrontar os conceitos de “Indivíduo”, delineado por Kierkegaard, e o conceito de “Pessoa”, formulado por Rogers, em suas similaridades e diferenças. Contribuindo na constituição de mais uma faceta da epistemologia da Abordagem Centrada na Pessoa (criada e desenvolvida por Rogers), é também intenção desta pesquisa, aproximar estes conceitos apoiando-se na hipótese de que a suposta influência kierkegaardiana na obra de Rogers não é tão significativa como ele (Rogers) e, sobretudo, seus comentadores, querem fazer crer. Estando Kierkegaard numa dimensão filosófica e epistemológica de um cristianismo pietista e angustiado, em que sua meta maior era mostrar o verdadeiro “devir cristão”, e que o “Indivíduo” é aquele que escolhe existir ligado subjetivamente numa relação tensionada com Deus, dificilmente poderia sua filosofia servir de base em outro contexto tão heterogêneo como era o da psicologia humanista norte-americana, onde Rogers tinha seu espaço e que considerava a “Pessoa” como um “organismo digno de confiança” que guarda em si mesma as potencialidades de se construir em todas as suas esferas e em direção a uma existência congruente e autêntica. Aproximando os conceitos de “Indivíduo” e de “Pessoa” em suas semelhanças e diferenças, descrevendo até onde a influência de Kierkegaard no pensamento rogeriano é verídica, pretende-se mostrar o lugar de fato da filosofia kierkegaardiana na construção da psicologia centrada na pessoa efetuada por Rogers.

Palavras-Chaves: Indivíduo; Pessoa; Sören Kierkegaard; Carl Rogers; Epistemologia; Filosofia Existencial; Psicologia Humanista.

## **ABSTRACT**

From a epistemological reading of some writings of the American psychologist, Carl R. Rogers, in which he declares “theoretical affinities” with the thought of the Danish philosopher, Sören Kierkegaard, the biggest objective of this study is to collate the concepts of “Individual”, delineated by Kierkegaard, and the concept of “Person”, formulated by Rogers, in its similarities and differences. Contributing to the constitution of one more face of the Person-Centred Approaching epistemology (created and developed by Rogers), is also intention of this research, to approximate these concepts taking as support the hypothesis of that the supposed kierkegaardian influence in Roger’s production is not so significant as he (Rogers) and, over all, his commentators, wants to make to believe. Being Kierkegaard in a philosophical and epistemological dimension of a pietistic and anguished Christianity, where its biggest goal was to show the true “Christian-to-be”, and also that the “Individual” is that one who chooses to exist subjectively in a tensioned relation with God, hardly could his philosophy stand as another so heterogeneous context as it was the case of Humanist North America Psychology, where Rogers had space and that considered the “Person” as a “reliable worthy organism” that keeps in itself the potentialities of constructing itself in all its spheres and in direction to an authentic existence and congruence. Approaching the concepts of “Individual” and “Person” in its similarities and differences, describing until where the influence of Kierkegaard in the rogerian thought is veridical, it is intended to show the place in fact of the kierkegaardian philosophy in the construction of the psychology centered in the person effected by Rogers.

Key-Words: Individual; Person; Sören Kierkegaard; Carl Rogers; Epistemology; Existential Philosophy; Humanist Psychology.



## **SUMÁRIO**

### **INTRODUÇÃO / 10**

### **CAPÍTULO 1 – KIERKEGAARD: FILOSOFIA DO INDIVÍDUO / 19**

- 1.1 – O que significa uma filosofia da existência? / 21
- 1.2 – Kierkegaard: pensador religioso/existencial / 25
- 1.3 – Pseudônimos: o modo de ser poeta/ator em Kierkegaard / 32
- 1.4 – Subjetividade e Verdade: vivência de tensão / 40
- 1.5 – O Indivíduo / 45
- 1.6 – Kierkegaard e a Psicologia / 54

### **CAPÍTULO 2 – ROGERS: PSICOLOGIA DA PESSOA / 59**

- 2.1 – Caracterizações gerais da Psicologia Humanista / 59
- 2.2 – Tendência à Realização / 67
- 2.3 – O “Si-Mesmo” e o Organismo / 71
  - 2.3.1 – O “Si-Mesmo” / 71
  - 2.3.2 – O Organismo / 73
- 2.4 – A Pessoa / 77

### **CAPÍTULO 3 – “INDIVÍDUO” & “PESSOA”: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS / 84**

- 3.1 – O contato de Rogers com Kierkegaard / 85
- 3.2 – “Indivíduo” e “Pessoa”: semelhanças e diferenças / 88
- 3.3 – Kierkegaard e a Abordagem Centrada na Pessoa / 97

### **PALAVRAS FINAIS / 104**

### **REFERÊNCIAS / 113**

## **VERBUM**

*Uma época escrevi estórias com tanta ansiedade  
que não podia comer uma maçã.  
Não havia tempo para o detalhe.  
Palavra, eu fui palavra.  
Poderás avaliar o que é ser palavra?  
Fecha os olhos e compõe com tua lembrança  
um território exaurido e descarnado,  
pasto de animais melancólicos,  
lagoas, cacimbas secas.  
Na terra, debaixo da oiticica, um monte de ossos.  
Preço que paguei sendo palavra.*

Marly Vasconcelos, poeta cearense

*O paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o  
amante sem paixão, um tipo medíocre.*

**Kierkegaard**

*A pessoa é um organismo digno de confiança*

Rogers

## INTRODUÇÃO

Todo aquele que venha a se debruçar nos estudos epistemológicos da psicologia humanista surgida nos EUA nos anos 60 do século passado, em algum momento vai deparar-se com a suposta ligação que existiria entre a psicologia centrada na pessoa e a filosofia kierkegaardiana. Em inúmeros trabalhos acadêmicos acena-se a presença de tal filosofia da existência danesa nesta psicologia norte-americana.

A história das tentativas (psicológicas ou filosóficas) de compreender o significado possível da existência humana tratou de fazer com que estes enfoques pudessem encontrar-se em meio ao turbulento século XX, o qual, entre tantas características, foi rico de mentes e corações apaixonados em expor as dimensões de uma subjetividade existencial que não se cansa de procurar seu lugar neste mundo que parece não lhe caber em lugar algum.

O sentimento de parecer estar perpetuamente em trânsito sempre é desconfortável, para dizer o mínimo. O sentido da existência vivida e devídica também foi alvo da atenção de Kierkegaard e Rogers. Este estudo que ora se apresenta quer mostrar como esta “hermenêutica existencial” empreendida por eles resultaram, inclusive, em modos de ver o ser humano nem sempre tão consoante ou tão simétrico como a mão e a luva.

Dentro dos estudos levados à cabo pelos continuadores da psicologia de Carl Rogers, têm-se um certo consenso de considerar Kierkegaard como uma das influências “certas” no pensamento rogeriano porque o próprio Rogers assim afirmou em diversas ocasiões (EVANS, 1979; ROGERS & ROSENBERG, 1977; ROGERS, 2009), fazendo referência a uma leitura empreendida por sugestão de alguns estudantes seus de Teologia que perceberam haver “similaridades”, assim eles disseram, entre as ideias de Rogers e as filosofias de Buber e Kierkegaard. Assim colocado, os estudiosos da Abordagem Centrada na Pessoa aparentemente tomam estes ditos como verdadeiros e procedentes (como por exemplo, as pesquisas de PINHEIRO, 2004; MOREIRA, 1993/1994; LEITÃO, 1986; ROGERS & WOOD, 1978) tendo apenas a palavra de Rogers como garantia, não tecendo maiores considerações sobre esta suposta filiação epistemológica.

Contudo, isso é totalmente verdade? Como um filósofo que se diz um *autor religioso*, deprimido, pietista, preocupado com o destino do Indivíduo, que vive e respira um cristianismo sofrido, cuja visão do humano é totalmente ligada a uma culpa em que aparece a ideia cristã do Pecado Original e dependente de Deus, pode contribuir conceitualmente para uma escola psicológica extremamente otimista (por vezes, pragmática e de um otimismo

cego), a qual prega um modo de conceber o humano como “digno de confiança” (nas palavras de Rogers) e responsável por si mesmo?

Minha intenção é questionar esta filiação indevida e apressada de Rogers a Kierkegaard mediante uma exposição dos conceitos de *Indivíduo* em Kierkegaard (focalizando em especial as diversas “máscaras” pseudonímicas kierkegaardianas) e de *Pessoa* em Rogers mostrando (1) em confronto as *perspectivas de ser humano*<sup>1</sup> destes autores, muitas vezes aproximados dentro de uma perspectiva dita “existencialista” e (2) suas possíveis aproximações e diferenças.

Todavia, vejamos mais de perto os autores a serem trabalhados neste estudo.

**Søren A. Kierkegaard** (1813-1855), filósofo dinamarquês do século XIX, foi um filósofo cristão por excelência. Adentrando no cristianismo mais do que como um simples crente, ele caminha como pensador em quem pulsa uma ânsia de esclarecimento conceitual e sobretudo de ordem pessoal. Ele mesmo o atesta quando escreve em um trecho de seu *Diário*:

[...] o que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo *o que devo fazer* e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino de ver o que Deus<sup>2</sup> quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a idéia *pela qual quero viver e morrer*. (KIERKEGAARD, 1986a, p.39).

Também como nos informa Amaral (2008, p.19) o “lugar a partir do qual fala Kierkegaard é o de um polemista, cuja perspectiva não se explicita senão pela relação com aquilo que lhe mobiliza mais direta e imediatamente, a fé”. E assim o fez de modo tão apaixonado que o levou até a própria aniquilação quando, esgotado por uma querela com a Igreja Luterana danesa, cai na rua, agoniza e morre em um hospital em Copenhague.

Vivendo numa época de mudanças drásticas, turbulentas, tanto na Dinamarca como em toda a Europa, Kierkegaard assistiu, depois de uma guerra inútil com a Inglaterra, a nação dinamarquesa cair de um patamar rico ao nível de país diminuto. Também testemunhou a mudança (em 1848 e 49) do regime absolutista para a democracia, resultado de uma

---

<sup>1</sup> Usar-se-á neste estudo, como já se deve ter percebido, o termo *humano* e não ‘homem’, ‘sujeito’, ‘pessoa’ ou ‘indivíduo’. Com ‘humano’, fala-se de nós mesmos: este ‘*húmus*’ que não encontrou e talvez nunca encontre uma tradução total de si mesmo no mundo, próprio ao devir que é. Decidi assim para evitar extensos esclarecimentos conceituais daqueles termos. Exceção será feita quando se tratar do conceito de *Indivíduo* em Kierkegaard e do conceito de *Pessoa* em Rogers, uma vez que são estes os termos que ambos utilizam abundantemente e dão uma significação muito precisa. Fora estes casos, o termo utilizado será “*humano*”.

<sup>2</sup> Acatando a oportuna sugestão da professora Ilana Amaral, neste estudo, usarei a expressão “Absolutamente Outro” como sinônimo do que Kierkegaard chamou de “Deus”.

fortíssima pressão popular, frutos tardios da Revolução Francesa e do ideário socialista propagado pelo *Manifesto*. (HARBSMEIER, 1993)

Em sua trajetória de pensador e escritor *eminentemente religioso* como ele mesmo afirmou em vários momentos de sua obra, Kierkegaard, foi, sem dúvida, um humano bastante atormentado e angustiado devido aos vários dissabores em sua vida particular. Além disso, era constantemente assaltado pela realidade danesa de sua época, na qual ouvia de homens e mulheres a afirmação de que eram “cristãos” sem que realmente o fossem (e que ele qualificava jocosa e ironicamente de “cristandade”). No entender de Kierkegaard, eles estavam longe de uma vida autenticamente cristã: uma existência de renúncias e de sofrimentos, os quais seriam as provas da verdadeira vida em Jesus Cristo. Se Cristo sofreu, deve o cristão também sofrer. Para Kierkegaard, não havia concessões a serem feitas ou meio termo: ou se era cristão ou não. Isso evidencia o sentido de *Tornar-se Cristão* que Kierkegaard tanto falou. É um devir sempre a caminho e em constituição, e não uma condição que em algum momento se conseguiria de uma vez por todas. Como o humano não pode ser igual a Cristo com todas as vivências que este teve, pode, outrossim, comprometer-se com um vir-a-ser em direção a Cristo. Sendo assim, e na intenção de mostrar o que significa este devir no cristianismo, Kierkegaard preferiu a solidão do claustro, vivendo uma vida solitária e reclusa (KIERKEGAARD, 1986b). Um cristianismo às avessas e diferente da radicalidade da mensagem evangélica, impregnado de hegelianismo e ligado ao Estado eram, no seu entender, “sintomas da decadência do crístico” (PAULA, 2009, p.27).

Amaral (2008), numa interpretação bem diferente de outros comentadores kierkegaardianos que apóiam a crítica de Kierkegaard a Hegel, nos informa também que nem sempre o danês foi totalmente “justo” com o pensador alemão, posto que os objetivos da trajetória kierkegaardiana encontravam-se por demais centrados nele mesmo para permitir-se relacionar-se de forma justa e equilibrada com a filosofia hegeliana. Não poucas vezes o parodia e faz caricatura da filosofia daquele pensador.

De todo modo, Kierkegaard *reflete*, ele *se interroga* acerca da verdade, onde encontra sua ocupação infinita (KIERKEGAARD, 1986b). Parafraseando Platão no *Sofista*, Kierkegaard pensa o pensamento que se pensa, isto é, dialoga consigo mesmo. E muito! Deixou atrás de si uma obra que, em suas palavras,

broto de uma irresistível necessidade interior que [...] foi a única possibilidade oferecida a um melancólico profundamente humilhado, o honesto esforço de um penitente com vista a reparar, se possível, fazendo um pouco de bem à custa de todos os sacrifícios na disciplina ao serviço da verdade. (KIERKEGAARD, 1986b, p.23)

Tal entrega ao “serviço da verdade” deixa clara sua “necessidade interior” de busca de compreensão da vontade divina. Embora Kierkegaard diga que sempre foi um autor religioso (KIERKEGAARD, 1986b), ele é um *philo-sophos*: um humano que se disponibiliza a corresponder ao apelo do Ser (HEIDEGGER, 1979). Quanto a este *apelo* advindo do absoluto, entendido não hegelianamente, Paula (2009) explica que

a filosofia kierkegaardiana dirige um convite ao indivíduo, que nada é, para olhar-se na sua própria subjetividade e lançar-se diante do absoluto que, contrariamente ao que pensava Hegel, não reside na história, mas num totalmente outro. Assim, diante do absoluto, resta decidir-se pela fé ou desesperar-se. (PAULA, 2009, p.26)

Saindo da Dinamarca e do século XIX, vamos encontrar o interlocutor de nosso pensador danês.

**Carl R. Rogers** (1902-1987) foi (e ainda é) um dos mais conhecidos representantes da *psicologia humanista* norte-americana e criador da *Abordagem Centrada na Pessoa* (doravante ACP).

Constituindo sua psicologia dentro da área clínica, foi o criador de uma nova forma de psicoterapia (Terapia Centrada no Cliente). Além de atuar em consultório, Rogers foi um grande investigador do processo psicoterápico: mediante uma postura extremamente científica, efetuou pesquisas minuciosas de seus atendimentos, os quais eram analisados a fim de que se pudesse ajudar cada vez mais e melhor o cliente.

Partindo de uma perspectiva nova a respeito do humano, diferente para a sua época, Rogers compreende-o como possuindo em si mesmo *potencialidades* que o fazem progredir em direção a um crescimento bio-psico-social. Por outros termos, “todo organismo é movido por uma tendência inerente para desenvolver todas as suas potencialidades e para desenvolvê-las de maneira a favorecer sua conservação e enriquecimento” (ROGERS & KINGET, 1977, p.160). Esta tendência, no entender de Rogers seria “natural”, possibilitando uma auto-realização e uma auto-regulação orgânicas. Dentro deste parâmetro, Rogers postula que a *pessoa* é a única capaz de guiar sua própria existência em termos de responsabilidade e autonomia. Ou seja, as potencialidades da pessoa não são possíveis de deter ou destruir sem que se destrua o humano mesmo.

Epistemologicamente, Rogers (como foi dito) se insere na chamada Psicologia Humanista norte-americana e que pretendeu fazer frente ao avanço da *Psicanálise Freudiana* e ao *Behaviorismo*, erigindo um discurso de recusa, assim ela compreendia, de uma visão

pessimista do humano (guiado por forças inconscientes) advinda psicanálise freudiana e a visão do humano “autômato e condicionado” do Behaviorismo de B.F. Skinner.

A psicologia humanista, lançando mão de observações sociais e clínicas, construiu uma visão do humano visando ao comportamento “saudável” e que, por tal diferença marcante em relação às teorias acima mencionadas, chegou a ser nomeada de *Terceira Força em Psicologia*. Esta perspectiva está baseada na credibilidade no próprio humano em si mesmo, como um ser capaz de perceber suas potencialidades, aprender a lidar com elas e desenvolvê-las. Os humanistas privilegiam, assim, a compreensão do humano vendo nele algo de “positivo”, “otimista”, trazendo para a uma concepção de crescimento psicológico saudável.

Assim colocado os pares deste percurso, a pesquisa confrontará um aspecto da psicologia humanista rogeriana à filosofia kierkegaardiana do Indivíduo enquanto Matrizes epistemológicas, seguindo um raciocínio de Figueiredo (1995).

Segundo este autor, a ACP se tem sua inserção na Matriz Vitalista e Naturista, que centra sua atenção em aspectos qualitativos, espirituais, criativos e intuitivos do humano. Deixa de lado qualquer pretensão de conceituação exaustiva a respeito dos fenômenos estudados, preferindo valorizar o processo de “tornar-se”; o “devir” da vida que merece ser vivida apaixonadamente e não conceituada formalmente. Portanto, esta Matriz não daria importância ao rigor epistemológico dos seus enunciados, importando mais a vivência existencial, ou seja, o “devir”. Isso exibiria uma visão ingênua e romântica do humano. Este, surgindo como um ser incompleto e sua existência um perpétuo vir-a-ser, haveria uma valorização da vida que se desdobra indefinidamente e não cientificamente. Por conta disso, esta Matriz não se liga em demasia para questões metodológicas a fim de apreender a vivência pré-reflexiva do humano, bastando a apreensão intuitiva. Em suma, e de acordo com esta Matriz, a metodologia científica tradicional nunca poderia dar conta do humano em suas características mais importantes.

Ainda seguindo as exposições de Figueiredo (1995), a filosofia kierkegaardiana faz parte do pensamento existencialista (dentro da Matriz Fenomenológica e Existencialista), isto é, todas aquelas correntes que partem de uma descrição-reflexão da existência concretamente vivida, fruto de atos da liberdade constitutiva do humano que se afirma como um ser livre. Kierkegaard e Nietzsche são considerados precursores deste movimento, embora, estritamente falando, eles não poderiam ser considerados “existencialistas”, no sentido que é dado a esta palavra e ligada ao nome Jean-Paul Sartre. Vê-se deste modo que

Kierkegaard (principalmente) e Nietzsche não seriam os “pais” do existencialismo, mas seus avôs.

O confronto conceitual entre Kierkegaard e Rogers se torna viável, já que o cerne da pesquisa gira em torno da importância crucial que Kierkegaard dedica à noção de Indivíduo, sobretudo mostrados em seus diversos pseudônimos; e na valorização humanística de Rogers com relação à Pessoa, esclarecendo estes aspectos.

Uma das razões para aproximar estes autores se deve também a influência religiosa sofrida por Rogers em sua juventude. Leitão (1986) sugere que a influência familiar (de forte marca protestante) e a ida de Rogers, por algum tempo, para um Seminário que o tornaria um Pastor, lhe inculcou um certo espírito “missionário” e que sua fé e otimismo no humano (que transparece claramente no conceito de Tendência à Realização<sup>3</sup>) em muito lembra algumas premissas básicas do cristianismo a respeito do humano. Todavia, nada garante que Rogers tenha lido Kierkegaard ainda no Seminário, posto que em nenhum momento ele mencione o filósofo antes até quase o final dos anos 50. Pode-se, igualmente, ressaltar que esta herança religiosa de Rogers deve tê-lo feito mais sensível às palavras apaixonadas de Kierkegaard quando as obras deste lhe caíram nas mãos.

Na obra de Kierkegaard, “a questão do Indivíduo é decisiva entre todas” (KIERKEGAARD, 1986b). O Indivíduo é aquele que pode se tornar “único” perante o Absolutamente Outro; alguém que nada tem de especial ou possuidor de algum dom. Simplesmente ele opta, decide querer, existencialmente, ser o *Indivíduo*. E ele só pode ser por auxílio da graça divina porque é algo do “mais elevado grau”, ultrapassando “as forças humanas” (KIERKEGAARD, 1986b). Em suma, o humano em Kierkegaard, é um espírito, síntese tensa entre finito e infinito, muito mais definido por sua paixão do que por sua razão, posto que a subjetividade apaixonada seja a única que pode almejar chegar a esta condição ímpar, em sua relação pessoalíssima com o Deus cristão (PENNA, 2004).

Em Rogers, o conceito de Pessoa coincide, em parte, com o conceito de Tendência à Realização, que é o constructo pilar da ACP. Mas não só isso: a pessoa não é só “tendência a...”, mas um ser que busca sua autenticidade e liberdade experienciais, tentando ser o que ela é: alguém que se descobre como experiência em fluxo e não algo fixo; que se abre a esta experiência com o mínimo de defesas; que confia no próprio organismo como critério de seu comportamento, estando atento a um foco interno de avaliação de si e de sua

---

<sup>3</sup> Em vez de usar o termo “Tendência Atualizante” para designar este conceito fundamental da ACP, usarei o termo “Tendência à Realização”. As razões desta escolha serão expostos no Capítulo 2 dedicado ao pensamento de Rogers.



relação com o mundo; e um desejo íntimo de continuar a existir como um devir em vez de ser alguém com uma identidade rígida (ROGERS, 2009).

Pode-se ver que, apesar do tema da decisão existencial seja algo mais ou menos comum aos dois autores, o Indivíduo e a Pessoa, conceitualmente falando, a primeira vista, são bem diferentes.

Enfim, existem as correlações tantas vezes propagadas entre Kierkegaard e Rogers? Quais seriam? Sobre o Indivíduo kierkegaardiano e a Pessoa em Rogers, existiriam outros pontos temáticos em comum? Todavia, a junção e o diálogo entre filosofia e psicologia quase sempre é um empreendimento temerário. Então, o que autoriza a juntar dois autores de *regiões* tão díspares?

Piaget (2003), num capítulo intitulado “Sobre as relações das ciências com a filosofia”, expõe algumas diferenciações importantes entre estas duas modalidades de conhecimento, louvando o esforço de reflexão dos cientistas (e não dos filósofos) sobre os conceitos e métodos das ciências sem fazer uso de pressupostos filosóficos, isto é, dedicam-se à pesquisa sem ter que necessariamente lançar mão de conceitos e argumentos vindos da filosofia antes de iniciarem suas investigações.

Seguindo as pistas de Piaget (2003), tradicionalmente a oposição entre o conhecimento científico e o filosófico se dá pelo fato de que as ciências trabalhariam com *realidades experimentais* e a filosofia com a *dedução*; as ciências têm sempre interesse pelo *relativo* e a filosofia interessa-se pelo *absoluto*. Todavia, sustenta Piaget, o cientista precisa crer em certo absoluto advindo da realidade que estuda, mesmo que nunca o atinja em totalidade. As ciências representariam, então, *o saber em si mesmo* e a filosofia uma *reflexão deste saber*? Mas as ciências *precisam de reflexão* de vez em quando. Às vezes elas reveem seus métodos e princípios. Pode-se refletir em ciência sem que lance mão de alguma corrente filosófica. Deste modo, um critério pode ser estabelecido sem que seja definitivo: as ciências se ocupariam com questões particulares, enquanto a filosofia tenderia para o conhecimento total. Porém, o conhecimento total é uma impossibilidade, pondo-se mais como uma síntese provisória.

Se o que se põe aqui é uma linha que delimite as pretensões das ciências das pretensões da filosofia para que haja diálogo e não uma confluência, ilustrativo desta perspectiva é uma ideia exposta por Arthur Tatossian, em seu livro *Fenomenologia das Psicoses* (2006, p.27). Quando ele trata das relações da filosofia fenomenológica e o pensamento existencial com a psiquiatria, afirma o autor que a relação entre filosofia e

psicopatologia é de *implicação* e não de *aplicação*. O que isso significa para o presente estudo?

Significa que **não** se pretende usar de um expediente por vezes usado por alguns psicólogos humanistas que é *prover-se de um sistema ou pensamento filosófico e simplesmente derramá-lo dentro de uma psicologia*. Tal procedimento pode incorrer em confusões acerca de como lidar com o humano, posto o caráter eminentemente clínico-intervencionista das psicologias humanistas. *Não se aplica filosofia na ciência*. As relações entre as duas se dá por *implicação*: uma discussão que não se finda sobre o que uma pode contribuir em compreensão e destinação do humano.

Penso que esta ideia de implicação também é válida para se encarar a problemática aqui abordada entre Kierkegaard e Rogers.

Do exposto, a metodologia far-se-á num confronto temático e interpretativo a partir da leitura dos textos de ambos os autores (e de comentadores, quando necessário) em que o questionamento incidirá sobre a visão de humano de cada um deles.

A fim de descrever o confronto que se dará entre os conceitos de Indivíduo e de Pessoa, o presente estudo epistemológico-bibliográfico se dará em três capítulos.

No primeiro capítulo, dedicado a Kierkegaard, far-se-á uma exposição breve sobre o sentido de uma filosofia da existência. Em seguida, será mostrado Kierkegaard como um filósofo, ao mesmo tempo, religioso e existencial, preocupado em esclarecer o que significa sua concepção do verdadeiro “tornar-se cristão”. Já tocando no conceito kierkegaardiano de *Indivíduo* serão explicitadas as tensionantes categorias existenciais de subjetividade e verdade. Segue-se uma pequena exposição acerca dos *pseudônimos* e sua função (ponto importante desta pesquisa) na filosofia existencial de Kierkegaard, mostrando como este filósofo era, ao mesmo tempo, um poeta e um ator. Assim, dar-se-á abertura para que seja mostrada a categoria de *Indivíduo*, ponto central na filosofia de Kierkegaard. Ao final, algumas considerações são tecidas acerca de Kierkegaard e sua (suposta) importância na psicologia.

O segundo capítulo, dedicado a Rogers, versando principalmente sobre os conceitos da ACP, inicia-se com uma exposição histórico-epistemológica da psicologia humanista norte-americana. Em seguida, e a fim de começar a delinear melhor o conceito de *Pessoa*, será descrito o conceito fundamental da ACP, a *Tendência à Realização*. Feito isso, passa-se ao esclarecimento dos conceitos de “Si-Mesmo” (Self) e “Organismo” com o intuito de marcar as similaridades entre eles e o conceito de Pessoa (seriam as *personas* no pensamento de Rogers?), que é exposto na parte final deste capítulo.

Expostas concepções do humano nestes dois autores, o terceiro capítulo tratará de mostrar, em primeiro lugar, como a figura de Kierkegaard surge na obra de Rogers e quais os reais efeitos deste encontro para a constituição do percurso rogeriano. Em seguida, os conceitos de Indivíduo e de Pessoa são colocados em confronto aberto no intuito de mostrar as semelhanças e diferenças entre os mesmos. Por fim, Kierkegaard é situado em relação na sua verdadeira importância (ou não) para a ACP. Tudo isso explorado tendo vista os contextos epistemológicos de Kierkegaard e Rogers.

Este percurso tornar-se necessário para responder à questão: é viável dizer que a filosofia do Indivíduo em Kierkegaard influencia o pensamento de Rogers a respeito da Pessoa? O que se quis verificar foram as possíveis implicações (*e não aplicações, repito*) da filosofia kierkegaardiana dentro da psicologia rogeriana.

Sem mais a dizer, o que se espera ao final desta pesquisa não é a implosão das possibilidades dialogais do pensamento kierkegaardiano com a psicologia centrada na pessoa. Trata-se de mostrar, todavia, as fronteiras entre Kierkegaard e Rogers onde, neles, reconhecer-se-á o que é o humano: Kierkegaard, pelo dizer sobre o Indivíduo e sua polissêmica tragicidade existencial; Rogers, pela fala de uma Pessoa que busca a autenticidade do existir. Sob este aspecto, ambos apontam para diálogos fecundos.

## CAPÍTULO – 1

### KIERKEGAARD: FILOSOFIA DO INDIVÍDUO

*“Se a questão de ‘o Indivíduo’ fosse para mim uma futilidade,  
poderia deixá-la cair,  
e até o faria com prazer e vergonha para mim  
se não estivesse disposto a isso com toda a atenção possível.  
Mas não é o caso; para mim, como pensador e não pessoalmente,  
a questão do Indivíduo é decisiva entre todas”<sup>1</sup>.*

Kierkegaard, ao que tudo em sua obra nos mostra, não tentou realizar uma ontologia. Bem entendido, não há um escrito seu em que ele se disponha a falar explicitamente de Deus na intenção de fornecer alguma “prova ontológica”. Não foi sua intenção fazer algo semelhante a Santo Agostinho, Santo Anselmo, Descartes ou Leibniz. Ele não se interessava por isso.

A *escuta de Deus* que Kierkegaard praticava em sua existência, possuía um caráter de *acontecimento*: uma relação acontecente na interioridade daquele que se volta para Deus. Kierkegaard *reflete* Deus (ele que é, do princípio ao fim, reflexão<sup>2</sup>) na intenção de, escutando-o, poder *compreendê-lo* e não de *explicá-lo*, o que seria, para este pensador cristão, um enorme desrespeito com a divindade.

A compreensão não é de um aspecto particular de Deus, *mas do próprio Deus*. Em que sentido? Não seria, em certo sentido, *a realização de um certo tipo de ontologia*? Pode parecer estranho esta afirmação uma vez que pareça contradizer o que foi afirmado acima.

Todavia, ela encontra seu significado, primeiramente, pelo simples fato de que Kierkegaard, cristão que era, acreditava no Deus cristão. Em segundo lugar, porque, de todo modo, ele pergunta-se sobre a possibilidade de perceber Deus como acontecimento gerador de sentido para aquele que se pergunta perante o caráter provocador desse mesmo Deus: um sentido que é *subjetivamente experienciado como verdade*. Isso leva Kierkegaard a afirmar que verdade e subjetividade coincidem na vivência do Indivíduo.

---

<sup>1</sup> *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra como Escritor*, p.105.

<sup>2</sup> *Ponto de Vista*, p.75.

Ora, se a filosofia é o pensar/dizer entendido como entabular um diálogo que perscruta indiretamente a verdade do ser porque empreende a pergunta pelo sentido deste ser, então, implicitamente, Kierkegaard falou sobre a *possibilidade de compreender Deus como fundamento ontológico do existir, proporcionando um sentido*.

Assim colocado, em Kierkegaard, talvez seja mais justo falar não de uma ontologia (como se supôs), nem mesmo de uma teologia, mas de um *Teo-Logos*: um discurso sobre Deus como um *aparecer, desvelamento como não-esquecimento (Alétheia)* que se dá pelo simples perguntar por Deus em sua solicitação muda. Ao perguntar, minha pergunta implica-se a si mesma e contém, de certo modo, a matéria-prima da resposta como um *enunciado*<sup>3</sup>. Deus como pergunta/resposta.

Deus não foi, propriamente, uma escolha objetal de Kierkegaard, mas algo que *insistiu* para ele como *algo digno de ser pensado*<sup>4</sup>. Deus é o *pensável* que dispôs Kierkegaard a pensá-lo em sua estranheza de aparecer. Daí Kierkegaard exprimir *indiretamente* suas considerações sobre a divindade, que para ele assumiam a reverência própria de um devoto, para em seguida refletir sobre o alumbramento dessa relação<sup>5</sup>. Por outras palavras, Deus é um acontecimento tão digno da reflexão filosófica quanto qualquer outro acontecimento/tema inquietante ao pensar/dizer humano. E Kierkegaard a empreendeu, com toda força, em sua reflexão.

Mas este Deus não é lógico, ele é opaco a uma conceituação sistematizável. E embora possa aparecer-nos como um *mistério insondável*, esse “mistério” se torna inquietante ao ponto de levar o humano, não suportando esse brilho que cega mais que a escuridão, a poder-perguntar ou poder-pensar. Por essa razão, Deus não é impenetrável ao pensar/dizer. E esse movimento mostra-se como uma constatação existencial de que nem tudo conhecemos ou sabemos como se fôssemos um “espírito absoluto”.

*Estamos finitos. Estamos em situação; em trânsito. Talvez por isso, empreendemos relações amorosas de qualquer tipo: cortejando de longe uma unidade da qual não dispomos, mas que nos dispõe. Nada mais doloroso! Nada mais humano e divino! Por isso filosofamos.*

Nada mais decisório do que esta finitude que somos. O que nos remete cada um em sua *individualidade e singularidade*, a se rever e decidir pela própria existência. Se Deus é o horizonte perto/longe de nossos encaminhamentos existenciais como queria Kierkegaard, há

---

<sup>3</sup> Gadamer, *O que é a verdade?* In: *Verdade e Método II*, p.67.

<sup>4</sup> Heidegger, *O que quer dizer pensar?* In: *Ensaio e Conferências*, p.113.

<sup>5</sup> Isto sem falar que, expressando-se *indiretamente*, Kierkegaard deixa em aberto a possibilidade da *comunicação indireta* que ele realizou através dos seus vários pseudônimos, os quais serão analisados mais a frente

que saber quem é este Indivíduo exemplar que dirige um duplo olhar: para si mesmo e para Deus numa síntese não-concluída e tensionada em sua destinação.

Mas este olhar para si mesmo não se faz num “além-mundo”, mas na situação enraizada no mundo vivente e vivido. Numa palavra: *existência*. Mas este é outro lugar-comum. Julgamos saber, por antecipação, a amplitude do significado da existência. Podemos nos arrogar saber em toda amplitude como é o trágico do estar-lançado no mundo? Que se faça, pois, um pouco de luz sobre aspectos já sabidos sobre o existir humano (porém, muitas vezes esquecidos) para que possamos saber para onde vamos neste mundo cheio de veredas trágicas.

Farago (2006) afirma que Kierkegaard é um pensador subjetivo, dizendo o que vive e vivendo o que diz, que tende a romper com a maneira de se fazer filosofia nos moldes universitários e outras instâncias oficiais de mesmo porte. Logo, seria perfeitamente lícito apontar Kierkegaard como um filósofo existencial. Qual o sentido de tal afirmação?

### **1.1 – O que significa uma filosofia da existência?**

Quando ouvimos falar em filosofia da existência, em geral remetemos ao movimento filosófico-literário de meados do século XX conhecido como *Existencialismo* (este termo foi cunhado pelo seu principal representante, o filósofo e escritor Jean-Paul Sartre). Tal filosofia nasceu na França no período de grande turbulência social e política devida às consequências das duas Grandes Guerras. Perante a destruição em grande escala e o genocídio sistemático levado adiante pelo Nacional-Socialismo, os valores (e desvalores) do humano foram postos em questão, gerando reflexões também ao nível filosófico, donde se nutriu o existencialismo.

Mesmo assim pergunta-se: de onde o existencialismo retira suas questões e respostas aos seus anseios filosóficos? Ora, da existência humana. Todavia, é um engano querer concluir que só existencialismo sartreano levou a cabo um radical questionamento dentro da perspectiva da existência vivida, concreta, contingente e jogada no mundo; uma filosofia colada ao vivido e que não fosse uma “idealização” do existir. Existiram outros modos de fazer filosofia da existência. Kierkegaard, aparentemente, foi quem mais destacou de modo profundo os principais traços característicos deste tipo de reflexão filosófica.

Pode-se começar enunciando que aquilo que chamamos de “filosofias da existência” advieram, em parte, da fenomenologia de Edmund Husserl: a intenção de fazer da consciência intencional o elo de ligação ao sentido constituído do mundo, mediante o método

fenomenológico, abre um espaço totalmente novo e possível para a reflexão acerca do humano existente. Este humano que vive, pensa, se emociona; que constitui crenças e valores; compreendido como ser-no-mundo portador de uma subjetividade livre e responsável por suas escolhas que afetam a si mesmo e sua relação com o outro. É deste humano, que somos nós mesmos, que as filosofias da existência dirigem sua atenção. Assim descrito, não foi certamente o contexto filosófico fenomenológico, husserliano que inspirou o pensador danês; pois, como nos diz Colette (2009, p.20), “Histórica e filosoficamente, as filosofias da existência têm seu tempo e lugar lá onde não se trata mais de proceder à postulação de um fundamento que torne possível a construção de um edifício conceitual”.

Na compreensão de Jean Beaufret (1976), *existir* vem do termo latino *existere* e que designa uma ação de sair de um lugar para outro num sentido de que aquilo que estava escondido agora sai à luz. É um *mostrar-se*. Mas o que se mostra nesta ação? O humano. Ele se mostra a cada vez que busca construir o que pode vir-a-ser, sendo ele mesmo o fundamento sem fundo e inconclusivo de seu existir. Só no existente humano (e não em conceitos científicos e/ou filosóficos) é que pode gerir-se a realidade humana desde que ela possa tornar-se sensível ao que ela é: um devir. Por ele existir, o humano é tomado por uma estranheza que o solicita e o angustia. Posto que parece não ter uma “essência” (algo como uma “natureza” que lhe fosse inerente), o humano sente-se compelido a construir-se enquanto ainda errante neste mundo. Daí dizer, com Colette (2009, p.20) que a “existência é a unidade e de ser e do aparecer” e donde provém o primeiro princípio do existencialismo sartreano: *a existência precede a essência*.

Então, ainda consoante com Beaufret (1976), pode-se chamar de *Filosofia da Existência*, “uma maneira de filosofar” a qual, lidando diretamente com o humano, visa-o “na força mesma de seu ‘existir’”, a fim de retirar uma verdade de sua opacidade fundamental. Uma “audácia” para ir às certezas que o humano pode erigir e dirigir a si mesmo. Em suma, uma filosofia deste tipo quer e vai encontrar o humano existente para, na sua contingência, encontrar um sentido. Diz-se que Kierkegaard e Nietzsche são os que iniciaram estas filosofias. Existem estudiosos que põem em dúvida a suposta “paternidade” de Kierkegaard (ou de Nietzsche) às filosofias existenciais do século XX. A meu ver (e conforme já foi exposto na Introdução) se não são os pais, eles, de certo modo, seriam talvez os avôs de tais filosofias. A justificativa disso está em que vigoram peculiaridades nestes filósofos que, ao mesmo tempo em que podem ter lançado as bases dos questionamentos existenciais no século XX, eles se distanciam pelas diferenças que vigem em suas reflexões, por demais heterogêneas daqueles que vieram após eles.

É claro, muitos pensadores dedicaram tempo, pensamento, suor e paixão na busca de compreender o trágico-alegre existir humano. Além de Kierkegaard e Nietzsche, Heidegger e Sartre são outros nomes bem conhecidos. Todavia, poder-se-ia incluir os não menos importantes nomes de Martin Buber, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus, Karl Jaspers e Gabriel Marcel, pelas suas relevantes e profundas incursões acerca da existência.

Certamente, quem já leu algo da filosofia kierkegaardiana, provavelmente vai encontrar grande semelhança com as ideias de Sartre. Na verdade, se retirarmos de Kierkegaard todo pano de fundo da relação do humano com Deus (cerne de sua inquietação filosófica) e a reflexão acerca do cristianismo desatrelado das filosofias sistemáticas, há de se encontrar alguns temas do existencialismo sartreano. Apesar de tais proximidades, várias são as temáticas em Sartre que passam bem longe da filosofia kierkegaardiana. Uma delas, certamente, é a compreensão do significado da existência. Então, como se elucida a existência no percurso kierkegaardiano?

Uma das fontes do pensamento de Kierkegaard foi, com certeza, Kant. Não o Kant da *Crítica da Razão Pura*, mas o Kant da *razão prática*, do *dever-ser*. Desde que este filósofo retirou do humano as pretensões de um conhecimento da *coisa-em-si*, fazendo ver que ele continua na pura fenomenalidade, foi inevitável perceber que não se pode esperar que qualquer “transcendência” possa vir em socorro do humano dizendo a este o que deve ou não deve fazer de si mesmo. Instaura-se a liberdade decorrente do domínio prático. A filosofia da liberdade onde o humano erige sua própria normatividade. É justo poder responder a pergunta kantiana “Que é o homem?” não com alguma definição essencialista, mas como uma estrutura de sensibilidade vivente, munida de uma razão que nada tem de natural. (FARAGO, 2006). É uma razão enraizada no mundo. Existencial.

Embora se esteja falando aqui de certa influência de Kant, a resposta kierkegaardiana da questão exposta acima (e que se coaduna perfeitamente com uma Filosofia da Existência) pode ser resumida de acordo com Farago (2006). Escreve ele:

Se o homem não é descrito como essência, isto se deve ao fato de que é, na sua humanidade, uma existência, um ser livre que corre o risco de se perder e não alcançar a compreensão da instância instituinte da sua humanidade. O homem constitui uma exceção dentro da natureza: está na dependência de uma essência muito particular que é não ter essência nenhuma. O homem é, por conseguinte, livre, capaz de autodeterminação em ato, livre do determinismo natural, capaz de libertar-se da essencialidade característica da natureza. Sua existência puramente humana não se reduz à sua vida animal como desdobramento previsível de uma natureza pré-determinada. Pelo contrário, consiste em fazer desta natureza um meio para um fim supra-sensível, determinado pela liberdade. O homem é, nestes termos, um *dever-ser*: dever de se determinar sem se deixar determinar. A resposta à pergunta: ‘Que é o homem?’ é, portanto, uma resposta que diz não o que o homem, mas o que



lhe cabe vir a ser. O homem é, por conseguinte, o ser em perpétuo vir a ser, que tem como tarefa infindável trabalhar incansavelmente em sua humanidade, desatrelar-se sem cessar da animalidade onde corre sempre o risco de tornar a cair. (FARAGO, 2006, p.65s)

Mesmo sendo de inspiração kantiana, pode-se notar o quanto Kierkegaard guardou, em suas inquietações filosófico-religiosas, a abertura dada pelo filósofo prussiano no que se refere ao exercício da razão prática. Esta, levada às últimas consequências, reflete numa filosofia da existência em devir, ainda que com vistas ao Absolutamente Outro (Deus) como horizonte de sentido existência. Uma reflexão que tem seu estatuto mais forte encontra-se numa dualidade entre finito e infinito. (COLETTE, 2009)

A influência de Hegel na filosofia kierkegaardiana, já bastante comentada e documentada, e que se rege na base de fazer um contraponto ao pensador alemão, começa a tomar seus contornos quando Kierkegaard não aceita e se exaspera com a diluição da religião nos percursos da razão e da consciência pensante. Como o pensar poderia abarcar o real devir existencial e revelar limpidamente seus percursos tortuosos?

Farago (2006) expõe bem a marcação kierkegaardiana da existência e aponta que

... dado que a existência é uma potência dialética de renovação, existe uma paciência e uma seriedade da experiência, da qual nenhum conceito poderá jamais dar conta. A verdade da existência não se entrega de uma vez, e sim por etapas sucessivas, ao longo de uma caminhada, de uma história que somente a morte surpreende em seu acabamento constitutivo. Portanto, importa menos começar do que recomençar sempre de novo, passar de um “momento” ao outro, dialeticamente, em uma ascensão rumo a si mesmo, sem que jamais se conclua no tempo o processo ao qual a própria vida nos destina. Não se poderia, por conseguinte, encerrar em um esquema aquilo que por definição lhe escapa. (FARAGO, 2006, p.69s)

Farago (2006, p.75) conclui que “a existência é algo que jamais será objeto, é a *origem* a partir da qual cada um experimenta, pensa e age”. Não sendo “objetificável”, a existência pode e deve ser compreendida em processo; em devir. Os conceitos que usamos e construímos podem e devem ser jogados fora quando as nuances do humano mostrarem uma face nova, seja trágica ou alegre; dura ou leve. Experienciando o existir, cada um pense e aja como melhor lhe aprouver. E conceitue, mesmo que comece de novo lá na frente.

Isso só reforça o que o próprio Kierkegaard diz, de modo sucinto acerca da existência (sem encerrá-la num conceito). Ele diz que a essência da existência se parece muito com a concepção platônica sobre o amor conforme se encontra no *Banquete*: uma união entre Penúria e Riqueza. Kierkegaard então se pergunta: “Mas, o que é a existência? É o filho

gerado pelo infinito e pelo finito, o eterno e o temporal, e que, por esta razão, está constantemente no esforço”<sup>6</sup>.

Apesar de Kierkegaard ter sido um humorista, fazendo graça com suas várias máscaras pseudonímicas (veja-se, por exemplo, o Hilário, o encadernador, que resolve “editar” uma obra filosófica sobre o amor e que o “acaso” fez com que esta lhe caísse em suas mãos<sup>7</sup>) que confundiam os seus conterrâneos daneses, tentando mostrar o que significava o devir humano mesclado ao devir cristão, ele não perdia a seriedade da imagem da existência vista como uma contradição viva. Tomava e exercia em si mesmo, como pensador, o *logos cristão* em detrimento do *logos grego* que se rege pela identidade e pela não-contradição. O logos cristão tenta unir a razão e o paradoxo da encarnação do eterno no tempo, escândalo para a razão reflexionante de gosto hegeliano. A existência, devindo como abertura, e não de uma vivência completa que se adquire com a um objeto qualquer, é um *pathos* que dispõe o humano na direção de um existir que lhe seja mais veraz, mais autêntico. Mais Indivíduo. Pode vir a ser ato de fé.

Assim exposto, a filosofia de Kierkegaard poderia muito bem ser qualificada como uma filosofia da existência como também o foram aquelas outras filosofias que vigoraram no século XX. Todavia, será que bastaria, de um ponto de vista epistemológico, somente referir a herança kantiana, hegeliana e o próprio romantismo alemão no pensamento do danês e confiná-lo numa categoria conceitual dentro da História da Filosofia? Como qualificar com justiça o pensar kierkegaardiano e afirmar com propriedade que se trata de uma filosofia da existência?

## 1.2 – Kierkegaard: pensador religioso/existencial

Mais uma vez pergunta-se: como qualificar com justeza o pensamento de Kierkegaard? Apenas mais um existencialista? Rotulá-lo tão-somente como uma espécie de antecipador das ideias do existencialismo francês me parece um exagero (nem tudo coincide com as reflexões de Sartre), uma injustiça para com a riqueza das interrogações kierkegaardianas. Como qualificá-lo então? Quando se fala aqui em *qualificar*, não é somente incluí-lo no rol cronológico dentro da História da Filosofia: não seria mais do que repetir o já amplamente divulgado em compêndios bastante difundidos, para não dizer repetitivos.

---

<sup>6</sup> Kierkegaard, *Post-Scriptum*, apud Farago, 2006, p.77.

<sup>7</sup> A dita “obra” chama-se *O Banquete*, ou *In Vino Veritas* e é uma das partes de uma obra maior de Kierkegaard conhecida como *Estádios no Caminho da Vida*.

É nítido ver em Kierkegaard dois aspectos que lhe são *complementares*: por um lado existe o *pensador religioso*; de outro, o *pensador existencial*. Em geral nos livros de História da Filosofia somente o pensador da existência é levado em conta, enquanto que o Kierkegaard religioso é pouco lembrado e falado. Em Kierkegaard, o ser religioso e existencial não era problema: ele não carecia de vivê-los em separado; os dois eram ele mesmo.

É sobre estas dimensões de seu ser que se pretende rapidamente esboçar aqui.

No que concerne ao *autor religioso*, é mais interessante deixá-lo falar sobre como ele vê a si mesmo. No entender de Kierkegaard, seu percurso tem a ver com loucura e intenção.

As palavras *loucura* e *intenção* não são arbitrárias, mas usadas como epígrafe pelo próprio Kierkegaard no início do seu *Ponto de Vista*<sup>8</sup>, como um modo de ver e interpretar suas próprias *intenções* que animavam sua investigação existencial e a linha tênue sobre a qual sua abnegação obrigava-o a andar ao ponto da loucura poder abatê-lo a qualquer momento.

Sua inspiração socrático-platônica não lhe permitiu quedar na desrazão, mas lançar-se cada vez mais na reflexão profusamente dialogal da alma consigo, ainda que guardado um silêncio pessoal diante de seus contemporâneos ao escrever suas várias obras pseudonímicas (como p.ex., *A Retomada*; *Temor e Tremor*; *O Conceito de Angústia*; *Migalhas Filosóficas*, entre outras) nas quais os “autores” se declaravam mais ou menos “filosóficos” e se mostravam como *tipos existenciais*. O próprio Kierkegaard não se declarava como *filósofo*, preferindo o qualificativo de “autor religioso”. Com isso visava a problemática do *dever cristão* como motivação e meta; sua fonte de alegria e sua paixão (*pathos*); sua perplexidade e seu espanto. Enfim, esse questionamento dominava-lhe numa reflexão propriamente filosófica.

Com isso, Kierkegaard deixava entrever o ideal filosófico (o qual, aliás, ele viveu) como a preparação para a morte<sup>9</sup>, se que com isso se compreenda um exercício de desprender-se de si mesmo no tocante aos entraves do corpo, já que a filosofia é justamente essa preparação.

Kierkegaard é, portanto, reflexão do início ao fim e não um *irracionalista* como já se apregoeou alhures. Ele é somente alguém que existiu e viveu, como ele mesmo diz, a exumar os conceitos cristãos<sup>10</sup>. Vale-se da especulação (embora seja contra ela no sentido

---

<sup>8</sup> *Ponto de Vista*, p.19

<sup>9</sup> Platão, *Fédon*, 64 a-c.

<sup>10</sup> Valls (2000, p.187).

sistemático e enclausurado), mas numa modulação diferenciada, pois acreditava que o puro especular desvinculado do devir humano é oco, sem sentido, como os sistemas filosóficos de então. Procedendo assim, a reflexão só tem sentido se for uma retomada constante do vir-a-ser humano e propriamente cristão<sup>11</sup>.

Na justificação do humano perante Deus, Kierkegaard se torna objeto de si mesmo em suas infindáveis interrogações que eclodiam na forma de discursos assinados sob seus estranhos pseudônimos (eis alguns “nomes”: Frater Taciturnus; Johannes de Silentio; Vigilius Haufniensis; Nicolaus Notabene; Victor Eremita; Constantin Constantius; Johnannes, o Sedutor; Johannes Clímacus; Johannes Anticlímacus; Hilário Bogbinder). Bem parecido com Platão, não fala em nome próprio, mas por um *outro* para transmitir o quão ignorante somos de nós mesmos, do mundo e, sobretudo, de Deus. Não assumir essa espécie de *docta ignorantia* o levaria à perdição.

Kierkegaard não se ilude sobre a iminência de se perder se a reflexão do ideal cristão não for realmente levado a sério. O que está em jogo é uma preocupação com um sentido que abrange o humano, sua história e o mundo. Por outras palavras, está em jogo o que há de mais fundamental no humano quando vem à baila sua possível relação com Deus.

Para Kierkegaard, portanto, o Deus cristão é o *Modelo*<sup>12</sup> que não pode ser deixado de lado na busca de compreendê-lo, embora não possa explicado em Sua totalidade. O religioso e as exigências da razão, para Kierkegaard, tornam-se um<sup>13</sup>, mesmo que, às vezes, seu cristianismo exiba (Kierkegaard parece querer mostrar essa imagem) algo incrivelmente terrificante e sombrio. A existência é uma vocação que não se cansa até repousar nos braços divinos; que se pensa e que se vive ao mesmo tempo numa relação dialética que consumiria as forças de qualquer humano. Isso também consumiu as forças de Kierkegaard. A diferença é que, estando inexoravelmente aguilhoado ao cristianismo pietista advindo da bizarra e sombria relação de amor e temor com o seu pai, Kierkegaard talvez tenha ficado mais sensível para as exigências radicais do que significa estar na condição de “cristão”.

---

<sup>11</sup> Paula (2009, p.37), todavia, chama atenção que Kierkegaard tinha sua sistematicidade própria, isto é, “um determinado método ou estratégia de comunicação”. A maneira como ele organizou seus escritos, intercalando-os as obras pseudonímicas e aquelas assinadas por ele mesmo, a ordem dos assuntos que muitas vezes os uniam, formam um verdadeiro *corpus kierkegaardiano*. Isto posto, não há, em Kierkegaard, “uma recusa total do sistema, mas uma tentativa de inserir nele a preocupação com o indivíduo e com o ponto de vista subjetivo”.

<sup>12</sup> Mais uma vez aqui aparece a figura de Platão quando assume, no *Banquete*, que a sabedoria é o ideal inatingível do filósofo e, por isso mesmo, faz-se filósofo pela busca interminável desse ideal.

<sup>13</sup> Neste sentido pode-se afirmar que a filosofia de Kierkegaard não deixa de ser uma *filosofia da religião*. Mesmo não polarizando ao excesso suas reflexões na figura de Deus, Kierkegaard empreende uma espécie de autocompreensão do tornar-se cristão à partir de Deus como absoluto, tendo como único auxílio a reflexão propriamente filosófica.

Intitular-se um autor religioso configura-se, para Kierkegaard, de um modo todo especial que ultrapassa e muito o rótulo de simplesmente *teólogo* e que poderia ser outorgado por causa dos temas religiosos constantes em seu pensamento. Na *Introdução* de seu *Ponto de Vista* ele fala de modo muito categórico como se intitula e a quem se destina seu empenho. Diz ele que

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema de tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos. (KIERKEGAARD, 1986b, p.22)

Sua intenção não poderia ser mais clara: pregar o cristianismo em meio à cristandade. E a maneira de fazê-lo só poderia inspirar-se em Sócrates: de modo indireto, fazendo-se mais ou menos ignorante, ou, quando muito, apenas “bem informado”. Constrói-se uma ilusão para lidar com outra ilusão, sendo a primeira a serviço da verdade. Kierkegaard, reconhece estar sozinho nesta empreitada, pois não buscava o reconhecimento de ninguém, embora o futuro poderia ser-lhe mais clemente<sup>14</sup>.

Kierkegaard *desaparece*<sup>15</sup> até para si mesmo como escritor. Seus textos “estéticos” (aqueles assinados por pseudônimos) deixam um espaço, em si mesmo, para um *outro* que não existe de fato, sendo, talvez, a ilusão de um ideal pessoal não realizado ou de como se processaria as “etapas no caminho de tornar-se indivíduo”, quem sabe.

Estas obras também o *matam* para prevalecer suas ideias, opiniões, transgressões, silêncios, e seu *pathos*. Sua imortalidade acaba por prevalecer, apenas, quando se sabe que tal obra foi escrita, *na verdade*, “por Kierkegaard”. Em suma, Kierkegaard *desaparece atrás de si mesmo* a cada linha que escreve. E isso vale inclusive, para sua “produção religiosa” que leva o seu nome: vê-se o *Magister* Kierkegaard a falar de Deus para os humanos. Não são simplesmente sermões, são discursos<sup>16</sup>. Mais uma vez ele se anula, como toda abnegação cristã, para que Deus possa se mostrar.

A obra sobrevive, mas não o autor. Melhor: dizer que Kierkegaard é um autor significa, ao mesmo tempo, descrever e designar algo de sua obra que não os caracteres pessoais, psicológicos do que disse ou tenha querido dizer. Descrição no sentido de apontá-lo como “pai do existencialismo moderno”, ou “o filósofo do desespero”, ou ainda, “o escritor

---

<sup>14</sup> *Ponto de Vista*, p.22.

<sup>15</sup> Foram utilizadas aqui as reflexões de Foucault (1992, p.34s).

<sup>16</sup> Valls (2000, p.186) fala sobre o caráter filosófico destes discursos religiosos conhecidos como *Discursos Edificantes*.

que sublimou sua decepção amorosa em Filosofia ressentida”, etc. Estas rotulações são problemáticas, pois designam aquilo mesmo que descrevem. E Kierkegaard fica a meio caminho entre um e outro.

Como autor, Kierkegaard nos confunde: ao mesmo tempo em que se diz um autor, não confirma tal designação. E fê-lo conscientemente para não atrair a atenção para si mesmo (afinal, como aquele dândi vadio poderia ser autor de obras, ao mesmo tempo, densas e provocadoras?) em vista de seus concidadãos daneses, apontando na direção de Deus. Kierkegaard se apaga para se mostrar; não se defende, mas se explica para que melhor o compreendam no porvir<sup>17</sup>. Talvez, e apesar de tudo, quisesse alguma estima pelo bem que tentou em vida realizar. Do contrário não teria escrito páginas nas quais não se esforçaria para ter uma visão de conjunto de sua obra<sup>18</sup>. Não guardou tanto o silêncio que almejava para si mesmo e como requeria o serviço da verdade. Entretanto, precisava dialogar consigo. E isso ele o fez com uma profusão sem igual.

O problema do devir cristão concerne à relação do crente com seu Deus. Kierkegaard aponta para este Deus de relação; para este cristianismo exigente usando do expediente do filósofo calado/eloquente. No entender dele, Deus tem sua parcela de participação, seja naquilo que ele produziu enquanto autor religioso; seja como agiu para sua felicidade pessoal, apesar de uma existência “*infeliz e penosa*”<sup>19</sup>.

E por ter tomado como diretriz existencial o tornar-se cristão como *a* forma de existência autêntica para o humano, justifica-se dizer de Kierkegaard que ele é um *pensador existencial*.

Nunca é demais dizer que Kierkegaard foi aquela figura que talvez melhor tenha descrito a postura, a atitude, a convicção de que nenhum sistema filosófico (ou mesmo científico) consegue abarcar a existência humana em seu devir, em suas contradições, em sua facticidade; enfim, em sua tragicidade (no sentido nietzschiano). Kierkegaard viu perfeitamente, ao mesmo tempo em que Schopenhauer e antes de Nietzsche, como qualquer vontade de ordenação sistemática e explicação última resultam em aporias.

A existência é, segundo o próprio pensamento de Kierkegaard, uma opacidade; um nebuloso percurso. Uma impossibilidade lógica: esta não consegue abarcá-la, posto que trabalha com critérios demarcadores da “verdade” ou do conhecimento considerado como

---

<sup>17</sup> *Ponto de Vista*, p.22 - 23.

<sup>18</sup> Além de fornecer uma explicação que justifique a temática do *tornar-se cristão*, esta é outra intenção que animou o feitiço do *Ponto de Vista*. Vale dizer também que Kierkegaard deixou instruções expressas de que o *Ponto de Vista* só fosse publicado após sua morte.

<sup>19</sup> *Ponto de Vista*, p.65.

“válido”. Assim, a lógica só pode tratar da existência exteriormente a ela. Adentrar na existência é submergir num rio heraclítico imune a paralisações lógicas e/ou abstratas.

Que não se pense que a *existência* de que aqui se fala seja uma espécie de categoria generalista de um certo modo de ser que poderia não se dar. A existência é o processo de devir do indivíduo singular que constrói a si mesmo numa decisão apaixonada e em prol de si como singularidade. O indivíduo que assim procede em sua decisão *é devir* (com o perdão da contradição forçada).

E que não se confunda o existir com o *viver simplesmente dado*. Viventes somos todos nós dentro da condição fatídica de entes biológicos. Sim, somos viventes. Segundo Kierkegaard, existir não é tão simples como a simples constatação de sermos viventes. Diz ele que

existir em verdade e penetrar sua existência por sua consciência, ao mesmo tempo quase eternamente, muito além dela e, não obstante, presente nela e, não obstante, no devir: é verdadeiramente difícil.<sup>20</sup>

Neste caso, nós, os viventes que assim somos e nos conduzimos na maior parte do tempo, abstraímos a existência no que ela contém de contradição e paradoxo. Por outros termos, pensamo-la como se fosse um dado eterno, que segue a cotidianidade, quase ignorando nossa finitude. Não conseguimos vê-la sempre como um movimento, um devir que atesta incisivamente nossa destinação cumpridora da nossa finitude.

E a paixão? Kierkegaard escreve, nas *Migalhas Filosóficas*, que um pensador sem paixão é um “tipo medíocre”. Por ser a existência uma enorme contradição, um pensador filosofante e sistemático se vê confuso, inquieto, perdido, sem referências. No entanto, o pensador subjetivo, existencial sendo, antes de tudo, um existente, é certamente um pensador. Sem que seja necessário fazer abstrações, o pensador subjetivo se vê embolado no pensar e no existir simultaneamente; não está *de fora* da existência, mas apaixonadamente imiscuído (afinal, “todos os problemas da existência são apaixonantes”). Kierkegaard concluiu que “sempre tem o bastante para pensar”.<sup>21</sup>

Por conta de que em Kierkegaard, pensar e ser não são a mesma coisa<sup>22</sup>, o pensador subjetivo é, ele mesmo, a própria compreensão em sua existência<sup>23</sup>. Ele é um humano estético, ético e dialético. Todavia, Kierkegaard prefere dizer que é um “artista”, um

---

<sup>20</sup> *Textos Seleccionados*, p.226.

<sup>21</sup> *Textos Seleccionados*, p.252.

<sup>22</sup> Diferente de Parmênides, pois se fosse ele procuraria buscar as categorias, os aspectos, as características da existência *fora dela* mesma e Kierkegaard seria um pensador *objetivo, abstrato, lógico*.

<sup>23</sup> *Textos Seleccionados*, p.252.

“poeta”; alguém tão apaixonado por seu existir/pensar que lembra-nos um pensador grego. Afinal, escreve Kierkegaard que “compreender-se a si mesmo na existência era o princípio grego”.<sup>24</sup>

Este “princípio grego” do existir/pensar fazia com que o filósofo grego antigo não esquecesse sua condição de existente submetido ao devir; o que lhe aperreava, criando as mais diversas filosofias que o possibilitassem *susender* ou *sair* desta condição. Sua criatividade em tecer e viver estas filosofias atestava, segundo Kierkegaard, o quão apaixonado deve ser um pensador: o grego também se escolhia e se compreendia.

Bem semelhante a isso será a palavra que Nietzsche dirá mais tarde quando na *Filosofia na Era Trágica dos Gregos* ele escreve que

por consideração à vida, por meio de uma necessidade ideal de vida, os gregos domaram seu intrinsecamente impulso ao conhecimento – porque desejavam viver, de imediato, aquilo que aprendiam. (NIETZSCHE, 2008, p.34)

Ora, e ainda segundo Nietzsche, os gregos não procuravam tornar-se eruditos pelo puro e simples acúmulo de conhecimento enciclopédico. Perceberam que era de interesse maior, mais apaixonante, transformar em vida aquilo que aprendiam. Com isso, eles inventaram as “mentes tipicamente filosóficas” (NIETZSCHE, 2008, p.35) e em relação a qual a posteridade dos filósofos não conseguiu se igualar.

Kierkegaard justificou uma aproximação destes filósofos apaixonados com o pensador existencial. A “saúde” dos gregos fez deles inventores que tomaram para si as contribuições dos seus vizinhos para ir bem mais além. O grego não é especulativo. Pelo menos os filósofos que Nietzsche chama de *trágicos*, isto é, aqueles que perceberam na existência, na vida, o que vige como *movimento*. O pensador aurido na paixão pode refletir o que está em volta de si mesmo: o *vir-a-ser*, não como uma tese ontológica, mas como condição mesma do existir sem que se apele para um “outro mundo”. De certo modo, tudo isso foi ofuscado por Platão...

Mas Kierkegaard não chega a fazer uma equiparação simétrica ao pensador grego com o pensador existente/subjetivo que tem em mente. Não. Ele também nos diz que o compreender-se a si mesmo é um “princípio cristão”<sup>25</sup>, uma vez que lidar com os difíceis paradoxos cristãos da graça, do pecado, de Deus encarnado no tempo contingente humano, gera uma paixão bem maior do que no grego. Kierkegaard quer o pensador cheio de paixão.

---

<sup>24</sup> *Textos Seleccionados*, p.253.

<sup>25</sup> *Textos Seleccionados*, p.253.



Todavia, uma paixão própria que afirme a si mesmo se escolhendo no salto da fé em direção aos braços de Deus, opção bem mais radical. Longe de ser um desrazoado, o pensador existente/subjetivo “insere a razão no processo de fundamentar o sentido da existência”<sup>26</sup>.

Construindo uma subjetividade relacional com Deus, não chega a surpreender que considere que *subjetividade* e *verdade* coincidam. Paradoxalmente, Kierkegaard era, apesar de tudo, *cristão e grego* (alguém que uniu o *logos* grego e o *logos* cristão) numa junção saudável de tensão existencial/pensante. E mesmo aí, entrevado por tanta tensão em seu viver, Kierkegaard não deixou sua veia literária, artística, teatral, poética, deixar de fluir por dentro e para fora em seus escritos.

### 1.3 - Pseudônimos: o modo de ser poeta/ator em Kierkegaard

Quando é lembrado o aspecto da obra kierkegaardiana a respeito do uso de pseudônimos, é perfeitamente lícito perguntar: *quem* fala nas obras assinadas por estes “autores”? Kierkegaard ele mesmo? Mas se usou da pseudonímia, por que teria medo de se expor? Teria sido o receio da crítica que lhe seria certamente dirigida? Ou tão-somente queria ficar no anonimato?

Kierkegaard apreciava os românticos alemães, os quais, por seu turno, usavam de pseudônimos que lhes davam o anonimato desejado. Tais escritores usavam deste artifício para construir personagens que funcionavam como modelos possíveis de vida. Kierkegaard, sem dúvida, também usou deste instrumento não só do ponto de vista da estilística literária, mas para se furtar à luz pública que o deixaria exposto aos olhares alheios. Preferiu construir “personas”. (FARAGO, 2006)

Quando se contempla os pseudônimos kierkegaardianos, uma das coisas que pode vir à mente, por analogia, são os antigos filósofos ditos *pré-socráticos*. Eles parecem bem distantes, e realmente estão. Não se está falando aqui, todavia, a algo da doutrina de alguns deles, *mas a pouca ou nenhuma informação biográfica dos mesmos*. São quase fictícios. Quase míticos. A idealização tem permissão para alçar voo, bem como a reflexão dialógica. Assim, nos informa Colette (2009, p.24) que o “gênio de Kierkegaard foi conceber e dar corpo a um estilo de comunicação duplamente refletida, feita de artifícios constantemente renovados na ordem da criação literária de ficções e ensaios”

No que toca aos pseudônimos, pode-se dizer mesmo: Kierkegaard não se preocupou em traçar biografias detalhadas e extensas para estas “personas” literárias criadas

---

<sup>26</sup> Almeida & Valls (2007, p.32).

para fins da *comunicação indireta*. Era uma estratégia para chegar à cristandade danesa de sua época. Afinal, precisava usar de uma linguagem que todos pudessem entender; uma linguagem para cada um dialogar consigo através do que diziam aqueles “autores”. Por usar de uma linguagem literária, bem ao gosto romântico de seu tempo e por gosto pessoal, também romântico, Kierkegaard insiste em transmitir a paixão do existir e de como existir é doloroso em razão da distância insuperável entre Deus e o humano. Os pseudônimos funcionam como modelo, digamos, e como “educadores” a fim de expor o apelo de Deus e do humano em busca de uma suposta completude. Mesmo sabendo da tarefa ingrata, pois não há resolução possível, a busca é propriamente humana e aí permanece, não atingindo nunca o ser de Deus. Filosofia ou não, Kierkegaard *não é a personagem principal, mas suas “personas”*.

Kierkegaard nos diz incisivamente que aquilo

que foi escrito é, pois, **meu**, mas somente na medida em que me coloco na boca da personalidade poética real, que produz sua concepção de vida tal como se percebe pelas réplicas, pois minha relação com a obra é ainda mais exterior que aquela do poeta que cria personagens e, no entanto, é ele mesmo o autor do prefácio. Sou, com efeito, impessoal ou pessoalmente um assoprador na terceira pessoa, que poeticamente criou autores, os quais são os autores de seus prefácios e mesmo de seus nomes. **Não há, pois, nos livros de pseudônimos uma só palavra que seja minha.** (KIERKEGAARD, Textos Seleccionados, p. 47. Os negritos são meus)

Tal como os românticos alemães (e Kierkegaard também era um romântico), Farago (2006) assevera que o pensador danês

vai apresentar sua obra ao público escondendo-se atrás das máscaras dos pseudônimos, técnica que lhe permitirá fazer falar na primeira pessoa autores que endossam opções existenciais diferentes correspondente aos possíveis. (FARAGO, 2006, p.59)

Ricoeur (1996) afirma que, se é difícil enxergar filosofia num autor religioso como Kierkegaard, que se mantém como ele mesmo diz “fora da filosofia”, bem diferente são seus pseudônimos, os quais, além de cumprir esta função de anonimato, são autores eminentemente filosóficos. Poderia até mesmo se perguntar se ele, Kierkegaard, apresentou em algum momento de sua vida as tantas características que seus pseudônimos apresentam e que propõe aos seus possíveis leitores o mesmo proceder. Isso não fica claro e a margem deixada pelo próprio Kierkegaard a este respeito é obscura. Tanto pode ter vivido assim, mesmo que pouco, ou tudo não passaria de uma imensa *ficção poética*? Seria somente um modo de expressão para os fins da comunicação indireta? Ricoeur (1996) aponta, de modo

muito feliz, que Kierkegaard é destes autores que nos possibilita lançar-nos para *mais-além de nós mesmos*, seja na filosofia ou para outras paragens.

Le Blanc (2003, p.111) também sustenta que os pseudônimos kierkegaardianos serviam como personagens poéticas que encarnavam uma “concepção pontual da existência”, isto é, modos de existir. Assevera também que Kierkegaard não se considerava alguém com autoridade para ficar dando direções à existência alheia, preferindo “a utilização de pseudônimos que o liberava da figura do ‘mestre’ ou do ‘professor’” (LE BLANC, 2003, p.113). Cada obra de Kierkegaard, apesar da rica variabilidade temática de uma para outra, é uma voz a mais neste grande coral dos possíveis modos de ser e estar-no-mundo. Uma polifonia polissêmica... E nesta arte de fazer falar uma personagem (inclusive com uma estilística de escrita diferente em cada uma delas), estava por trás tudo aquilo que Kierkegaard falou incansavelmente acerca do *estético*, do *ético* e do *religioso*.

Do exposto, é possível ver em Kierkegaard, mediante seus diversos pseudônimos, uma pantomima, um poeta, e um ator de uma tragicomédia existencial e perfeitamente tecida com a dedicação de uma Penélope. Se não, vejamos.

A *Poética*, de Aristóteles, apesar de ser uma obra lacunar e de passagens, às vezes, obscuras (provavelmente, notas para as aulas no Liceu), ela é oportuna a fim de poder empreender um profícuo diálogo sobre o poetar em Kierkegaard, especialmente como porta de entrada em compreendê-lo como um poeta/ator.

No início do capítulo IV da *Poética*, o Estagirita afirma com convicção que o *imitar* e o *comprazer-se na imitação* estão na origem da poesia. Mais ainda: o “imitar é congênito no homem”<sup>39</sup>. Não é dado ao humano criar como um deus partindo do nada. Ele, em sua historicidade, refaz sua vivência em formas diferenciadas a partir do que não criou. Logo, o humano imita; ou, usando o termo grego, mimetiza; usa de *mímesis*.

O humano é um ser de *mímesis*, usufruindo de um prazer que está na experiência de realizar ou contemplar aquilo que chama de *sua obra*. E esse comprazer-se, como disse Aristóteles, redundará em aprendizagem de si e *tensionará* novos diálogos que geram de novo este mesmo aprendizado<sup>40</sup>.

O real interesse na fala do Estagirita é o seguinte: é no *improviso* que se gera a poesia<sup>41</sup>. Significa que inexistem regras para se poetar, embora Aristóteles discorra sobre a métrica necessária à mesma, principalmente na poesia trágica. Simplesmente, o modo de ser

---

<sup>39</sup> Aristóteles, *Poética* IV, 1448b 4.

<sup>40</sup> Aristóteles, *Poética* IV, 1448b 9.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Poética* IV, 1448b 20.

mimético do humano não suporta contornos fixos. Todavia, e seguindo um raciocínio próximo ao de Aristóteles, é na *aplicação* dessas regras ou na *aplicação de si* que o poeta e a poesia surgirão. Vale dizer que, em momento algum, o poeta é menosprezado pelo Estagirita por realizar sua arte. Aristóteles não partilha da opinião de seu mestre, Platão, o qual não tinha bons olhos (nem lugar) para os poetas em sua *Politéia*.

Mas este imprevisto pode ser visto como uma espécie de *arché* que não é deixada de lado após o início de uma poesia mais bem estruturada com uma métrica toda própria<sup>42</sup>. O realizar poético reaparece sempre na tensão da dialogicidade com o mundo circundante que solicita a carga de afeto do *logos* todo especial do poeta. Uma pergunta e uma resposta simultâneas ao apelo que advém do mundo e que vige nele. Parece que ele cria por si mesmo, mas é sua vivência mesma que o poeta mimetiza.

Todos estes aspectos trazidos por Aristóteles, são de grande valia para a compreensão de Kierkegaard como poeta no sentido em que este pensador, ao não enveredar pela especulação filosófica então disponível (hegeliana), tomou sobre si a *paixão* como ponto de partida, sua própria *arché*. Não esqueçamos: para Kierkegaard um pensador sem paixão, sem paradoxo, é um medíocre. O paradoxo é paixão, é potência para o pensar. Portanto, é o caminho inverso da filosofia de seu tempo. E Kierkegaard *mimetizou* o seu tempo tecendo uma crítica sobre a via na qual estavam seus concidadãos daneses: ele tornou-se um *estético*, um *ilusionista*<sup>43</sup>, um *mímico tragicômico*. E tudo isso tentando compreender Deus através da ilusão que o circundava.

De todo modo, Kierkegaard ainda é um crente, o qual tem diante dos olhos o Deus cristão. E este modo de falar de Deus (cantando-o), ele o fez por seus pseudônimos. O modo de ser estético em Kierkegaard é um poetar de uma *compreensão* que só faz sentido no existir humano e propriamente cristão: um canto de um devir que se põe como um poder pensar o que o outro pensa em contínua aproximação; um sempre a caminho... É um mímico a dialogar. Aristóteles estava certo na sua definição da poesia. Enfim, o estético que dar uma *ilusão de realidade*, valorizando o experienciar humano, finito. Essa ilusão, essa mimesis, Kierkegaard o faz poeticamente como um bom sedutor: o cômico a serviço da seriedade do cristianismo.

---

<sup>42</sup> Uso o termo *arché* como mesmo sentido dado por Heidegger, *O que é isto – a filosofia?*, p.21.

<sup>43</sup> Veja-se no *Ponto de Vista* como sua maneira de agir era direcionar-se ao encontro da ilusão da cristandade sob o disfarce da ilusão (a Comunicação Indireta), a fim de fazer cair as máscaras ilusórias desta mesma cristandade. Esta, a maior de todas as ilusões. Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra como Escritor, Segunda Seção; capítulo 1*.

E quando se diz que Kierkegaard é como um poeta *tragicômico*, estou a destacar o seu modo de ser como *ator*.

É lícito afirmar tal coisa? Sim. Ele, como ator, dirigia-se a um público, sem mostrar-se por causa de suas máscaras, digamos, *hipócritas*. Longe de ser uma ofensa, é este o sentido do termo “ator” em grego: *hypokrytes*<sup>44</sup>. Este sentido de atuação perdeu-se com os séculos, permanecendo o sentido negativo de “hipócrito” como alguém fingido ou dissimulado, que não é exatamente caso de Kierkegaard: Se ele é um fingido, um *hypokrytes*, ele o é pelos seus pseudônimos.

Os pseudônimos são, bem à moda grega, as *personas* usadas no teatro antigo. Kierkegaard, ao mesmo tempo, põe-se em cena e usa de máscaras. Apresenta-se ao público danês pela poética literária interpretando diversos modos de expressão como o “tratado”, o “epistolar”, o “aforístico”, e o “discurso religioso”, bem como suas personagens que são, como foi dito, modos de ser-no-mundo. Kierkegaard se fez um embuste diante de todos para falar ora do estético, ora do ético, ora do religioso.

Como um ator que sabe muito bem o que faz, Kierkegaard fez vigorar o trágico do humano como distante de Deus, e de como é difícil viver assim. A respeito de suas máscaras, Kierkegaard disse que o “que necessitava, entre outras coisas, era um *sátiro com temor de Deus*. Isso tenho representado especialmente com a ajuda de meus trabalhos com pseudônimo”<sup>45</sup>. Um poeta/ator/sátiro! Só um humano poderia cantar assim.

O pensamento de Kierkegaard, ao apontar para o trágico, remete-nos à Aristóteles na sua famosa definição de tragédia. Só para lembrar, eis o que o Estagirita nos diz:

É, pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes do drama, imitação que se efetua não por narrativa, mas mediante atores e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções.<sup>46</sup>

Devidamente contextualizada, a definição acima vem em socorro de Kierkegaard como poeta/ator, se visto em seu modo de ser trágico: há todo um plano, um roteiro a ser seguido com uma métrica que se pretende impecável. Esse modo de dirigir-se ao público não poderia provocar o efeito desejável pela via da demonstração narrativa ou pela pregação

---

<sup>44</sup> Brandão (2001, p.11) reforça este sentido quando, por ator, ele chama *hypokrytes*: “aquele que responde em êxtase e entusiasmo”. Por outras palavras, o ator excede sua medida de humano e passa ao nível dos heróis em seu representar *como um outro que não ele mesmo*.

<sup>45</sup> Kierkegaard, *Minha Tática*. Trecho dos *Papirer* de Kierkegaard. In: Kierkegaard, *Discursos Edificantes*, p.10. Os itálicos são meus.

<sup>46</sup> Aristóteles, *Poética* VI, 1449b, 24.

religiosa, mas pelo modo *teatral*, *hipócrita*. É o diálogo representacional continuamente atuante e influente dos atores que suscitam sentimentos de “piedade” e “terror”, as quais apontam a finitude que nos marca. Há algo *mais educativo* do que a experiência do sofrer e da morte quando ela roça a existência? E tal experienciar pode fazer-nos remeter a um *depois...* A referência a Deus é inevitável. Os gregos antigos não possuíam tal referência tipicamente cristã. Kierkegaard e nós, sim.

Pode-se afirmar que Kierkegaard não fala só das vivências humanas mediante suas máscaras pseudonímicas. Inclui a nós nestas máscaras e solicita que sejamos intérpretes de nós mesmos em consonância com Deus. Mesmo sabendo que o cristianismo é algo sofrível, há que se sofrer mesmo. Poderia ser diferente? Sim, mas para Kierkegaard o cristão autêntico leva a marca do sofrimento tal como Cristo.

Não são à toa as semelhanças que podemos fazer com os temas e as personagens kierkegaardianas e o cotidiano. Se a tragédia antiga suscitava piedade e terror, em Kierkegaard não é tão diferente assim esse sofrer. O sofrimento nos lembra a dor do existir. Kierkegaard convida a essa dor e a não virar as costas à nossa finitude. Embora se considerasse uma *exceção*, Kierkegaard era bem diferente do herói trágico: o herói, pela *hýbris* de seus atos, podia querer igualar-se ao divino ou decair aquém do nível dos animais<sup>47</sup>. Recair em qualquer destes extremos era a certeza de um fim atroz ou a remissão de suas faltas pelo aval ético da coletividade (como exemplo, veja-se o *Orestes* de Eurípedes). Kierkegaard opta pela solidão pelo cristianismo, apesar do sofrimento desta opção.

Mesmo os pseudônimos sendo os atores por excelência de Kierkegaard, ainda existe um outro ator, a saber, *o próprio Kierkegaard*, autor e pensador religioso.

Remetendo ao *Ponto de Vista*, Kierkegaard termina esta *biografia espiritual* de um modo deveras interessante. Um *Epílogo* e uma *Conclusão* eminentemente poéticos, dignos das cortinas que descem ao final do espetáculo. Esse *esteticismo* de Kierkegaard vaza-lhe pelos poros: no momento em que finaliza a obra, o poeta ainda teima em insinuar-se, em continuar cantando. Kierkegaard havia dito que o poeta fora deixado para trás. Todavia, eis que este ressurge mais do que ele conseguiria conter em si.

Um *epílogo* é algo que está a concluir; um breve resumo do que foi dito. Todavia, vê-se um outro sentido dicionarizado, literalmente teatral, para o mesmo vocábulo que é a “fala final, escrita para um ou mais atores, e frequentemente destinada a explanar as intenções do autor e/ou o resultado final da ação dramática. [...] O último-ato ou cena de uma peça”<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Sobre esse aspecto da *desmedida* pelo exemplo de Édipo, veja-se Gazolla, R. (2001, p.30s).

<sup>48</sup> Ferreira, *Novo Dicionário da Língua Português*, p.672.

Aqui existem dois personagens: o próprio Kierkegaard e o *seu poeta*, como ele identifica. Que dizem eles neste diálogo final? Ou melhor, qual a matéria do diálogo que ambos travam?

Trata-se de um relato no sentido de uma *auto-interpretação*. É uma reflexão que se fez obra e que a grandiosidade do empreendimento necessitava de um empenho que seria indigno daquele que guardou o “talento” por medo. Não foi a genialidade, nem a reflexão que teceram esta obra a serviço dos humanos. Foi o penitente que *poetou* sob os auspícios do religioso. É como se Kierkegaard visse a si mesmo pelo lado de fora e dialogasse consigo e concluísse que desde o início e no final, existe um Deus. Não deixa de ser a sua *Paidéia* e seu *teatro*: uma *formação* a partir da Providência como um pano de fundo e um *lugar de onde se olha* para si mesmo e para adiante. O *ponto de vista* de Kierkegaard é o estético que sensibiliza-se pela Providência, transmutando a vivência teatral em poesia do existir religioso: um projeto trágico, humano, enfocando Deus no horizonte.

O diálogo final de Kierkegaard, no *Epílogo do Ponto de Vista*, não é encerramento, mas um momento de suspender o diálogo. Ao suspender, Kierkegaard coloca uma terceira pessoa a quem pretende se explicar como escritor<sup>49</sup>. A resposta é uma *justificação da reflexão* levada a cabo em sua obra considerada por ele como concluída<sup>50</sup>. O que ele mostra é essa distância insuperável entre o tornar-se cristão e o cristão mesmo, que *ir adiante* é já representar algo do cristão em seu devir *crístico*. Uma *idéia apaixonada e reguladora*.

Conhecendo Kierkegaard, fica-se com a indagação: ele estaria sendo sincero? Seria esta prestação de contas, que foi o *Ponto de Vista*, um novo embuste, uma nova dissimulação, de alguém que só usou de pseudônimos? A julgar pelos seus *Papirer* à época em que escrevia o *Ponto de Vista*, parece que não era essa sua intenção. A *justificação da reflexão* exclui o embuste: fazer cair as máscaras teatrais o leva a ver que seu auto-sacrifício foi para fazer seus concidadãos daneses a refletirem e a saírem da obscuridade e da máscara não-percebida da cristandade, simulacro de cristianismo. A esta imobilidade, Kierkegaard propôs o *movimento* do refletir próprio do tornar-se cristão. Esse mover-se da reflexão, segundo Kierkegaard, é o que vai “do interessante para a simplicidade”, ou seja, não é

---

<sup>49</sup> Platão, no *Crítion*, faz das *leis* da pólis um ‘terceiro’ no diálogo com Sócrates. Kierkegaard procede de modo idêntico.

<sup>50</sup> O *Ponto de Vista* foi escrito em 1848 quando Kierkegaard estava com 35 anos. Naquele momento já haviam sido publicadas as *Migalhas Filosóficas* e o *Post-scriptum final não-científico às Migalhas Filosóficas*. No caso do *Post-scriptum*, ele foi lançado em 1846. Kierkegaard estava, então, com 33 anos. Segundo Harbsmeier (1993), Kierkegaard tinha certeza de que morreria com a mesma idade com que Cristo morreu. Daí talvez se justifique a palavra ‘*final*’, que figura no título da obra. É claro, o falecimento tão almejado não sucedeu. Imagino o quão deve ter se decepcionado! Sua morte só se deu, como se sabe, em 1855, quando contava com 42 anos.

adentrar o Sistema especulativo, mas voltar ao simples devir cristão<sup>51</sup>. Kierkegaard acredita ter conseguido seu intento no *Post-Scriptum*, atacando o Sistema com um fermento de morte pelas costas.

Não sabendo seu futuro pessoal, sabia, contudo, que já estava reservado seu lugar na história, fruto da incompreensão que desfrutou amargamente por parte de seus contemporâneos. A Kierkegaard cabem, perfeitamente, aquelas mesmas palavras de Nietzsche de que alguns *já nascem póstumos*. É verdade: Kierkegaard não conseguiu comungar com seus contemporâneos. E o diálogo realizado entre ele e a divindade na intenção de compreendê-la como um tocar verdadeiro na *barra do manto do Deus* só serviu para a reflexão da posteridade filosófica. O que, talvez, não teria lhe agradado.

Kierkegaard, na *Conclusão do Ponto de Vista*, põe o seu poeta para falar: ele precisa ser cantado para a posteridade, tal qual herói épico que sofreu ou foi mártir, como ele mesmo deixa a entender nas entrelinhas<sup>52</sup>. Poderia muito bem ter encerrado ali mesmo no *Epílogo*. Entretanto, o poeta *fala*. Ou melhor, *canta* como um *aedo*. Mais ainda, *discursa*, elogiando a si mesmo. Todavia, Kierkegaard pensa que logo a morte advirá. Então, a sua última palavra é a *palavra de um morto*<sup>53</sup> que necessita do poeta para um canto na forma de um *necrológio*.

Mostrando um Kierkegaard penitente e sofredor pela causa de uma ideia, seria estranho um morto falar. E já que Aristóteles apontou o poeta como sendo o único capaz de, mimeticamente, dramatizar/fabular fatos ocorridos ou possíveis e verosimilhantes<sup>54</sup>, eis que este canto é uma resposta à motivação anterior que lhe serviu de solo e que deixou pistas para novos diálogos, tal como no *êxodo* de um drama trágico onde o coro lança uma advertência aos assistentes a fim de que não deixem cair no esquecimento o direcionamento catártico ali experienciado. Kierkegaard faz valer uma “ficção poética”<sup>55</sup> que valha como aproximação ao deus, como postulou nas *Migalhas Filosóficas* pelo pseudônimo/persona de Johannes Clímacus.

Tudo não passou de um *epigrama*, uma *sátira* bem montada<sup>56</sup>; uma poema mordaz. Mesmo vislumbrando o trágico possível em Kierkegaard como poeta/ator, vê-se o seu lado satírico através de uma comédia muito bem encenada. Segundo Brandão<sup>57</sup>, a *comédia*

---

<sup>51</sup> Kierkegaard, *Ponto de Vista*, p.85s.

<sup>52</sup> Kierkegaard, *Ponto de Vista*, p.87.

<sup>53</sup> E isso recorda a relação íntima que o filósofo possui com a morte apontada por Platão no *Fédon*, 64a-c.

<sup>54</sup> Aristóteles, *Poética* IX, 1451b, 27.

<sup>55</sup> Kierkegaard utiliza-se desta expressão repetida várias vezes nas suas *Migalhas Filosóficas*.

<sup>56</sup> Kierkegaard, *Ponto de Vista*, p.88.

<sup>57</sup> Brandão, *Teatro grego: tragédia e comédia*, p.71ss.



nasceu como parte dos ritos a Dioniso e encenada juntamente com as *tragédias*. Tomando como referência a figura de *Aristófanes*, Kierkegaard ao ver que o trágico na história do Cristo parecia não mover corações, partiu para aquilo que pode ser nomeado de **seriedade satírica**: mostrar a seriedade do cristianismo pelo espelho satírico onde o povo podia *rir de si mesmo* quando não mais possuísse sensibilidade à dor de viver longe de Deus.

Apresentado nestes termos, Kierkegaard pode ser chamado, sem favor, de poeta que aponta para uma dimensão trágica, paradoxal do existir; e também usa do riso como forma de ironia que tenta inculcar nos seus leitores um voltar-se a si mesmo. Usando deste modo de ser *sério*, satiriza e comiciza com um jeito todo seu de proceder no devir cristão, gerando riso. Nada melhor que um ator seriamente comediante e poeta para empreender o que foi feito. É um grande *Vaudeville*! A comicidade de Kierkegaard contrabalanceia a *tragicidade* do existir. A maestria poética é impulsionadora do diálogo. Uma opereta existencial bem ao estilo de Mozart que Kierkegaard tanto gostava.

Cabe a Kierkegaard estas palavras de Nietzsche:

O que um filósofo exige de si em primeira e última instância? Triunfar em si mesmo, fazer-se ‘intemporal’. Contra quem travar sua mais dura luta? Contra tudo aquilo que faz dele um filho de seu tempo. (O caso Wagner, aforismo 1)

O humano talvez ria de si mesmo como uma piada diante de Deus; talvez possa olhar em si a finitude que vige no íntimo (como um não-ser) e deseje o Uno, isto é, o Ser mais próprio e preche de sentido só encontrado no embate dialogado entre naturezas tão distintas como só o humano e Deus podem ser. Ou devir?

#### **1.4 – Subjetividade e Verdade: vivência de tensão**

A subjetividade, em nossos dias, é uma palavra bem puída, dado o uso constante da mesma por diversos saberes do humano. Não vou elencar todos significados e usos, o que seria por demais maçante. No entanto, como ponto de partida, a categoria da subjetividade com que Kierkegaard trabalha, surge como um quase um sinônimo de “interioridade psicológica”. Mas não é só isso. Também pode ser encarada como uma postura em oposição à “objetividade” de pensar/viver em um modo especulativo. Para Kierkegaard, é claro, objetividade e especulação cheiram a Hegel.

Mas em que pensava Kierkegaard ao postular a categoria existencial da subjetividade? Um modo de existir em ação e tensão. Como isso se dá no pensamento do danês?

Para Kierkegaard<sup>27</sup>, a verdade subjetiva, quando vivida (e não objetivada, excludente da relação de interioridade do e no humano) é verdade como *paradoxo*. É dessa relação com o humano existente que Kierkegaard quer chamar atenção. Encontrar-se numa dimensão subjetiva é vivenciar paradoxos.

E que não se procure saber onde está a verdade. Em Kierkegaard, não há mediação possível, posto que uma “síntese mediacional” equivaleria a ganhar um conceito fechado, limpo, redondo e claríssimo. No devir kierkegaardiano não há espaços para mediações e encerramentos; a verdade está em curso, posto que vivida na paixão que é “a mais alta expressão da subjetividade”<sup>28</sup>. Kierkegaard não tolera a letargia dos filosofantes. Urge decidir e o saber subjetivo é prenhe desta urgência, que não é sinônima de pressa. *Urgência* aqui é o que é imprescindível, necessário e que não pode esperar muito por considerações que fariam o humano recair na especulação vacilante bem ao gosto da tranquilidade e da paz quieta, não sendo então mais a subjetividade apaixonada.

O humano vivente em sua paixão na interioridade liga-se ao *como* dos seus ditos. Este “como” é a abertura de sua vivência que se impede de fechar em verdades objetivas, exteriores a ele mesmo. Kierkegaard é enfático nas suas conclusões:

Objetivamente, não se interroga a não ser sobre o conteúdo do pensamento. Subjetivamente, não se interroga a não ser sobre sua interioridade. Em seu máximo, este *como* é a paixão do infinito e a paixão do infinito é a própria verdade. Mas a paixão do infinito é justamente a subjetividade e, assim, a subjetividade é a verdade.<sup>29</sup>

O que poderia ser esta subjetividade, senão um sinônimo de liberdade? E por quê? Porque se separa dos grilhões de um conforto que fariam do humano apenas mais um na massa da multidão, seguindo seus descaminhos confortáveis de rebanho. Ao contrário, o humano existente termina não podendo escapar de si e, em meio a toda a angústia de liberdade, toma a si mesmo em suas mãos, responsabilizando-se por sua verdade. Pode-se dizer que a subjetividade apresenta-se como algo que traz redenção ao existente (LE BLANC,

---

<sup>27</sup> As considerações aqui foram baseadas nas reflexões de Kierkegaard que se encontram no *Post-Scriptum*, lugar onde ele discorreu mais longamente sobre a subjetividade.

<sup>28</sup> *Textos Seleccionados*, p.236.

<sup>29</sup> *Textos Seleccionados*, p.238.

2003). Esta “redenção” é o coroamento desta tensionada liberdade subjetiva. O que não significa uma espécie de “síntese”.

A filosofia hegeliana (segundo o ponto de vista kierkegaardiano) tem a pretensão de tudo poder explicitar em termos de necessidade, direcionada a um fim. O reproche de Kierkegaard a esta filosofia é o seu caráter abstrato no tratamento com a realidade, deixando de lado a interioridade apaixonada. Repito: não há mediação, ou síntese; mas abertura e tensão postas no *tempo* contingente do humano em Kierkegaard. Lembremos: enquanto existentes, estamos em devir. Creio que foi um golpe de grande lucidez quando Kierkegaard, ao lembrar o *caráter temporal* que nosso existir, na subjetividade verdadeira (e não na objetividade falsa), é um esforço sem um ponto final, mas reanimado em diversas retomadas tensionadas, nunca acabadas.

O devir não é tão-somente uma constatação. É também um ato de fé de que a verdade se encontra no correr deste tempo contingente e trágico da existência. Penso que para ilustrar este ponto de vista, recorro aqui a uma imagem bem conhecida feita por Kierkegaard: a do crente que reza a Deus, mas sem paixão, e do pagão que reza a um ídolo, mas com toda a paixão e verdade infinitas. Kierkegaard pergunta: onde existe mais verdade? Aquele que vive o saber subjetivo não tem certeza de nada. Mesmo quando se dirige a Deus com toda a força de sua fé apaixonada, não tem garantias. Se as tivesse, assevera Kierkegaard, não necessitaria de fé. O filósofo, assim, toma partido do pagão que presta sua oração com fé.

A fé, em Kierkegaard, não é uma mera virtude teologal, nem é dispensada em um conceitual acabado, sistemático. Nem poderia. Mas o que é a fé para o pensador danês?

E aqui, diferente de outras obras pseudonímicas, quem aqui fala é o *Magister* Kierkegaard<sup>30</sup>.

O Discurso Edificante, *A expectativa da fé*, foi escrito por Kierkegaard em 1843 é o primeiro de uma série que se seguiu naquele ano e assinadas por ele mesmo sem recorrer a pseudônimos. Essa produção, *estritamente religiosa* estendeu-se até, aproximadamente, 1852.

A primeira impressão que se tem é a de um Kierkegaard de fala sóbria e acolhedora, típica de um tom pastoral, erguido em um púlpito, por sobre ouvintes atentos, a escutar seu sermão dominical. Mas ele mesmo declara ser o menos indicado a realizar sermões, pois, para isso, haveria de ter autoridade, coisa que não considera possuir. Prefere *discursar* para quem queira ouvir.

---

<sup>30</sup> As considerações a seguir foram baseadas no *Discurso Edificante* de Kierkegaard, *A expectativa da fé*, publicado em 1843. Utilizou-se, inclusive, das valiosas explanações sobre a *filosofia como diálogo* e a *fusão de horizontes* dentro da hermenêutica filosófica de Gadamer, retirados do livro do prof. Custódio Almeida (2002), *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*.

Kierkegaard atesta: *fé é tarefa*. E assim é preciso ter claro que a compreensão da fé está em apreender seu significado essencial, não como conceito aplicável a qualquer fato tal como uma lei humana que, espera-se, possa ser adequada para aquele fato em questão. O que está em questão é, por princípio, *este desejar pela fé que aponta para a não-completude do humano; para seu modo de ser finito*. Daí Kierkegaard lançar mão de *diálogos* no correr do texto, que são como que inquietações de quem procura um sentido a fim de que realizar a fé tão almejada. Kierkegaard aponta caminhos possíveis, características e atributos que soam como experiência possível no sentido da fé. É preciso tomar a fé como para se chegar à fé. Este é outro jogo de vivência paradoxal.

Mesmo que se descarte a natureza objetal da fé, como pensar que ela possa ser possuída por mim e por muitos ao mesmo tempo? Kierkegaard responde que a fé é algo que o humano realiza; é uma *experiência*. Quanto a isso ele é bastante enfático ao dizer, nesta famosa passagem, sobre a possibilidade de *posse* da fé e de *passá-la a outrem*. Escreve ele: “Uma pessoa pode fazer muitas coisa por outra, mas não pode dar-lhe fé”<sup>31</sup>.

Entretanto, se o humano não sabe o que é a fé, como e onde vai encontrá-la? Embora Kierkegaard insista na necessidade da fé, ele menciona, em seus pequenos diálogos, as possíveis experiências das desventuras humanas que impõem dúvida e receio sobre a nossa própria existência. A fé é uma tarefa, já foi dito. Mas é sempre uma tarefa a ser *recomeçada*. Ela não é objeto de posse de uma vez por todas. Se assim fosse, seria perfeitamente um conceito fechado em si mesmo denotando um saber absoluto e se dissolveria enquanto experiência.

Como se vai então à fé? Como experiência, segundo Kierkegaard, é algo continuamente gerada e adquirida<sup>32</sup>. Só se tem dela experiência quem, em última instância, dá um salto. Um salto no escuro.

Kierkegaard afirma que a fé é uma expectativa. Expectar é o mesmo que esperar. No entanto, não é do “verde” da *esperança* que Kierkegaard fala. Nem de uma esperança romântica de coisas boas que seguramente vão ocorrer, bastando, é claro, “esperar” para que ocorram. Tal raciocínio, sabemos bem, promove que se recaia em um círculo vicioso que, mais do que girar sobre si mesmo, leva a muitos a adentrarem em um imobilismo.

Kierkegaard não cessa de falar que a expectativa da fé é *vitória*. O sentido de “vitória” remete imediatamente ao caráter anterior de *luta*. Kierkegaard afirma que ninguém consegue ser mais forte que nós senão nós mesmos.

---

<sup>31</sup> *Discursos Edificantes*, p.31.

<sup>32</sup> *Discursos Edificantes*, p.34.

Mas como vencer a nós mesmos? Ou, como perder de nós mesmos? Primeiramente, o si mesmo de nós como *um outro* é saber-se na condição de pecador; finito. A ânsia por completude é totalmente despropositada ao empreendimento da luta, sob pena de *perder-se*, desorientado e não sabendo ao certo onde está o bem que tanto almeja. Sabendo-se finito, o humano dialoga consigo em busca da fé. Assim, é a configuração de uma luta que jamais cessa, e isso aponta, mais uma vez, para a tarefa constante da fé; isto é, espera especulativa a fim de que ela faça valer a vitória.

Essa fé só se espera em mira com o *eterno*<sup>33</sup>. Embora o eterno dê a entender o seu oposto, o movimento como devir, este eterno aponta para o Absolutamente Outro, figura pouco mencionada neste *Discurso*. Ele lampeja. Kierkegaard apenas deixa subtendido a figura divina. Deste modo, no dizer de Kierkegaard, a fé é o *órgão do sentido* que capta o histórico<sup>34</sup>. *Ter fé é ter sentido histórico*: é experiência de enfrentamento contínuo de si como tarefa compreensiva e interpretativa. O enfrentamento aponta para o estranho, para este Deus que se fez humano como o eterno no tempo. Deus como o histórico é ao mesmo tempo expectativa e projeto a ser interpretado, pois surge para mim como *negatividade* que me escapa e também me envolve a ponto de jamais concluí-lo ou cercá-lo. O mesmo se pode dizer da fé, que em se lutando/expectando realiza-se como história da minha subjetividade, aqui entendida como incerteza.

Voltando à subjetividade e sua paridade com a verdade, várias vezes repetida por Kierkegaard, ele vem nos lembrar, também, de que “a subjetividade é a não-verdade”<sup>35</sup>. Contradição? Não mesmo! Ele reafirma nossa condição de entes *pecadores*. E sobre este cúmulo de vivências plenas de tensões, Kierkegaard diz-nos que

a subjetividade enquanto quer começar a tornar-se verdade, através de um processo de subjetivação, acha-se nesta situação difícil que ela é a não-verdade. Assim, o trabalho recua, isto é, perde em interioridade. Longe de o caminho conduzir ao objetivo, o começo não faz mais do que mergulhar mais profundamente ainda na subjetividade.<sup>36</sup>

Mais ainda:

Se já era paradoxal que a verdade eterna se relacionasse com o sujeito existente, é agora absolutamente paradoxal que se relacione com um tal sujeito existente<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> *Discursos Edificantes*, p.42.

<sup>34</sup> *Migalhas Filosóficas*, p.117s.

<sup>35</sup> *Textos Seleccionados*, p.241.

<sup>36</sup> *Textos Seleccionados*, p.241.

<sup>37</sup> *Textos Seleccionados*, p.241.

Por outros termos, este “sujeito existente” é o *humano pecador*.

O humano se encontra na *não-verdade*. *Ele é a não-verdade*. Mas como o humano chega a ganhar essa consciência? Nas *Migalhas Filosóficas*, escrito pelo pseudônimo Johannes Clímacus, Kierkegaard diz que o humano não pode ser considerado ignorante, pois ele foi lembrado pelo mestre, isto é, Cristo. A pergunta pela verdade já é decorrência de um reconhecimento como estando na não-verdade. Se o humano não tem a condição de perceber a verdade em sua inteireza, não foi por causa de Deus, mas por *culpa* do próprio humano. Esse estado de culpa é o pecado<sup>38</sup>.

*O pecado é a culpa*. O desnível entre o humano e Deus, mesmo depois de adquirir a consciência do pecado e da verdade como subjetividade, ainda se mantém. Disso se conclui que esta falta não pode ser apagada por esta consciência nova. *A consciência da não-verdade é uma condição da qual jamais se sai*; é exatamente onde o humano se situa, ou melhor, ele mesmo é essa situação de *cindido*. Só assim ele pode perguntar pela verdade e ir ao seu encaixo. Já estava na não-verdade, mas perguntava e se ocupava. Agora que ele sabe-se que é não-verdade, pode *perguntar pela verdade*. Verdade e não-verdade imbricam-se numa dialética irresolvível. *Só a possibilidade aí aberta pelo não-ser põe-se como tarefa*. Vê-se perfeitamente o par dialético do desocultamento/ocultamento tão bem exposto por Heidegger. São lampejos e sombras desta tensão sem síntese.

Para vir-a-ser um autêntico existente dentro do devir cristão, e não apenas *mais um* na massa de gente, é preciso a consciência de ser finito e pecador. O existente é a prova viva desta dialética entre verdade e não-verdade; entre o eterno e o temporal devídico.

A existência, em Kierkegaard, é uma impossibilidade. “Impossível” é o que não poderia ser ou acontecer em circunstância alguma. Disto se deduz que tal existência imersa nas tensões subjetivas acima descritas a partir da fala kierkegaardiana, seria de um inenarrável sofrimento que provavelmente poucos poderiam suportá-la. No entender de Kierkegaard, Cristo o fez. Como não somos o Cristo, está ao nosso alcance a possibilidade de *tornarmo-nos cristãos* à sua imagem e semelhança subjetiva e existente.

Diferente de Sócrates, outro grande interlocutor constante na obra de Kierkegaard, que professava sua *docta ignorantia*, o existente sabe muito bem para onde vai: para a beira do abismo da “incerteza certa” chamada *fé*. E lá, *ele salta*. E ainda aqui (paradoxalmente), ele é semelhante a Sócrates que dizia saber que nada sabia. Afinal, não há garantias na fé.

---

<sup>38</sup> *Migalhas Filosóficas*, p.35.

Somente uma subjetividade experienciada no cadinho do paradoxo absoluto pode navegar nas águas intranquilas do devir cristão, atravessado pela verdade e não-verdade, posto que nenhuma delas é posse do humano. Elas é que o possuem, o definem, o condenam, o salvam. E esta subjetividade toma forma, encarna-se, segundo Kierkegaard, no Indivíduo.

## 1.5 – O Indivíduo

De certo modo, foi dele que se falou até aqui, quando foi ressaltada a questão dos pseudônimos e que agora pretende-se sublinhar alguns aspectos que o próprio Kierkegaard se deteve a fim de dizer com propriedade quem é este Indivíduo.

Antes de adentrar nos meandros desta reflexão kierkegaardiana, é de interesse fazer algumas diferenciações terminológicas no sentido de mostrar de que categoria Kierkegaard *não está falando*.

Paula (2009), sobre o termo “Indivíduo”, escreve que este

possui duas origens: em grego, se diz *atomon* e, na língua latina, *individuum*. Em ambos os idiomas, o significado aproxima-se de algo que possui uma unidade originária e singular. (PAULA, 2009, p.39. Em itálicos no original)

Ainda tecendo considerações etimológicas, Paula (2009), dirigindo sua atenção à língua dinamarquesa, aponta que

o tema do indivíduo, na obra kierkegaardiana, pode ser melhor iluminado através de três termos específicos do idioma dinamarquês: o primeiro deles é *exemplar*, que serve para designar um integrante da espécie humana; o segundo é *individ*, que equivale a pessoa, relacionando-se também ao meio social humano; já o terceiro, *enkelte*, está mais relacionado àquele indivíduo que se assume existencialmente. Em todos esses casos, a individualidade (*individualitet*) mostra-se superior aos indivíduos isolados. O pensamento kierkegaardiano diferencia o indivíduo da mera determinação animal. (PAULA, 2009, p.140. Em itálicos no original).

Perante uma tal determinação de “individualidade” que se encontra numa posição superior diante de outros humanos, pode parecer incorrer em uma contradição que se pretenda circunscrever a noção de Indivíduo. Mas não há escolha tranquila na filosofia do danês. Lembro de que Wittgenstein afirmou certa vez que tinha enorme respeito por aqueles que, não se calando, tentavam dizer o que, para ele, não poderia ser dito por que não haveria condições de dizer (que ele resume na conhecida proposição: "Aquilo que não pode ser dito, deve calar-

se"). Para o filósofo austríaco, quem a isto se dedica é alguém que se atira em um "salto", a fim de expressar um desejo de falar o que estaria para além da linguagem, atirando-se contra as grades de sua jaula. Lançar-se contra estas grades é tentar mostrar um esboço deste *ente Individual* que encontra seu sentido último na sua relação com Deus. Mais uma vez, os passos kierkegaardianos serão o guia.

Primeiramente devemos lembrar que ao humano é dada a condição de ser membro de uma espécie, onde ele poderia muito bem permanecer nesta condição se confundido com a “massa”, o “rebanho” ou a “multidão”. Todavia, ao humano é dada a possibilidade de refazer sua vida e *tornar-se Indivíduo*. Não que escolha existir de agora em diante. Já se encontra na posição prévia de ser-no-mundo (para utilizar uma expressão de Heidegger). Só precisa decidir-se diluir na multidão ou tornar-se singular, existente Individual. Diz nos Kierkegaard:

A multidão se compõe de indivíduos. Deve estar, pois, ao alcance de cada um tornar-se o que é: um indivíduo. Ninguém, ninguém em absoluto está excluído de tornar-se um indivíduo exceto aquele que se exclui de si mesmo, tornando-se multidão.<sup>58</sup>

E se é de decisão, de escolhas que se fala, então é da liberdade que o humano precisa haver-se, pois existir autenticamente implica em pesar sempre as possibilidades e não se deixar levar pela massa, caminho mais fácil para ir levando a vida. Portanto, se a verdade do Indivíduo é uma verdade subjetiva, o caminho para compreendê-la é o da *responsabilidade* devidamente ponderada na interioridade subjetiva, onde vigem a verdade e a não-verdade.

Apesar de ter dito que, para Kierkegaard, a existência é um impossível, lá vem ele nos dizer que ela é, também, possibilidade de escolha. Eis aqui mais um par dialético desprovido de mediações ou resoluções. A intranquilidade, é claro, ainda vigora aqui. Na dúvida, o humano deve lançar-se nos braços de Deus, amparado na incerteza da fé. Assim, as escolhas do Indivíduo (se Indivíduo ele decidir tornar-se) serão permeadas pela angústia, posto que nada muda nas indeterminações da existência. Não é à toa que, segundo Bannour (1974, p.262), “o destino do Indivíduo é ser solitário”. Mas por que deveria ele ser solitário? Kierkegaard o confirma?

A resposta é positiva, pois Kierkegaard, quando se põe a escrever (seja em suas obras assinadas por ele mesmo ou por pseudônimos), ele o faz a todos e a cada um. Ele foi um solitário; o Indivíduo também é: não procura sua justificação com alguém ou com a multidão.

---

<sup>58</sup> *Textos Seleccionados*, p.169.



Sua relação e justificação provêm unicamente de Deus. Se tudo se resume em tornar-se cristão, logo, a escuridão e a penumbra são parte deste mesmo percurso.

Ao escrever sobre o Indivíduo, Kierkegaard arrisca-se. Afinal, como falar *publicamente* desta categoria (posto que não chega a ser um conceito “fechado” e “pronto”) tão existencialmente pertencedora a uma singularidade e intimidade, e ainda querer ser compreendido quando dela fala? A verdade do Indivíduo não pode ser senão uma verdade subjetiva. Como, pois, explicitá-la?

Ao escrever as *Duas Notas sobre o Indivíduo* em seu livro póstumo, *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra como Escritor*, Kierkegaard parece ter ainda diante de seus olhos os efeitos sociais da *Primavera dos Povos* (ocorrida em 1848) e que teve sua versão dinamarquesa. Deve ter sido isso que ele viu pela janela de sua casa: as multidões caminhando e gritando palavras de ordem pelas ruas de Copenhague, em prol de mudanças políticas no país. A meu ver, as notas são duas pequenas peças *poético-incisivas* inspiradas, também, pelo momento histórico danês de então.

Antes de iniciar suas Notas sobre o Indivíduo, e afirmando que “tudo é política”, Kierkegaard tem total consciência do quanto a mobilização das massas, neste plano temporal, mundano e secular, só se justifica na busca de uma vida materialmente melhor. Todavia, Kierkegaard não se ilude: a ação política que não leva em conta a escolha individual, particular de cada indivíduo em sua existência, tendo em vista a eternidade divina, pouco fará em mudar as formas de vida dos humanos. Embora o cristianismo seja uma “religião da prática” (1986b, p.93), o ponto de vista kierkegaardiano afirma que a almejada busca pela igualdade humana, tão procurada pelas lutas políticas, é inútil já que “o religioso representa o verdadeiramente religioso” (1986b, p.94). Por outros termos, a igualdade entre os homens só pode vigorar pela prática do amor ao próximo, posto que todos são criaturas de Deus. O político não conseguiria tal unidade.

Os humanos, segundo Kierkegaard, podem não perceber claramente, mas a sua temporalidade existencial e finita, *almeja a eternidade*. Mas os humanos nada querem saber do que do eterno pode advir. O enraizamento obstinado na dimensão temporal só faz crescer no humano, na forma de uma saudade e de um queixume que o aperreia em seu espírito disperso, a necessidade do eterno. Ele só não o sabe claramente. De certo modo, este raciocínio faz eco à tese platônica da *Reminiscência*.

Na **Primeira** das **Duas Notas**, Kierkegaard não parece fazer críticas que desqualifiquem a atividade política em si mesma, até mesmo reconhecendo sua necessidade nos assuntos terrenos. A ressalva que ele coloca é que não se pode tomar a política que se faz

para o bem-estar geral como modelo para os assuntos ligados ao cristianismo: afinal, um número elevado de partidários de uma causa política, ou a sociedade civil organizada, podem reivindicar e conseguir algo com sua união. Todavia, fazer parte de um “monte de gente batizada” não é a garantia da bemaventurança futura.

Assim, Kierkegaard fica o tempo inteiro contrapondo o Indivíduo que visa atingir “sua meta” sob os auspícios da divindade a aparentado a ela (1986b, p.97), com a “multidão”, cuja a elevada quantidade numérica quer fazer crer poder corresponder à “verdade”, qualquer que seja ela. Em momento algum, Kierkegaard fala de “grupo” ou “comunidade”; fala de “multidão”, o que imediatamente lembra um aglomerado humano maleável e/ou conduzido por quem que seja.

Em Kierkegaard, o refúgio na multidão seria como um retorno ao *paganismo*. Entenda-se este termo colocado pelo filósofo como uma referência à maneira de viver dos antigos helenos nas *pólis*, permeadas pelo ideal democrático, regime ao qual Kierkegaard tinha suas reservas quando se queria tomar seu modelo político para o interior do cristianismo e para os assuntos ligados à divindade: viver democraticamente seria o livre uso da capacidade da razão que se torna inútil e escandalizada diante dos paradoxos da fé. O que importa, para além da temporalidade da multidão, é a eternidade onde o Indivíduo toma sua decisão e salta para atingir sua “meta”.

Kierkegaard escreve claramente: “A multidão é a mentira”. E repete exaustivamente para salientar que nada em seu pensamento filosófico-religioso tem parte com aglomerações de gente, quer estejam elas organizadas ou não. Isso mostra com clareza como Kierkegaard, no fundo, era avesso a movimentos democráticos, simpatizando melhor com a monarquia. Neste ponto, é diferente do existencialismo engajado de Sartre. Kierkegaard prefere apontar suas acusações contra a multidão nervosa que tudo quer ditar. O Indivíduo é, acima de tudo, testemunha da verdade que “fala a cada um em particular, nas ruas e nos caminhos”<sup>59</sup>.

O contraponto Indivíduo/Multidão é contundente. O indivíduo, para Kierkegaard, sempre se relaciona com a verdade. Por tal dedicação já é um *mártir*. Mesmo querendo partilhar com todos a sua relação com a Verdade, a fala do Indivíduo é dirigida a cada um em particular porque a decisão pelo eterno é de foro íntimo. Portanto, o poder secular, no entender de Kierkegaard, que se apóia na sociedade civil e a ela se dedica é perfeitamente justificado. No entanto, este poder da multidão se torna a “mentira” quando se arroga arbitrar em matéria espiritual e religiosa. É bem provável que esta crítica de Kierkegaard tivesse como

---

<sup>59</sup> *Textos Seleccionados*, p.167.

alvo a Igreja Luterana dinamarquesa que tendia a confundir religiosidade com templos lotados, *locus* onde o Estado também exercia seu poder sobre a sociedade, uma vez que a esta Igreja estava submetida ao Estado, e seus pastores, funcionários remunerados pelo governo.

Kierkegaard pergunta: como o Estado poderia se imiscuir nos assuntos do Indivíduo com a verdade divina? Verdade esta em que Deus, o Absolutamente Outro, é a própria mensagem? Daí o filósofo reforçar a ideia do “Deus Pessoal” em consonância com o argumento de quem quiser se tornar o Indivíduo tem de tomar posse de si mesmo; reconhecer-se plenamente como devir e como tarefa inacabada na sua relação com a Verdade. Com certeza, imergir na multidão é bem mais fácil. Todavia, diluir-se deste modo, excluindo-se de si próprio, só faz do humano um número a mais entre as cabeças sem fim deste rebanho.

Na **Segunda Nota**, Kierkegaard é bem mais incisivo em delinear os contornos da categoria do Indivíduo. Ao mesmo tempo ele situa alguns sentidos possíveis dentro de sua obra como escritor eminentemente religioso.

Para Kierkegaard, “a questão do Indivíduo é decisiva entre todas” (1986b, p.105). Kierkegaard afirma que, como escritor, cada obra assinada por um pseudônimo, de um modo ou de outro, apresentou a questão do Indivíduo. Trabalhando na baila de uma dialética sem síntese e sem superação, tornando mais tensa a dinâmica do devir cristão, o Indivíduo é aquele que pode se tornar “único” perante Deus. Estas significações são válidas, pois aquele que se torna o Indivíduo, nada possui de diferente ou especial: simplesmente foi uma questão de decisão em poder e querer ser. Daí certa ambiguidade conceitual: o Indivíduo só pode sê-lo por auxílio da Graça, porque uma tal existência é algo “no mais elevado grau” e que “ultrapassa as forças humanas” (1986b, p.109).

Passando em revista alguns sentidos a mais que o conceito de Indivíduo pode ter, Kierkegaard nos diz, primeiramente, que ele é a “categoria pela qual devem passar, sob o ponto de vista religioso, a época, a história, a humanidade” (1986b, p.109). Este raciocínio de Kierkegaard parece fazer alusão à mistura de filosofia, teologia e política de inspiração hegeliana, posto que um pouco mais à frente indique que esta categoria foi (e é) confrontada com “o Sistema” em todas as obras pseudonímicas. As revoltas populares de 1848 provavelmente foram gestadas bem antes; e como Kierkegaard tinha por hábito conversar com várias pessoas de vários segmentos sociais, é possível que tenha ouvido falar destas ideias revolucionárias e socialistas. Como Kierkegaard poderia concordar com a confluência entre a razão, o divino e a ação política?

Um segundo sentido é que o Indivíduo “é a categoria do espírito, do despertar do espírito, tão oposta quanto possível à política” (1986b, p.111): oposto à “multidão”, o

Indivíduo kierkegaardiano e sua existência é um contínuo sacrifício que o “despertar do espírito” faz surgir: uma nova forma de existir oposta à segurança de estar em um grupo ligado a assuntos temporais somente.

Um terceiro sentido é que o Indivíduo é a “categoria cristã decisiva; e se-lo-á para o futuro do cristianismo” (1986b, p.111). Neste ponto Kierkegaard é enfático: só porque existe um elevado número de pessoas que se dizem cristãos, isso não significa que Deus as tenha abençoado com a Salvação, como se uma multidão pudesse tomar de assalto o cristianismo apenas pela quantidade de seus membros. Este comportamento revoltoso, segundo Kierkegaard, é fruto de uma reflexão desmedida que constrói razões pelas quais se poderiam tomar posse da Salvação. Kierkegaard acentua que o cristianismo verdadeiro é algo que “deve ser objeto de fé numa obediente submissão perante a majestade de Deus” e não algo que só encontraria acolhida se satisfizesse aos desejos e caprichos da “multidão”. A compreensão e a existência no cristianismo são aspectos que só se constroem na relação individual e intransferível diante de Deus.

O quarto sentido elencado por Kierkegaard para a categoria do Indivíduo é de que com ela “a causa do cristianismo” ainda subsiste. Com este argumento o filósofo explica que, sem ela, o cristianismo transformar-se-ia em *panteísmo* que justificaria o dito popular que *a voz do povo é a voz de Deus*. Tal “justificativa” que encontra recepção total na multidão dos cristãos, em Kierkegaard não faz o menor sentido. O Indivíduo não tem sua voz em sintonia com Deus; sua sintonia está na submissão e obediência à vontade divina: ele escolhe resolutamente estar a sós consigo mesmo, mas junto a Deus. Existe uma relação aqui (não de um isomorfismo) totalmente assimétrica e heterogênea, posto que Deus é este Absolutamente Outro em relação a mim mesmo. A categoria do Indivíduo encontra sua força e destinação quando se quer mostrar o que é o autêntico devir cristão dentro da multidão da cristandade.

A filosofia kierkegaardiana do Indivíduo imputa uma escolha em despertar a imobilidade do espírito para a mobilidade do *tornar-se espírito*; isto é, tornar-se cristão que implica em sair do número da multidão para ser apenas *um*: uma exceção à regra massificante e inautêntica. Kierkegaard quer a autenticidade de escolha do humano, o qual, saindo da mera animalidade, “se assume existencialmente”, construindo sua singularidade e individualidade para além dos humanos isolados entre si. Em Kierkegaard, Indivíduo, fé, angústia e decisão andam de braços dados.

Um outro momento em que Kierkegaard descreve o Indivíduo está no livro *Temor e Tremor*, quando reflete sobre a história de Abraão, designando-o como *cavaleiro da fé*. Para tanto, tem por via de argumentação a questão da *ética* e o seu possível ultrapassamento à

esfera do *religioso*, para o qual, diz Kierkegaard, Abraão é o modelo exemplar. Para falar com propriedade, o tema da fé como possibilidade, porém impensável do ponto de vista da mediação ética, é o real meio sobre o qual Kierkegaard expõe seu ponto de vista. Conjuntamente, os temas correlatos à fé como o paradoxo e a paixão, reaparecem aqui como o foi nas *Migalhas Filosóficas*.

Neste livro, quem fala é outro pseudônimo de Kierkegaard: *Johannes de Silentio*. Vejamos como ele fala do Indivíduo-Abraão, este autor que se diz “silencioso”.

Silentio, ao falar da finalidade possível do modo religioso (que se mostraria muito acima da finalidade ética) fá-lo por meio da oposição *Geral X Individual*. Desde já, a fé não é uma atribuição da ética ou proporcionada por esta pois, como afirma Silentio, ela (a ética) reúne todos os humanos sob sua tutela, isto é, ela categoriza a todos sob designações totalizantes e desprovidas de singularidade. Como o termo grego aponta, o *ethos*, isto é, a morada, o refúgio, é sinônimo de segurança como tão bem a sentimos ao chegar em nossas casas, por exemplo. Por outras palavras, a ética é o modo de viver sob a égide do *dever* válido para todos.

Pelo modo como a ética gerencia o modo de ser/viver do humano em seu cotidiano, o *telos* religioso surge como algo, no mínimo, digno de desconfiança. Por quê? Porque o comportamento religioso vai na contramão do que se espera ou é possível prever no comportamento ético. Pergunta-se: qual decisão deve tomar um crente em Deus quando este se encontrar numa situação onde deve matar para não morrer? Diríamos, talvez, que a primeira opção correta é do ponto de vista ético: ele deve matar. Para um crente verdadeiro seria assim? Ele agiria o oposto do que se espera?

Abraão vai exatamente na direção oposta ao, *silenciosamente*, viajar com seu filho a uma montanha a fim de sacrificá-lo porque assim Deus ordenara.

A superficialidade com que tratamos esta história não nos deixa perceber seu aspecto dolorido e angustiante. Os nossos cultos cristãos limitam-se ao elogio de Abraão que sacrificou tudo por amor à Deus e ganhou muito mais em compensação pela sua fé. “Sigamo-lo o exemplo!”, dizem padres e pastores. Como se fosse fácil! Estamos dispostos a sacrificar nossos filhos por amor à fé em Deus?<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Em tempos de *Estatuto da Criança e do Adolescente*, ser religioso *a la Abraão* seria altamente problemático. Sobretudo se alguém fizer a alegação de que Deus mandou matar a própria cria. É óbvio: quem quiser sacrificar seu filho em honra a Deus terá que enfrentar toda uma sociedade pautada em leis morais e jurídicas que tentará impedir (e eventualmente punir) esta ação, considerada uma insanidade. Para além da defesa de *filicídios*, nem defendendo antigos e futuros assassinos de crianças, o que se está colocando aqui é que a fé é incompreensível. A história de Abraão ilustra bem esta incompreensibilidade.

Em Abraão, a fé e o paradoxo vigoram em uma intensidade impensável por nós. O que aqui se apresenta neste momento como digno de ser pensado e possivelmente compreendido é como Silentio *relaciona* Abraão como pertencendo a um modo de ser que é bem diferente do herói trágico conforme vemos nas antigas Tragédias helênicas.

Silentio raciocina que a fé é este paradoxo segundo o qual o Indivíduo está acima do Geral. Antes, encontrava-se submetido ao Geral. Agora, é superior a este. O Indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto (Deus). Esta posição escapa à mediação advinda da ética dos humanos. Nesta absolutidade, o Indivíduo permanece num paradoxo que o pensamento não consegue compreender. E se não há mediação possível, a fé mostra-se superior, ainda que não invalide o aspecto ético do humano.

Para Silentio, apesar de Abraão ser o oposto do herói trágico, porque este depende da ética do coletivo que justifique seus atos, penso que ele estaria ele apenas parcialmente correto em suas palavras. Existiria ou inexistiria uma dimensão trágica em Abraão condizente com o modo de ser trágico do humano?

Torrano (1995), em um ensaio sobre o mito de Dioniso, tenta resumir em que consiste o modo de ser do herói trágico. Diz que o que distingue o herói é que ele não recua ante a própria ruína, como se suas aspirações significassem mais do que sua própria vida. Isso o diferencia radicalmente do comum dos mortais. Este recua ante a morte iminente. O herói não recua mantendo-se fiel à seu modo de ser e cumprir seu destino.

O herói trágico está sempre determinado na sua relação com o deus que determina sua existência como um *daímon* terrível. E é esta mesma a palavra: *relação*. Como Silentio poderia postular algo de ordem diferente a respeito de Abraão? O herói trágico desenhado por Silentio parece eternamente dependente da ética para fazer valer a si mesmo. Será que Antígona, Édipo, Orestes, etc., pensavam somente no dever ético que a situação lhes solicitava? Ou seria um passo a mais que os colocava para fora da ética? Sua desmesura de comportamento, sua *hýbris*? Seria possível dizer que o salto apaixonado da fé não significaria, em última instância, também uma *hýbris*?

Silentio parece desconhecer o humano em seu modo de ser trágico. A dicotomia por ele sustentada toma feições que não a sustentam. Se ninguém consegue compreender Abraão, isso não significa que algo não possa ser pensado, falado, cogitado, nomeado, dialogado. Assim sucedendo, a razão não pode ser jogada de escanteio pela desculpa do “silêncio” que não conseguiria dar conta deste estado de coisas. Talvez por isso o próprio Silentio afirmasse no início de *Temor e Tremor* que ele mesmo não era um filósofo. Silentio diz não compreender o pensamento filosófico moderno e critica a postura, por ele definida

como *estranha*, deste empreendimento que é o exercício da dúvida radical. Ou seja, de que para iniciar o filosofar, seja preciso duvidar de tudo.

Como o Indivíduo, Abraão, ou o humano mesmo poderia alcançar o trágico? É justamente aí que se encontra a tragicidade humana. Como compreender que o Indivíduo seja, ele também, *cavaleiro da fé*?

Um cavaleiro pode estar só ou acompanhado ao defender uma causa que julgue digna de sua armadura. O que este cavaleiro, em particular, defende? A fé. Ela precisa de defesas? Na verdade, não. Sendo uma postura consciente onde nada é certo de antemão, o *prosseguir crendo* é sua marca privilegiada. Precisa, outrossim, de proteção *contra a fé*. Esta quase sempre o coloca em xeque usando contra ele aquilo com que tanto ele se afeiçoa, a saber, as certezas do cotidiano. Este tipo de certezas rodeia-o sempre, deixando a agradável sensação de segurança. O contrário disto é a fé, que nos surpreende. E a surpresa nos faz uma aparição aterradora, posto que, por definição, não se podia prevê-la. Estamos longe de uma vida pautada somente nas construções éticas. Parece com uma existência em contradição. Mais correto é dizer que se trata de uma existência paradoxal. Portanto, apaixonada.

Como filósofo, Kierkegaard possui pretensões uma *visão de totalidade de mundo*<sup>61</sup>. Esta totalidade é a relação com Deus. Seu cristianismo nada tem de pacífico e suave. Não torna o “fardo leve”: pesa-o mais ainda. Este modo de enxergar o mundo é um modo de perceber o humano em sua finitude fundamental.

O danês ainda aperreia: trata-se do Indivíduo viver uma vida que tenha sentido, vê-la em suas nuances existenciais e buscar a verdade subjetiva que valha a pena viver, para que não seja um mero transeunte destinado tão-somente a morrer um dia. A filosofia de Kierkegaard, com esta categoria existencial, aponta para um pensar/viver mais rico, ainda que tenha algo de trágico. Não porque ele o quer, mas porque teimamos em não ver esta dimensão existencial que faria todo o sentido de uma vida inteira. É um devir nada tranquilo se matizado com as consequências compreensivas de si, do mundo e de Deus, advindo deste paradoxo absoluto que a divindade é e temperado pelo sabor agri-doce da fé.

## 1.6 – Kierkegaard e a Psicologia

Quando se quer falar da presença de Kierkegaard nas ciências psicológicas, de cara pode-se dizer que não é em qualquer psicologia que ele se encontra presente.

---

<sup>61</sup> Ele mesmo dá a entender isso quando escreve no *Ponto de Vista* que o Indivíduo é uma concepção de vida e de mundo (KIERKEGAARD, 1986b, p.34).

À Análise do Comportamento advinda de Skinner, provavelmente nada deve importar as palavras do danês: no mínimo (ou no máximo), um escritor muito bom que carrega seus textos de raciocínios e conceitos mentalistas e metafísicos. Para uma ciência do comportamento, nada importa em Kierkegaard.

Na psicanálise, por seu turno, Kierkegaard surge ocasionalmente como “objeto” de interrogações, às vezes clínicas, acerca das relações ambíguas com seu pai e a melancolia que era inerente ao pensador. Exceção feita a Lacan, que dialoga com Kierkegaard nas construções conceituais analíticas e que surgem no Seminário “A Angústia”. Bem entendido, Lacan não veste a cartola kierkegaardiana. O pensador é um ponto de apoio a mais e não é o mais importante, o qual é sempre Freud. Lacan continua Lacan. O que ele faz é pegar Kierkegaard como parceiro, não como influência seu pensamento. Freud, ao que parece, nunca leu Kierkegaard, haja visto que não há nenhuma menção ao pensador em seus escritos (ALMEIDA, 2005). Isto posto, em nenhuma destas ciências psicológicas Kierkegaard fez sua morada.

Na filosofia, sabe-se demais dos lugares criados por Kierkegaard e as inquietações que ele provocou no século XX. Almeida & Valls (2007), logo na primeira página de seu livro introdutório sobre o danês, enumera vários autores que foram atingidos em cheio pela enorme onda da filosofia kierkegaardiana. Contudo, em meio aos renomados mestres filosóficos, não figura nenhum psicólogo ou psicanalista. Ao primeiro olhar, pode-se arriscar a afirmar que Kierkegaard, aparentemente, nada ou quase nada veio dar o ar da graça nas paragens psicológicas. Aparentemente.

As ciências psicológicas em questão onde Kierkegaard encontrou lugares privilegiados são a psicologia existencial (em sua versão européia e norte-americana) e, em menor medida, na psicologia humanista.

Os ecos kierkegaardianos chegaram ao mundo *psi* mediante as releituras de Kierkegaard empreendidas por Heidegger e Sartre, e também aquelas realizadas por psiquiatras fenomenólogos tais como Binswanger, Boss ou Minkowsky (MAY, 1988). Kierkegaard é apenas mencionado de vez em quando, posto que o grande referencial destes eminentes psiquiatras seja a filosofia husserliana e heideggeriana<sup>62</sup>.

Na psicologia norte-americana, Kierkegaard é reiterada vezes estudado em algumas de suas categorias pelo psicólogo Rollo May.

May foi uma figura bem diferenciada na psicologia norte-americana. Geralmente associado à psicologia humanista por sua valorização do humano como totalidade existencial

---

<sup>62</sup> Veja-se a este respeito as elucidativas colocações de caráter epistemológico do prof. Penna (1987).



e responsável por si. Estudou psicanálise através de contatos que teve com Alfred Adler, Karen Horney e Erich Fromm. O pensamento psicanalítico passado por eles, muito o influenciou e as referências de Freud nas obras de May não são poucas, seja para criticá-lo ou elogiá-lo, tomando como uma base para outros desenvolvimentos.

Outro ponto importante para a compreensão da psicologia de May é a influência que teve da filosofia em geral e em particular do existencialismo europeu mediante as aulas que teve com o teólogo existencialista Paul Tillich. Este contato com o existencialismo lhe forneceu um modo diferente de perceber o humano: uma visão ao mesmo tempo otimista e trágica da existência, o que, em certo sentido, marca uma diferença em relação a outros psicólogos humanistas norte-americanos. May não poderia ser considerado psicanalista nem existencialista em sentido pleno. O que ele realiza são releituras dos psicólogos e psiquiatras fenomenólogos europeus e dos filósofos existenciais deste continente. Tais interpretações constituirão aquilo que ele chamará de *psicologia existencial*. (MAY, 1988; 1980)

Quando May esboça o início histórico da psicologia existencial, a primeira referência dele é a *angústia*. Fala dela não só como problema conceitual, mas como vivência mesma: foi acometido por tuberculose aos 30 anos de idade numa época em que ainda não existiam os medicamentos e tratamentos de hoje. Ficar internado por 1 ano e meio em um hospital na iminência de morrer (pode-se imaginar seus sentimentos de pavor ao ver outros pacientes que certamente e com alguma frequência, morriam ao seu lado), o deixou sensível a essa disposição fundamental que é a angústia. Foi assim permeado por este sentimento que, ali mesmo no hospital, ele leu *O problema da angústia* de Freud e, sobretudo, *O conceito de angústia* de Kierkegaard (MAY, 1980).

O impacto destas obras foi forte. De Freud reteve o entendimento do mecanismo mental da angústia em um nível mais “técnico” (MAY, 1980). De Kierkegaard (sem dúvida a leitura mais marcante), reteve o significado, o sentido existencial e ontológico da angústia. May chega a dizer que o estudo kierkegaardiano acerca da angústia “assegura-lhe um lugar de destaque entre os gênios da psicologia do nosso tempo” (MAY, 1988, p.72) e que, ao lado de Nietzsche, tinha menos intenção de fazer uma filosofia de cátedra, nem mesmo uma psicologia propriamente dita, do que “apenas compreender, descerrar as cortinas dos mistérios da existência humana” (MAY, 1988, p.74).

Por sua formação acadêmica um tanto diferenciada (tendo em vista um período de sua vida em que ele passou na Europa) de outros psicólogos humanistas, May não despreza os achados da clínica freudiana, empreendendo releituras da psicanálise e, por vezes, criticando a psicologia norte-americana por não reconhecer o devido valor de Freud. O que se vê é que

May agrega a tradição filosófica existencial (a filosofia de Kierkegaard aí incluída) e a tradição psicanalítica, reconhecendo o arcabouço conceitual desta última como necessária para uma psicologia existencial.

Assim, May apresenta certa familiaridade com o pensamento de Kierkegaard; com a fenomenologia de Husserl e as filosofias de Heidegger, Sartre e Nietzsche. Estas fundamentações filosóficas de suma importância, a meu ver, o diferenciam de outros psicólogos humanistas de seu país. Em relação ao pensador danês e os filósofos da existência em geral, afirmou que eles

chamavam atenção para uma realidade *englobando tanto subjetividade quanto a objetividade*. Eles sustentavam que não devemos estudar somente a experiência propriamente dita de uma pessoa, mas sim essa pessoa a quem a experiência acontece, a pessoa que vivencia a experiência. (MAY, 1988, p.56. Os itálicos são de May)

Vê-se em May uma forte fundamentação epistemológica naquelas psicologias e filosofias advindas da Europa. Fundamentação esta que o leva a interpretar os diversos autores daqueles enfoques na constituição de sua psicologia existencial com características tipicamente estadunidenses. A influência do pensamento kierkegaardiano (ainda que May não seja tão fiel no modo como interpreta a filosofia do danês) foi crucial na sua mudança de perspectiva tanto pessoal, quanto na compreensão de um modo diferente de fazer psicologia.

Por seu turno, a psicologia humanista dos EUA não se deixou influenciar tanto pelas proposições de Kierkegaard. Ele ficou mais na condição de um ocasional inspirador (como se verá mais à frente no caso específico de Rogers). Em que sentido?

A figura de Hegel foi um fantasma que rondou o tempo inteiro o obra de Kierkegaard. Simplesmente o pensador danês não podia aceitar a redução do humano a esferas conceituais no devir do Espírito. Onde fica o sentido da existência concreta do humano?

Com o século XX, advieram as duas Guerras Mundiais, o avanço da técnica científica que (re) constrói o modo de existência do humano (já denunciado por Heidegger), outros tantos genocídios e a auto-elevação do humano à condição de quase-deus. A carência ontológica que já lhe concerne, fixou mais ainda sua morada e que continua de pé até nossos dias; o sentido da existência ficou esvaziado de outros rumos. Kierkegaard é aquele que puxa-nos de volta aquém de Hegel: no existir não há totalizações nem fechamentos.

Em Kierkegaard vemos a valorização do Indivíduo na sua singularidade subjetiva inalienável, em que pese na constituição desta subjetividade ter de encarar o absurdo que é

existir neste mundo. Principalmente se este existir constitui-se de finitude, angústia, liberdade, escolha, desespero e a oscilação entre as existências (in)autêntica. O Indivíduo não é conceito, mas contingência lançada-no-mundo. É deste caráter contingencial que parte a filosofia de Kierkegaard (desde que não se esqueça o Absolutamente Outro como par complementar e fonte de todo sentido), bem como as psicologias que o tomam como ponto de apoio para a compreensão o humano.

Kierkegaard nos dá, pelo menos, uma certeza: a existência é um impossível de ser explicitado. Recusa-nos um saber que poderia significar um fechamento dogmático, cheirando a um hegelianismo que ele não suportava.

A psicologia humanista tinha uma postura semelhante à psicanálise e ao behaviorismo. Mas que fique claro: este humanismo em psicologia onde Kierkegaard aparece (e ainda assim não é com tanta frequência), e além do já mencionado Rollo May, é na psicologia centrada na pessoa de Carl Rogers.

Na psicologia humanista o eco kierkegaardiano é pálido. No Brasil (embora não haja espaço neste estudo para desenvolver este assunto), as junções (muitas vezes de *aplicação* e não de *implicação*) entre a filosofia existencial, o método fenomenológico husserliano, e a psicologia humanista dos EUA, promoveu (e promove) releituras que são prenhes de desdobramentos férteis no que concerne à prática, ainda que epistemologicamente questionáveis. De todo modo, Kierkegaard tem sua parcela de vida, como se verá, em algumas proposições de Rogers na ACP. E aqui é salutar que se lembre que aqui se estará falando de *implicações*. Kierkegaard ainda é o grande instigador de vários tipos de leitura que ora podem distorcê-lo, ora podem vê-lo em alguns aspectos deixando outros de lado, tal como na fábula dos cegos e do elefante.

A título de exemplo, e no que importa a este estudo, vale a pena atentar o que Almeida (2005) aponta a respeito das trocas filosóficas no universo psicanalítico.

Discorrendo ele sobre o pensamento de Kierkegaard e sua relação com a psicanálise (ALMEIDA, 2005, p.230). O autor diz que Freud certamente não leu Kierkegaard. Afirmar também que é uma “tarefa inútil” saber se (e o quanto) um pensador leu outro. Importa mais “tirar proveito das intuições de ambos, uma vez que elas se iluminam e se enriquecem mutuamente”. De certo modo, foi o que fez Rollo May. É o que se fará mais à frente em relação à Rogers.

## CAPÍTULO – 2

### ROGERS: PSICOLOGIA DA PESSOA

Após a explanação geral da filosofia kierkegaardiana e de como o pensador danês compreende o *Indivíduo*, é necessário estabelecer um esboço geral de Carl R. Rogers e sua psicologia da *Pessoa*.

Neste segundo momento, mais do que uma exposição exaustiva sobre todas as características da psicologia centrada na pessoa (já existem teses, artigos e livros em demasia a este respeito), serão levadas em conta somente o que importar para a devida conceituação da categoria de Pessoa.

Somente depois deste percurso, poder-se-á realizar uma interpretação da assertiva de que Rogers possui uma dívida para com o pensamento de Kierkegaard. Até onde isso é verdade? A resposta a esta questão ficará para adiante.

Urge primeiramente situar o espaço onde se gestou a psicologia rogeriana, a ACP, traçando-a em relação ao percurso histórico e temático da *Psicologia Humanista* norte-americana. A seguir, tendo como intenção explanar os contornos necessários de como Rogers entende o conceito de Pessoa, serão mostrados o conceito de Tendência à Realização e as diferenças entre os conceitos de “Si-Mesmo” e “Organismo”.

#### 2.1 – Caracterizações gerais da Psicologia Humanista<sup>1</sup>

A psicologia humanista fez seu aparecimento nos EUA nos fins dos anos 50 e início dos anos 60 com as primeiras publicações de Abraham Maslow sobre a motivação da personalidade e o conceito de Auto-Realização. Esta psicologia foi se desenvolvendo, não apenas pela continuidade das pesquisas de Maslow, mas com a adesão de outros nomes

---

<sup>1</sup> A denominação deste sistema psicológico de “humanista” advém da ideia do Humanismo Renascentista. É sempre bom lembrar que este movimento literário e filosófico surgido na Itália no século XIV, foi o responsável pelo retorno do interesse pela antiga cultura greco-romana a fim de tomá-las como modelos artísticos, além de tentar se apropriar dos valores humanos que estes modelos transmitiriam. Assim, não é à toa que este renascimento cultural também se caracterizou como “antropocêntrica”: o humano é uma totalidade de corpo e de alma, detentor de uma história que o define e, ao mesmo tempo, alguém que faz parte da natureza, isto é, um ente natural (NOGARE, 1985; ABBAGNANO, 2000). Por esta herança cultural que coloca o humano no centro de suas preocupações, da sua compreensão mesma; entendendo-o como um ser autônomo e, portanto, responsável por sua própria existência, é justo que a psicologia humanista tenha se colocado tal nome.

(entre eles, Carl Rogers, Rollo May, Gordon Allport) cujos trabalhos, apesar de comportarem algumas diferenças, se alinhavam em diversas premissas semelhantes.

Uma das principais razões para seu surgimento era fazer um contraponto com a psicanálise e o behaviorismo, ambas vistas, naquele momento, como psicologias reducionistas acerca do humano.

De acordo com Schultz e Schultz (2005), a psicologia humanista

ênfatizava o poder do homem, bem como suas aspirações positivas, a experiência consciente, o livre-arbítrio (não o determinismo), a plena utilização do potencial humano e a crença na integridade da natureza humana. (SCHULTZ & SCHULTZ, 2005, p.408)

Não foi à toa que, posteriormente, tenha denominado a si mesma como “Terceira Força” em psicologia.

Esta psicologia, possuindo tais premissas fundamentais, além de uma extrema valorização do humano visto como uma unidade, via-o como possuidor de um *potencial*, de uma *força* que lhe é inerente e propiciadora de crescimento biopsíquico. Esta força foi chamada de *tendência à auto-realização*. Assim, na visão da psicologia humanista, o humano é detentor de um poder de mudança interna e capaz de expressão dos sentimentos e autenticidade. Um potencial que sempre quer se atualizar cada vez mais enquanto houver vida e projeto para a própria existência. Enfim, esta psicologia considera que tais dimensões foram desprezadas pela psicanálise e pelo behaviorismo, apresentando, em contraposição, um conceito de humano o mais *positivo* possível.

Em linhas bastante gerais, é este o significado mais comum dado à psicologia humanista que figura nos vários manuais introdutórios de psicologia. Mas ela é só isso? O humanismo em psicologia possui uma história que lhe diz respeito e nem sempre lembrada.

De acordo com Campos (2006), a psicologia humanista possuía uma forte característica política e social que estava em consonância com o momento histórico em que surgiu: os *anos 60*.

A década de 60 (até meados da década de 70) foi altamente turbulenta, pois os jovens eram marcadamente rebeldes e promoviam revoltas contra toda a estrutura social que então vigorava<sup>2</sup>. Estes atos surgiram em várias partes do mundo, tendo como mote principal serem contra a *desumanização* do humano em geral. No entender dos ativistas, nada estava bom, desde a política até o menor dos costumes (incluindo aí os costumes sexuais). Tudo

---

<sup>2</sup> O maior exemplo foram os movimentos estudantis ocorridos em várias partes do mundo, mas, sobretudo, nas ruas de Paris em maio de 1968.

precisaria ser reinventado. Tinha-se o sonho de que o mundo poderia mudar para melhor pela via da união e da luta política. (CAMPOS, 2006)

Em busca de outro tipo de mentalidade (entenda-se: outro tipo de consciência), estimulou-se o uso de drogas alucinógenas (como o LSD) e os ídolos do rock (como os *Beatles*, os *Rolling Stones*, *The Doors*, mas também Bob Dylan, Jimi Hendrix e Janis Joplin poderiam ser incluídos neste rol) foram elevados à condição de exemplos de conduta pessoal. O lema *sexo, drogas e rock'n'roll* fazia todo o sentido. (CAMPOS, 2006)

Dentro de uma perspectiva política, os jovens admiravam líderes como Mao Tsé-Tung (e sua Revolução Cultural Chinesa), Ernesto “Che” Guevara e Fidel Castro (com a Revolução Cubana) pelo empenho que eles dedicavam a um modo de construção social bem diferente ao status de vida apregoado pelo capitalismo. Isso sem falar da repercussão da Primavera de Praga em 1968 (que defendia um socialismo com uma face mais humanizada) e as consequências da longa Guerra do Vietnã.

Nos EUA, pessoas como Martin Luther King (pastor protestante que se tornou líder do ativismo político pelos direitos civis dos negros nos EUA), Malcolm X (de orientação islâmica e também defensor dos direitos dos negros) e a atividade político-partidária dos *Panteras Negras* também eram alvos de elogios e veneração da juventude daquela década.

De um ponto de vista filosófico, o pensamento de Herbert Marcuse, com sua crítica da sociedade capitalista e do homem unidimensional, e a Escola de Frankfurt, eram os referenciais constituidores dos protestos contra a toda a estrutura social vigente. Pensava-se o seguinte: para que fosse promovida uma mudança externa (social), primeiro deveria advir uma mudança interna (psicológica). Todavia, logo perceberam que essa mudança de “atitudes mentais” como algo prévio a uma revolução social nestes moldes era algo grande demais. Assim, os revoltosos dos anos 60 reduziram seu raio de ação tão-somente ao âmbito do psíquico a fim promover as mudanças que almejavam. Todo este contexto estava na base das ideias *humanistas*. (CAMPOS, 2006)

Para Campos (2006), todo este clima sócio-cultural dos anos 60 foi o principal suporte epistemológico que preparou o terreno para a emergência da psicologia humanista. Escreve que

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

Outros fatores culturais que influenciaram o surgimento desta psicologia foi o chamado *Movimento do Potencial Humano*. Este Movimento, que objetivava a melhoria das condições psicológicas do humano, tinha em suas bases o misticismo oriental, as atividades grupais do Instituto Esalen na Califórnia e as experiências do psicólogo e professor universitário (depois expulso dos meios acadêmicos), Timothy Leary, com drogas alucinógenas para ampliar a consciência.

Enfim, a psicologia humanista nada mais foi do que uma das respostas aos apelos daqueles anos turbulentos. Ela tinha como fios condutores básicos uma crítica ao modelo científico os quais vigoravam até então em psicologia (de inspiração positivista e tendo as ciências naturais como modelos de como se fazer ciência) e uma perspectiva acerca do humano como livre e responsável.

Campos (2006) assinala que o humano desta nova psicologia deveria ser visto “como um ser essencialmente livre e intencional, devendo ser entendido primordialmente pela sua dimensão consciente e, sobretudo, pela vivência de suas experiências presentes” (CAMPOS, 2006, p.252).

Sobre as propostas teóricas da psicologia humanista, também nos fala o autor que ela tinha

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

Ao enfatizarem uma visão positiva do humano, valorizando suas potencialidades de crescimento e auto-realização, a saúde, o bem-estar (e não as psicopatologias), indo contra os enfoques psicanalíticos e behavioristas, tentando dar vazão aos processos criativos no desenvolvimento do humano, descrevendo ao máximo o significado da existência, a psicologia humanista encontrou seu pleno florescimento nos anos 70 e parte dos anos 80, quando então começa a entrar em declínio.

Apesar de os psicólogos desta abordagem terem preconizado uma espécie de “revolução” dentro do mundo da psicologia norte-americana, tal não aconteceu. A ciência psicológica dos EUA não se viu afetada ou transformada nas suas bases pelos questionamentos e apelos da psicologia humanista. Efetivamente ela nunca se constituiu como uma escola de pensamento coesa, reunindo sob suas premissas diversos psicólogos

com objetivos diferenciados, ainda que compartilhassem os pontos de vista básicos. (SCHULTZ & SCHULTZ, 2005)

Schultz & Schultz (2005) apontam outros dois fatores para o declínio da psicologia humanista nos EUA. O primeiro era que a maioria dos psicólogos humanistas atuava fora dos muros universitários, dentro de suas clínicas particulares. Isso fez com o volume de pesquisa fosse insuficiente para fazer valer suas conclusões dentro dos meios acadêmicos. O segundo fator foi que as críticas dos humanistas à psicanálise e ao behaviorismo chegaram tarde, posto que estas escolas então passavam por suas próprias crises internas. Isso sem mencionar que, de certo modo, elas já vinham sofrendo remodelamentos próprios sem que isso tivesse sido gerado por força das críticas dos psicólogos humanistas.

Em conjunto com o exposto por Schultz & Schultz (2005), deve-se mencionar também que nem todos os psicólogos humanistas tinham simpatia em promover pesquisas, posto que criticavam o modelo de ciência que vigorava na psicologia nos EUA: um modelo naturalista de se fazer ciência que não se alinhava com o modo como eles viam o humano<sup>3</sup>.

Outro aspecto, em contraposição ao que Schultz & Schultz (2005) mencionaram acerca de supostas divisões internas na psicanálise e no behaviorismo nos EUA que as teriam enfraquecido, deve-se dizer que, estas duas escolas, ao que parece, ainda se sustentam com bastante vigor naquele país. Assim, nem conflitos internos nem a crítica da psicologia da psicologia humanista foram suficientes para abalá-las.

Recentemente (de 2000 para cá), uma nova psicologia surgiu em substituição (ou como parte) à psicologia humanista, tendo com ela vários pontos em comum. É a chamada *Psicologia Positiva*, criada por Martin Seligman.

De acordo com Hernandez (2003), esta psicologia

foi descrita como o estudo de forças humanas e funcionamento ótimo e um de seus alvos chave é promover a pesquisa sobre os traços e as disposições pessoais positivas que são vistas como contribuindo para o bem estar subjetivo e a saúde psicológica. (HERNANDEZ, 2003, p.25)

Embora seja possível realizar aproximações entre a psicologia positiva e a psicologia humanista, o principal ponto que as diferencia (segundo psicólogos desta nova abordagem) é que as pesquisas empreendidas pelos humanistas careciam de sistematicidade gerando, portanto, dados inconsistentes. Deste modo, sem uma base empírica para suas

---

<sup>3</sup> Exceção feita a Rogers que tanto se utilizava de pesquisas empíricas (muitas vezes usando de recursos estatísticos), como criou outros instrumentos de investigação do processo psicoterapêutico.



proposições, foi só uma questão de tempo para que a psicologia humanista perdesse sua força. Ou seja, a psicologia positiva usa abundantemente do modelo de ciência tão criticado pelos psicólogos humanistas.

Embora a psicologia positiva e a psicologia humanista possuam um discurso semelhante por possuírem uma visão otimista do humano, visando à promoção do bem-estar deste, psicólogos humanistas norte-americanos ainda em atividade afirmam que as teses de Seligman já se encontravam nas teorias de Maslow e de Rogers. Seligman estaria simplesmente ignorando tudo o que foi dito e feito desde os anos 60.

Do exposto, a grande crítica dos psicólogos positivos à psicologia humanista se refere ao fato de que ela não foi, em suas pesquisas, empírica e científica o suficiente para se consolidar como uma modalidade de ciência psicológica. Todavia, não é intenção deste estudo apontar as discrepâncias e os pontos comuns entre estas psicologias.

Este contexto histórico e epistemológico chega a colocar todos os sentidos da psicologia humanista? Uma aproximação àquilo que Rogers pensava e que embasava a sua atuação e pesquisa (além da influência histórica norte-americana) pode ser visto através da ideias de AmatuZZi (2008).

De pronto, este psicólogo nos diz que a compreensão do humano como modo de ser linguagem, que é seu maior diferencial, é o que “mais caracteriza a contribuição do humanismo para a psicologia” (AMATUZZI, 2008, p.10). Saber do humano como linguagem é levar em consideração as *questões de sentido* que o envolvem com vistas a compreendê-lo<sup>4</sup>.

Para além de outros modos científicos de explicação do comportamento humano, tais enfoques se mostram incompletos, uma vez que não colocam as questões que interpelam o humano: que sentido tem este existir? Dentro deste macrocosmo social onde estou e me insiro sempre, a minha vida é só minha mesmo ou me encontro alienado de mim? (AMATUZZI, 2008)

Numa primeira aproximação para clarear os sentidos do humanismo, AmatuZZi nos diz que o humanismo é a tentativa sempre retomada de *decifração do sentido existencial humano*. Para além da condição animal, o humano prossegue *significando sua vida* e perguntando sobre si mesmo, sempre no feitio de um *sentido-que-faça-sentido*. Esta busca o aperreia mais que tudo. Vale dizer, o humano é linguagem em trânsito, assumindo seu devir existencial mais próprio, não se vendo como um mero objeto simplesmente jogado entre outros no mundo. Quando o humano se assume desta maneira (como decifração de si que se

---

<sup>4</sup> Para AmatuZZi (2008) seria mais coerente falar de um “humanismo em psicologia” do que de uma psicologia humanista.

atualiza), ele surge realmente como um humano. Para AmatuZZi (2008), este parece-lhe o principal significado do humanismo.

Ainda segundo este autor, outros significados do termo “humanismo” podem ser ainda elencados e que podem ser relacionados com a psicologia.

O humanismo pode remontar ao já mencionado contexto histórico da Renascença, quando houve uma retomada de valores greco-romanos mais ligados à humanidade vivida em oposição à fé religiosa medieval, as quais só considerava as coisas divinas como realmente dignas de importância. Tal postura renascentista justifica e nos lembra que este período foi chamado de antropocêntrico.

AmatuZZi (2008), lembrando Erich Fromm, ressalta que por humanismo pode-se ainda entender a afirmação ética da vida, da existência e da responsabilidade por si mesmo. Não chega a formar uma teoria estruturada do humano, mas é um conjunto de atitudes, valores, e compromissos para com ele.

Outro sentido de humanismo lembrado por AmatuZZi (2008) é aquele do qual foi já foi falado mais acima e que se refere especificamente à psicologia humanista engendrada nos EUA nos anos 60.

De sua parte, AmatuZZi (2008) considera estes significados de humanismo como relevantes, mas não dizem tudo que ele julga importante quando o que toca realmente é sua importância para a psicologia.

Uma psicologia com características humanistas tem de atentar necessariamente para a finalidade da existência, isto é, seu devir e sentido efetuados na escolha pessoal; uma atenção à saúde psicológica e não somente aos aspectos “desviantes” ou “patológicos” do existir. Segundo AmatuZZi (2008), esta é a contribuição de Abraham Maslow para um humanismo em psicologia.

O aspecto *relacional* do humano é outro fator de compreensão do humanismo em psicologia desde a descoberta da *consciência intencional* por Franz Brentano e desenvolvido pela fenomenologia husserliana. O par correlacional sujeito-objeto redefinido por Husserl chama atenção para o caráter peculiar desta relação como portadora de um sentido a se efetuar. A partir da intencionalidade da consciência, emergem as questões de sentido, que é de interesse ímpar para qualquer psicologia de base humanista. No entender de AmatuZZi (2008), a postura mais adequada para a compreensão do humano deve ser perpassada pela *atitude fenomenológica*.

Diante de todos estes sentidos, posturas e princípios que o termo sugere, AmatuZZi (2008) afirma ser o humanismo em psicologia a “presença de uma saudade”

(AMATUZZI, 2008, p.20). A saudade de um sentido que daria ao humano a chave para a compreensão de si mesmo e de sua tarefa (se é que existe) neste mundo tão sofrido e de poucos e efêmeros prazeres. O humano pressente a falta. Fazer psicologia inspirada num humanismo é tentar dar conta desta saudade da melhor maneira possível e que vezemquando aperreia.

Em linhas bastante gerais, o humanismo assim caracterizado (principalmente aquele dos anos 60 com forte tônica contestadora em relação à psicanálise e ao behaviorismo), teve forte influência sobre o pensamento de Rogers no que toca a sua interpretação e compreensão do humano.

Apesar de que a construção da psicologia rogeriana não se fez somente fazendo coro com outros psicólogos como Maslow e May, existem, contudo, semelhanças, sobretudo no que concerne à crença no humano como devir, amparado, conforme visto mais atrás, por aquela “tendência natural” que o faz desenvolver-se.

É preciso ter claro que o percurso intelectual (e mesmo existencial) de Rogers foi anterior e posterior à turbulência dos anos 60. Imerso numa visão positiva e otimista do humano, Rogers continuou construindo sua teoria das relações humanas, sua teoria psicoterápica e, ao mesmo tempo, definia sua “antropologia” a partir do conceito de *Tendência à Realização*.

## 2.2 – Tendência à Realização<sup>5</sup>

Castelo Branco (2008), ao tratar da problemática do organismo na ACP, detém-se um pouco naquilo que Rogers chamou de *Tendência à Realização*. Afirmo Castelo Branco (2008) que Rogers colocou a Tendência à Realização na posição de pilar central da ACP. A confiança nesta hipótese central era tanta que

seus estudos e os de seus colaboradores passaram a enfocar quais atitudes psicoterapêuticas poderiam promover o aceso do cliente a seus recursos e a modificação do seu autoconceito, com o intuito de desenvolver suas potencialidades e de se atualizar em direção às suas experiências orgânicas mais autênticas [...]. (CASTELO BRANCO, 2008, p.67)

Mas como foi construído este conceito tão importante da psicologia rogeriana da pessoa?

Segundo Freire (s/d), foi a pesquisa empírica do processo terapêutico empreendido por Rogers desde os anos 40 que o fez postular a existência de “forças construtivas” que não eram levadas em conta pela psiquiatria e pela psicanálise do seu tempo. Rogers percebeu que numa atmosfera propícia de aceitação, liberdade, desprovida de críticas ou mesmo de aprovações, o cliente seria capaz de reordenar suas atitudes e comportamentos numa direção de maior maturidade. Atentou também para o papel do terapeuta como fundamental para que tal processo pudesse ser desencadeado a contento, assumindo-se como uma espécie de “catalizador” e transmitindo ao cliente sua profunda compreensão do percurso existencial deste (FREIRE, s/d). Seguindo o raciocínio de Rogers,

---

<sup>5</sup> É comum encontrarmos nas traduções brasileiras dos textos de Rogers e nos textos de comentadores da ACP o termo “Tendência Atualizante”. A escolha aqui por “Tendência à Realização” merece um esclarecimento. Numa troca de e-mails com Paulo Coelho Castelo Branco, psicólogo estudioso da ACP, sobre a melhor tradução para a língua portuguesa do termo inglês “*actualization tendency*”, ele me reportou que tanto Rogers como Maslow e May usavam termos semelhantes a este e que o conceito de “auto-realização” foi pensado pela primeira vez por C.G. Jung no livro “O Eu e o Inconsciente”, significando um modo de realização de si mesmo. Todavia, esta palavra foi traduzida por **Individuação** dentro da psicologia junguiana. E realmente esta tese se justifica. Segundo Whitmont (s/d, p.45) “[...] o potencial não realizado de um indivíduo, suas necessidades de crescimento não desenvolvidas, podem tornar-se seu destino. Aparentemente, a vida exige não apenas a adaptação à realidade exterior, mas igualmente a adaptação à realidade interior, para aquilo que o indivíduo está ‘destinado a ser’ [...]”. Parece existir no indivíduo um impulso irresistível para adaptar-se àquilo que ele está destinado a ser – a sua vida interior – que pode ter muito pouco ou nada a ver com suas ideias e propósitos conscientes. Jung chamou a isso de anseio de individuação”. Assim, o processo de individuação aponta para uma trajetória não concluída. A procura do “Eu”, na psicologia junguiana, não vislumbra um término. É um “tornar-se”; um processo sempre a caminho enquanto o humano viver. Castelo Branco também diz que Kurt Goldstein, Erich Fromm, Karen Horney e Otto Rank foram influenciados por este conceito e utilizando-o amplamente em suas obras. Como estes psicólogos migraram para os EUA nos tempos da perseguição nazista, suas ideias encontraram solo fértil entre os psicólogos humanistas (sobretudo a psicologia orgânica de Goldstein), os quais deram impulso a toda uma geração de “psicologias da realização”. No caso específico de Rogers, a noção de “*actualization tendency*” pode ser traduzida, sem problemas, por **Tendência à Realização** e que seria tão-somente uma tendência presente em todo organismo para auto-realizar todas as suas potencialidades de crescimento.

o cliente só poderia obter esta capacidade de reorientação pessoal, sem ser determinado por fatores externos à sua experiência se ele (o cliente) já tivesse em si mesmo uma capacidade de reorganização e integração pessoais.

Do exposto, Rogers afirma que

Esta noção corresponde à seguinte proposição: todo organismo é movido por uma tendência inerente para desenvolver todas as suas potencialidades e para desenvolvê-las de maneira a favorecer sua conservação e enriquecimento. (ROGERS & KINGET, 1977, p.159)

Noutro momento de sua obra afirma que

Os indivíduos possuem dentro de si vastos recursos para autocompreensão e para a modificação de seus autoconceitos, de suas atitudes e de seu comportamento autônomo. (ROGERS, 1983, p.38)

E mais a frente

Há também nos seres humanos uma tendência natural a um desenvolvimento mais completo e mais complexo. A expressão mais usada para designar esse processo é ‘tendência realizadora’, presente em todos os organismos vivos. (ROGERS, 1983, p.40)

Ainda segundo Freire (s/d), a Tendência à Realização é, simultaneamente, individual (está presente em cada humano) e universal (está presente nos organismos vivos); é ubíqua (encontra-se em todos os modos de funcionamento do humano) e constante (opera em qualquer circunstância, seja ela favorável ao humano ou não). Ela também se caracteriza como tendo uma direção construtiva, promovendo a autonomia, a atualização do “Eu”, além de comportar um caráter construtivo socialmente (natureza pró-social do humano).

Rogers, sempre que podia, reafirmava sua confiança na Tendência à Realização como uma “tendência à consecução, à realização, e não apenas à manutenção, como também ao desenvolvimento do organismo” (ROGERS, 1986, p.230). Esta definição para a Tendência à Realização figura em um capítulo do livro, *Sobre o Poder Pessoal*, e chama-se “Uma base política: a tendência à realização”. Isso denota o quão Rogers reforça a ideia de que “a espécie humana é composta de organismos basicamente dignos de confiança, de pessoas dignas de confiança” (ROGERS, 1986, p.236), posto que estes humanos são geridos pela Tendência à Realização.

Assim caracterizada a Tendência à Realização, Rogers sustenta que ela sempre procura a autonomia frente à ação de “forças externas” que poderiam impor ao humano um comportamento heteronômico.

Em um contexto epistemológico, a Tendência à Realização é, primeiramente, um conceito devedor do final da década de 50 e da década de 60 com o surgimento e desenvolvimento da psicologia humanista nos EUA. Tal conceituação alinha-se perfeitamente com as teses de Goldstein, Maslow, Angyal, que forneceram as bases para este tipo de entendimento a respeito do humano, conforme visto no tópico anterior deste estudo. Rogers não foi o primeiro a postular uma “essência” realizadora no humano.

Em segundo lugar, e decorrente desta situação específica da psicologia humanista, a compreensão rogeriana da Tendência à Realização a colocará como responsável pela “ordem ontogenética” (o desenvolvimento do humano em si mesmo) e pela “ordem filogenética” (o desenvolvimento da espécie humana). (ROGERS & KINGET, 1977, p. 42)

Castelo Branco (2008) aponta (como o faz o próprio Rogers em alguns momentos de sua obra) que uma das características epistemológicas que influenciaram o pensamento de Rogers antes dele se tornar psicólogo foi o interesse precoce pela *agricultura* quando viveu sua infância e adolescência numa fazenda junto à família. É justo que, mais tarde, sua primeira experiência acadêmica fosse com a *agronomia*.

Isso pode parecer sem importância, mas esta herança biologicista não o abandonará, posto que num rápido exame, o conceito de Tendência à Realização é diretamente tributário de uma visão biológica do humano<sup>6</sup>. Isso sem falar na já mencionada noção de “auto-realização” de Kurt Goldstein que exerceu forte peso na psicologia humanista.

Por tal “centralidade”, Leitão (1985) afirma categoricamente que a psicologia centrada na pessoa, ao privilegiar o desenvolvimento da personalidade individual, não leva em conta a dimensão histórica contingente do humano. Dimensão esta que certamente tem sua parcela de contribuição significativa na constituição da historicidade humana. A ACP parece, enfim, não se dar conta de que o humano não é tão “natural” assim, como sustenta o discurso rogeriano.

Por este interesse no humano “individual” que “tende à realização”, o papel do “outro” encontra-se minimizado, haja vista que posso advogar em causa própria e me defender do “outro” se perceber suas (inevitáveis) ingerências sobre mim. Posso taxá-lo como uma “força externa” contra a qual devo me precaver sob pena de não agir em acordo

---

<sup>6</sup> Leitão (1986) também critica fortemente esta “imagem hortícola” do humano expressada por Rogers.

com os caminhos ditados pela minha Tendência à Realização. Rogers (e isso chega a impressionar!) esquece que a constituição da subjetividade passa pelas interrelações com o mundo: este “outro” em amplo sentido e do qual nunca estamos apartados. Ou seja, o “Eu” é uma construção também de ordem social quando o humano confronta-se constantemente com o “não-Eu”. Centrado na dinâmica interna da Tendência à Realização, o humano na ACP beira e pode fatalmente cair no abismo do individualismo.

Um exemplo deste raciocínio pode ser encontrado no artigo de Vieira e Freire (2006), em que confrontam a questão da alteridade na ACP a partir do ponto de vista de Emanuel Levinas, fazendo uma leitura da Tendência à Realização, convertendo-a em um tipo de “conceito hermenêutico” para compreender o humano em termos de “insaciabilidade”, isto é, um ser que buscaria “uma constante renovação de padrões” em interação com os outros humanos. Tal dinâmica encontro/confronto tenderia a “descentrar” este humano “centrado”.

Esta me parece uma interpretação bastante produtiva se a confrontarmos com uma determinada fase experiencial do pensamento de Rogers (BELÉM, 1996), o qual possui contornos existenciais bem mais fortes e onde a qualidade da relação terapêutica e o encontro existencial em psicoterapia são os fatores mais importantes para a mudança pessoal. Todavia, apesar da interpretação dada por Vieira e Freire (2006) poder abrir caminhos interessantes tanto do ponto de vista epistemológico como do processo psicoterápico, é necessário notar que este não é o cerne do ponto de vista rogeriano. Rogers parece não perceber que a Tendência à Realização acaba sendo colocada por ele na condição de “fator interno” prévio à própria experiência do humano. A meu ver, um processo psicoterapêutico que tem por premissa a existência de uma força como a Tendência à Realização, toma as feições de um jogo com “cartas marcadas”. Rogers não consegue ver aí um certo tipo de “determinismo” em seu discurso. Não atenta para dimensão de abertura existencial próprio ao humano e que ele mesmo por vezes também ressalta quando fala que o cliente tem autonomia para decidir para onde encaminhar sua vida. Mas este “encaminhamento” (insiste Rogers) só é possível por força e obra da Tendência à Realização e não propriamente das escolhas existenciais do humano.

Do exposto, a Tendência à Realização é um conceito que, com seu forte apelo biológico, faz com que o humano seja visto e conceituado dentro da ACP como tendo uma “essência” que lhe caracteriza como uma “unidade”. Não uma unidade “existencial”, aberta para o desconhecido, mas *vitalista* e, de certo modo, determinista.

Logo se verá que, de um jeito ou de outro, os conceitos de “Si-Mesmo”, de “Organismo” e de “Pessoa” são devedoras do conceito de Tendência à Realização.

## 2.3 – O “Si-Mesmo”<sup>7</sup> e o Organismo

Na psicologia rogeriana, em geral, os conceitos de “Si-Mesmo” e de “Organismo” (e até mesmo o uso do termo “Pessoa” que será visto mais a frente) não se sucedem com muita nitidez durante o correr do tempo da construção teórica de Rogers. A fim de examinar melhor estes conceitos, eles serão explicitados em separado, apesar de, na prática encontrarem-se numa íntima interrelação.

### 2.3.1 – O “Si-Mesmo”

Primeiramente, no que tange ao *Si-Mesmo*, o próprio Rogers, em uma longa entrevista com Evans (1979), admite o quão vago é um conceito como o de *Si-Mesmo*. Para alguém com uma formação científica de forte herança positivista e pragmática, o *Si-Mesmo* configurava-se como um verdadeiro desafio de estudo e descrição. Forçado pela fala dos seus clientes, que usavam frequentemente o termo *Eu* e que parecia importante para eles, Rogers teve de procurar conceitua-lo de um modo operacional e que funcionasse dentro do contexto da psicoterapia. Para Rogers, o *Si-Mesmo*

inclui todas as percepções que o indivíduo tem de seu organismo, de sua experiência, e do modo como essas percepções se relacionam com outras percepções e objetos do ambiente, e com todo o mundo exterior. (EVANS, 1979, p.49)

Desta pequena assertiva pode-se depreender o seguinte: a existência humana é uma experiência vivida sempre em fluxo constante (como atesta o conceito de Tendência à Realização). Todavia, neste fluxo constrói-se também um autoconceito mais ou menos estável. Este autoconceito estável será tanto mais autêntico desde que ele esteja o mais congruente possível com sua experiência organísmica, isto é, o que se passa em seu organismo em determinado momento e que lhe serve de base para avaliações da própria experiência e de suas próprias decisões. Deste modo, o autoconceito (ou o *Si-Mesmo*) é uma espécie de configuração experiencial sempre em fluxo de percepções do próprio humano em relação a si mesmo, às suas relações com os outros e com o mundo ao redor. O *Si-Mesmo* se transformará de acordo com estas percepções.

---

<sup>7</sup> O termo inglês usado por Rogers é *self*. Em muitas traduções brasileiras das obras de Rogers, usa-se abundantemente o termo em inglês em vez traduzi-lo. Entretanto, optou-se aqui usar do termo “Si-mesmo” como a melhor maneira de ilustrar o que Rogers queria dizer com este conceito. Às vezes, quando se tratar de uma citação de Rogers, usar-se-á o termo “Eu”.



Em seu primeiro livro, “Psicoterapia e Consulta psicológica” de 1942, onde propunha um novo modelo de atendimento psicoterápico, Rogers se priva de qualquer tipologia de personalidade ou mesmo de conceituar um *Si-Mesmo* psicológico. Tinha por objetivo esclarecer o que é e como se estrutura uma relação psicológica que procurasse promover “ao paciente alcançar uma compreensão de si mesmo num grau que o capacita a progredir à luz de sua nova orientação” (ROGERS, 1987, p.14).

No último capítulo do livro *Terapia Centrada no Cliente* (1951) Rogers lançou-se na primeira tentativa em estruturar uma *teoria da formação da personalidade* baseada nas suas observações e discussões sobre a clínica centrada no cliente. Aqui os termos *Eu* e *Organismo* surgirão de forma quase intercambiada ou mesmo com sentidos bem diferentes.

Nesta construção teórica, Rogers usa muito de uma linguagem biologicista. E o faz tanto ao referendar seu ponto de vista com outras pesquisas, como nos vários exemplos que dá em cada uma de suas Proposições<sup>8</sup>. Aqui a personalidade é descrita como sendo um “mundo de experiências” tendo o “indivíduo” (o termo é de Rogers) como “centro”. Tais experiências são percebidas em um “campo fenomenológico” e elas são para este indivíduo *sua realidade*. (ROGERS, 1992)

Assim, o *Si-Mesmo* (e mesmo a personalidade) é compreendida como uma diferenciação das experiências organísmicas totais do humano em um campo fenomenológico que é o conjunto das experiências simbolizadas ou não por ele. O *Si-Mesmo*, deste modo, é como uma tomada de consciência que o humano tem de sua própria existência; uma *gestalt* que se modifica na medida em que novas experiências vão organizando e reorganizando o seu campo fenomenológico vital<sup>9</sup>.

Apesar do uso de termos como “campo fenomenológico”, “espaço vital” ou “gestalt” serem claramente de origem gestaltista, não há menção explícita dos psicólogos da Psicologia da Gestalt berlinenses. Em menor medida, Rogers cita diretamente Kurt Lewin e Kurt Goldstein em suas considerações teóricas. (ROGERS, 1992)

Todavia, o que está em jogo para Rogers nesta formação gestáltica do *Si-Mesmo* não é uma mera configuração perceptiva e conceitual de si (o processo não é somente cognitivo), mas um fluir que vem e vai “ao encontro da vida” (ROGERS & WOOD, 1978, p.197), pois na compreensão rogeriana, o humano age/reage pelas suas percepções daquilo

---

<sup>8</sup> Rogers, ao descrever a formação da personalidade, opta em usar pequenas assertivas em forma de *Proposições* e que são explicitadas por ele em seguida.

<sup>9</sup> Compreendido o *Si-Mesmo* desta maneira, pode-se perguntar: em que ele seria semelhante (e diferente) do conceito de *awareness* da Gestalt-Terapia? Esta seria uma investigação interessante, mas que ficará para outro momento.

que ele considera real em sua experiência. Realidade esta “guiada pelo conceito que ela faz de si mesmo” (ROGERS & WOOD, 1978, p.197). Nestas considerações em como o humano percebe e interpreta o que é real, a balança pende mais para o modo como humano se percebe: depreende-se que o comportamento, seguindo esta linha de raciocínio, iniciar-se-ia no “interior” do próprio humano<sup>10</sup>.

Do modo como foi exposto, Rogers não constrói um conceito de *Si-Mesmo* que seria metapsicológico (se tomarmos por comparação a segunda tópica freudiana do *Eu*, *Isso* e *Supereu*). A distância é clara: a metapsicologia transcorre por paragens que estão para além da dimensão consciente, *locus* privilegiado da psicanálise. Rogers, por outro lado, encontra-se o tempo todo na região da consciência em seu discurso descritivo a respeito do *Eu*<sup>11</sup>.

Conforme já foi dito, Rogers parece ser bastante influenciado pelas ideias de Goldstein ao usar de conceitos advindos da Psicologia da Gestalt<sup>12</sup>. Assim, longe de ser uma estrutura estável e rígida, o *Si-Mesmo* mostra-se como fenomenológico: o *Si-Mesmo* é o que aparece em determinado momento no fluxo da experiência. Assim, está claro que a “postura fenomenológica” de Rogers em sua descrição da gênese e do desenvolvimento do *Si-Mesmo* passa longe da filosofia e do método fenomenológico husserliano, os quais Rogers praticamente desconhecia. Se algo da filosofia de Husserl chegou a Rogers, foi por vias bem indiretas e difusas, como muito bem explicitou Barrocas (s/d).

### 2.3.2 – O Organismo

Conforme dito mais atrás, Rogers (1992) usa os termos *Eu* e *Organismo* de forma quase intercambiada (o que poderia gerar confusões conceituais e de interpretação). Todavia, existem diferenças.

No livro *Terapia Centrada no Cliente*, as Proposições II e III afirmam, respectivamente, que

O organismo reage ao campo da maneira como é experimentado e percebido. O campo perceptivo é, para o indivíduo, realidade. (ROGERS, 1992, p.550s)

---

<sup>10</sup> Mais uma vez podem-se perceber as influências da psicologia humanista no pensamento rogeriano ao defender as qualidades e potencialidades que residem no “interior” do humano. Sua verdade última estaria aí em potencial, pronta para ser libertada dentro de condições apropriadas.

<sup>11</sup> Outra diferença importante em relação à psicanálise é que o *Eu*, neste enfoque, ainda possui dimensões inconscientes, e que a consciência equivale simplesmente o estado de vigília. Freud (1978) o diz claramente no *Esboço da Psicanálise* nos tópicos a respeito do *Aparelho Psíquico* e das *Qualidades Psíquicas*.

<sup>12</sup> Influência esta ainda que um tanto *difusa* como ressalta Barrocas (s/d) em seu elucidativo artigo sobre as possíveis influências da fenomenologia na psicologia humanista.

O organismo reage a seu campo fenomenológico como um todo organizado. (ROGERS, 1992, p.553)

Nas primeiras Proposições, Rogers usa os termos “indivíduo” e “organismo” de modo também intercambiado. Isso autoriza a pensar que, para Rogers, tanto faz usar um ou outro termo, pois é do mesmo humano a que se está referindo. Em nenhum momento ele usa o termo “pessoa”<sup>13</sup>.

Na Proposição III é claramente visível uma perspectiva gestáltica do Organismo quando é dito que ele é “um todo organizado”. E isso não deixa dúvidas quando Rogers, ao explicitar esta Proposição, afirma “que o organismo, em todos os momentos, é um sistema organizado total, no qual a alteração de uma das partes pode produzir modificações em qualquer outra”. (ROGERS, 1992, p.554)

Por sua vez, a Proposição IV é o primeiro esboço rogeriano daquilo que será definido como Tendência à Realização. Rogers não se alonga nesta descrição, muito baseada na observação da vida orgânica empreendida por ele mesmo e por outros autores.

Em resumo, o ponto de vista aqui é de que o Organismo busca, em meio a dificuldades da vida, aperfeiçoar-se e crescer, além de buscar satisfazer suas necessidades à medida que elas surgem como *figura* no campo perceptivo. É ainda nesta Proposição, que o nome de Goldstein é explicitamente mencionado como apoio à construção conceitual rogeriana.

Segundo Marx e Hillix (1978), tanto Goldstein quanto Rogers (e outros psicólogos ligados à psicologia humanista) poderiam ser considerados “teóricos organísmicos”. Reuní-los sob esta alcunha se dará “na medida em que a orientação gestáltica, holística, em relação ao indivíduo, é uma característica central em suas respectivas teorias da personalidade”. (MARX & HILLIX, 1978, p.504)

Irmanadas, a Psicologia da Gestalt e a psicologia organísmica, a compreensão do Organismo é dada pelo princípio de que este é uma unidade cuja modificação de uma parte afeta o todo; de que o Organismo sempre tende a se organizar (sendo a desorganização sinônima de patologia); de que é possível analisá-lo em suas partes constituintes e de que ele

---

<sup>13</sup> Aliás, é interessante notar que, se nos ativermos somente aos enunciados das Proposições, o termo “indivíduo” só aparece 5 vezes. O termo “organismo”, por outro lado, é mencionado 10 vezes e “*self*” (Si-Mesmo), 14 vezes. Depreende-se disso que, para Rogers, a visão do humano tende muito para uma perspectiva organícista que o termo “organismo” circunscreve.

possui potencialidades internas de crescimento e que estas se expressariam por um impulso dominante que Goldstein chamou de “auto-realização”. (HALL & LINDZEY, 1984)<sup>14</sup>

Em 1935, Goldstein fugiu da perseguição nazista para os EUA. Lá, sua obra *Der Aufbau des organismus* foi traduzido para a língua inglesa em 1939, tendo como título *The Organism*. Posteriormente, Goldstein proferiu uma série de conferências na Universidade de Harvard que depois foram publicadas sob o título de *Human nature in the light of psychopathology*. É esta obra que Rogers usa como referência no livro *Terapia Centrada no Cliente*<sup>15</sup>.

Se aproximarmos as Proposições rogerianas acima expostas com uma outra tese de Goldstein em que ele afirma que a “organização inicial do funcionamento orgânico é a de figura e fundo” (HALL & LINDZEY, 1984), sendo que a *figura* é aquilo que se configura como uma necessidade e que ocupa o campo perceptivo do humano em dado momento fazendo o Organismo mover-se em acordo com este campo fenomenológico, então há de se perceber uma impressionante sinonímia conceitual. Ou seja, Rogers teoriza acerca da terapia centrada no cliente a partir de observações clínicas, mas bebe abundantemente nos conceitos de Goldstein.

Apesar de Rogers falar com certo vagar sobre o Organismo na obra de 1951, estranhamente, no livro *Psicoterapia e Relações Humanas* (publicado em 1962), o Organismo não recebe maiores aprofundamentos. Na verdade, fala-se menos ainda dele enquanto conceito<sup>16</sup>. É como se Rogers já tivesse dito o que precisava ser dito sobre o Organismo.

Kinget, ao explicitar a noção-chave da ACP (a Tendência à Realização), ela faz apenas um breve esclarecimento do uso da palavra “Organismo” nesta obra. Afirma que este termo quer expressar uma compreensão do humano para além do meramente físico e orgânico (mas sem os excluir), agregando dimensões psíquicas, afetivas e a experiência mesma. Embora admita que o termo seja inadequado para expressar tal riqueza de aspectos e funções do humano, ele deve permanecer.

---

<sup>14</sup> Marx e Hillix (1978) usam o termo inglês “*self-actualization*” (auto-atualização ou atualização de si-mesmo, numa tradução livre). Todavia, a edição brasileira preferiu traduzir este termo por *individuação* e que “resume todas as necessidades do organismo” (MARX & HILLIX, 1978, p.505).

<sup>15</sup> Isso sem falar que ainda nos anos 40 Goldstein chegou a travar contato duradouro com Maslow e Angyal. Não é difícil perceber a forte influência que suas ideias tiveram nos primórdios da psicologia humanista.

<sup>16</sup> Para se ter uma ideia, o termo “organismo” sequer aparece na lista das “noções-chave” enumeradas nesta obra. (cf. ROGERS & KINGET, 1977, p.158s).

Depreende-se que o conceito de Organismo está na dependência do conceito de Tendência à Realização. O que, mais uma vez, entra em acordo com a psicologia organísmica de Goldstein de que a característica maior do Organismo é se auto-realizar.

No capítulo dedicado às Noções-Chave da ACP, Rogers, como não poderia deixar de ser, inicia sua explanação teórica discorrendo sobre o conceito de Tendência à Realização. A proposição básica é: “todo organismo é movido por uma tendência inerente para desenvolver todas as suas potencialidades e para desenvolvê-las de maneira a favorecer sua conservação e seu enriquecimento”. (ROGERS & KINGET, 1977, p.160)

A partir disso é lícito interpretar que a Tendência à Realização não é algo “etéreo”, incorpóreo ou espiritual. É algo que surge como um princípio vital<sup>17</sup>. Por decorrência, tal Tendência à Realização só pode mostrar-se na totalidade do Organismo. Significa dizer que existiria uma quase equivalência entre Tendência à Realização e Organismo. Simplesmente, se existe um Organismo, então está incluso um certo padrão de organização. *O Organismo é organizado e tende a organizar-se*. O organismo não é só uma totalidade de aspectos físicos/psíquicos/afetivos, mas é esta totalidade que não cessa de se (re)organizar no encontro/confronto com o mundo e com os outros. O *Si-Mesmo* não seria mais do que uma complexa especialização de parte das experiências totais do Organismo e, em última instância, da Tendência à Realização.

Segundo Castelo Branco (2008), Rogers, em síntese, concebe o Organismo

como um sistema vivo em crescimento, que não é propriedade nem está só na pessoa, mas está na Vida, um processo que flui e onde não há nada de fixo, e quem se abandona nela mergulha num campo aberto. (CASTELO BRANCO, 2008, p.74)

A complexidade que envolve os conceitos de Organismo e de *Si-Mesmo*, encontra-se, respectivamente, num ponto de vista biológico e vitalista que se origina da psicologia organísmica de Goldstein; e nas influências Gestálticas indiretas sofridas por

---

<sup>17</sup> Rogers, em sua última obra, *Um Jeito de Ser*, apontou que a Tendência à Realização não passava de uma manifestação menor de uma força maior, a **Tendência Formativa**, ou seja, “[...] parece existir no universo uma tendência formativa que pode ser observada em qualquer nível” (ROGERS, 1983, p.44). Esta Tendência Formativa seria uma força existente em todo ser vivo (e não somente nos humanos) e também em qualquer lócus do universo (mesmo no nível inorgânico). Esta força tende sempre a se desenvolver num maior grau de complexidade (sintropia) e não somente para a desintegração e a desordem (entropia). Assim, a Tendência Formativa seria o conceito mesmo de **Vida** em Rogers. Este conceito é amplamente estudado por Cavalcante & Sousa (2008). A ênfase em clarificar este conceito de Tendência Formativa como sinônima de Vida dentro de um âmbito de pesquisa psicológica pode, a meu ver, enveredar por caminhos sem saída. “Vida” é um conceito de ordem filosófica e não psicológica. Mesmo Rogers, em seu esboço de conceito, buscou muito mais outros autores que apoiassem seu ponto de vista do que aprofundar ele mesmo o conceito controverso que criara. Numa observação mais acurada, não tarda muito a vermos que este conceito de Tendência Formativa possui contornos bem mais “metafísicos” do que psicológicos.

Rogers. De todo modo, tanto o conceito de Tendência à Realização, como o de Organismo e de *Si-Mesmo*, exibem claramente uma visão *essencialista* do humano.

E a Pessoa? Ainda de acordo com Castelo Branco (2008, p.74), “uma pessoa em funcionamento pleno é o próprio organismo em funcionamento pleno”. Tal assertiva implicaria em ver o conceito de Pessoa como sinônimo do conceito de Organismo. Mas isso tem procedência?

## **2.4 – A Pessoa**

Embora, desde os anos 60 Rogers já usasse o termo “Pessoa”, em verdade, ele nunca chegou mesmo a abandonar os conceitos de *Si-Mesmo* e de Organismo. Nos anos 70 em diante, quando muda o nome de sua psicologia para Abordagem Centrada na Pessoa, usa bem menos o termo “Eu” e, com uma certa frequência, o termo “Organismo”. Todavia, o termo “Pessoa” vigora com muito mais força.

Entretanto, seria o termo “Pessoa” tão auto-evidente assim? Poderíamos facilmente identificá-lo como mero sinônimo do ser humano em carne e osso? Quando Rogers fala e conceitua a respeito da Pessoa, que conotações ele atribui a ela?

Quando atentamos ao conceito rogeriano de Pessoa, mais uma vez é possível perceber a herança da psicologia humanista à noção geral do humano por ela defendida. Contudo, tal noção de Pessoa não foi criada por Rogers e nem surgiu da noite para o dia, tendo sido fruto de uma longa construção histórica.

Antes de explicitar o conceito de Pessoa em Rogers, necessário se faz mostrar sumariamente o percurso histórico e social que este conceito perfez, utilizando-se aqui das valiosas contribuições do sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss (1974) que também se debruçou sobre a mesma temática.

De início, Mauss aponta para o quão “natural” (e mesmo “inata”) a noção de Pessoa aparece a todos. Ela parece óbvia e numa sinonímia exata com a “consciência”. Simplesmente, ninguém julga ser de real valor a discussão do conceito de Pessoa, haja visto ser auto-explicativa como se ela existisse desde sempre.

Como Mauss se posiciona na perspectiva da história social, ele se pergunta: “Como, no curso dos séculos, através de numerosas sociedades, elaborou-se lentamente, não o sentido do ‘Eu’, mas a noção, o conceito respectivo que os homens das diversas épocas criaram?” (MAUSS, 1974, p. 211). Isto é, como o humano criou um conceito de si mesmo como “Eu” ou de “Pessoa”? É justificada a pergunta de Mauss (1974), posto que seus estudos

mostraram claramente que “jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido, não apenas de seu corpo, como também de sua individualidade a um tempo espiritual e corporal”. (MAUSS, 1974, p. 211).

Embora Mauss (1974) aponte muitos modos culturais de como o humano criou um conceito de si mesmo, especificamente o conceito de Pessoa do qual somos herdeiros diretos se encontra entre os *latinos*. Como diz Mauss (1974), “os latinos parecem ter sido os que estabeleceram parcialmente a noção de *pessoa*, cujo nome permaneceu exatamente como no latim”. (MAUSS, 1974, p.227)

A palavra latina *persona* parece ter o significado exclusivo de *máscara*. Mauss (1974) atesta que a palavra é de origem etrusca a partir de um empréstimo feito aos gregos do termo Προσωπον (*prósopon*). A *persona* é a máscara que, através dela, ressoa a voz do ator (no teatro) ou de quem ele representa (quando usada em cerimônias e rituais de cunho religioso). Isso mostra que os latinos não inventaram a palavra, mas “foram eles que deram ao termo o sentido primitivo que veio a ser o nosso”. (MAUSS, 1974, p.228)

Mauss (1974) explica que os latinos tiveram um momento de grandes cerimônias de clãs onde se usavam máscaras e pinturas de acordo com os nomes destes mesmos clãs. Bem mais tarde isto foi se traduzindo, dentro dos termos do Direito Romano, na formação da cidadania. Como atesta Mauss (1974)

Creio que a revolta da plebe, o pleno direito de cidadania que, depois dos filhos das famílias dos senadores, alcançaram todos os membros plebeus das gentes, foram decisivos. Tornaram-se cidadãos romanos todos os homens livres de Roma, todos conseguiram a *persona civil* [...]. (MAUSS, 1974, p.229)

Os usos de *nomes* e *sobrenomes* passaram também a ter um significado dentro deste contexto de fato e de direito. Ou seja, o humano que sustentasse sua “*persona civil*” com um nome e sobrenome, de um certo modo, ela faria parte da sua *própria natureza*: seu nome e status diz *quem ele é*. Bem diferente era a realidade de um escravo. Segundo o modo de entender romano “*servus non habet personam* – o escravo não tem personalidade”. (MAUSS, 1974, p.231), assim como não possui corpo, antepassados, nem nome, nem bens próprios, uma vez que ele é propriedade de algum cidadão romano.

Outro fator, entre os latinos, que reforçou a ideia de *persona* civil no Direito, foi a filosofia estóica que vigorou na Roma imperial<sup>18</sup>. Esta filosofia encontrou pleno florescimento entre os romanos, bem mais do que em suas origens gregas.

A moral estóica possui um cunho extremamente pessoal em que, aquele que a ela se dedica, se compromete a avaliar seus próprios atos constantemente segundo os preceitos da arte de viver estoicamente<sup>19</sup>. Tal comprometimento reforça a convicção do humano como alguém consciente de si mesmo, autônomo, livre e responsável. É possível ver estes procedimentos de auto-exame nas inúmeras cartas de Sêneca a seus discípulos, sobretudo Lucílio, destinatário da maioria de suas missivas. O cristianismo, mais tarde, absorveu tal prática e a transformou naquilo que ficou conhecido como “exame de consciência”, embora nada mais tivesse dos princípios estóicos.

Transcorrendo paralelamente a estes significados, Mauss (1974) aponta que

A palavra Προσωπον tinha o mesmo sentido de *persona*, máscara; mas eis que pode também significar o personagem que cada um é e deseja ser, seu caráter, sua verdadeira face. [...] Estendeu-se a palavra Προσωπον ao indivíduo na sua natureza íntima, sem máscara alguma, apesar de, diante dele, conservar-se o sentido de artifício, o sentido do que é a intimidade de tal pessoa e o sentido do que personagem. (MAUSS, 1974, p.233)

Então, ser “Pessoa” era *esculpir* a própria máscara que mostraria a própria personalidade e caráter<sup>20</sup>. Conjugando a *persona* civil romana com a noção cristã de pessoa, entidade dotada de características metafísicas e religiosas, surge a noção de “filho de Deus”. Passa-se do “homem revestido de um estado, à noção de homem simplesmente, de pessoa humana”. (MAUSS, 1974, p.235)

A mensagem evangélica é bem clara: dentro da comunhão com Jesus Cristo não há livres nem escravos. Todos são Um com Ele.

Quando o cristianismo estabeleceu a noção de “pessoa divina” indivisível na Trindade, foi necessário apenas um passo para que se estabelecesse a noção de pessoa humana que comporta “substância e forma, corpo e alma, consciência e ação” (MAUSS,

---

<sup>18</sup> O Estoicismo surgiu na Grécia por volta do ano 300 a. C. com Zenão de Cício. Contudo, a filosofia estóica que vigorou durante o império romano teve como nome mais importante, Sêneca, no primeiro século da era cristã. (CHÂTELET, 1973)

<sup>19</sup> Basicamente, a moral estóica tinha por meta a busca pela harmonia interna e a indiferença do sábio em relação às circunstâncias externas (CHÂTELET, 1973). *Viver de acordo com a Natureza* era a base da conduta estóica. Ou seja, o sábio calmamente suporta os revezes da vida e sabe apreciar com moderação seus momentos de paz, alegria e abundância.

<sup>20</sup> Tudo isso, apenas lembrando, era reservado aos cidadãos e não aos escravos. O cristianismo mudou esta configuração.



1974, p.236). O humano torna-se, assim, pessoa racional, individual, fato moral, mas também de direito; ser que si mesmo se mostra e, ao mesmo tempo, se esconde com sua persona.

Este conceito de Pessoa autônoma e dotada de qualidades supostamente metafísicas foi construído, como se viu, nos primeiros séculos da nossa era. E é deste conceito que somos herdeiros e que se desenvolveu sem grandes mudanças até nossos dias. Portanto, é fácil perceber como o conceito de humano apregoadado pela psicologia humanista e pela ACP também é herdeiro daquele conceito de Pessoa desenvolvido no Ocidente desde os latinos.

**A**pós as considerações históricas elucidativas de Mauss, cumpre jogar luz nas concepções rogerianas a respeito da Pessoa. Todavia, é pertinente lembrar que as teorizações de Rogers sempre foram feitas com base na observação dos fenômenos provenientes da prática psicoterapêutica. Logo, Rogers tende a não extrapolar suas conclusões sobre o que é Pessoa em termos universalistas. Muitas vezes repete que suas ideias fazem sentido para ele e que não saberia dizer se faria sentido para outros. Rogers fala apenas do tipo de humano que entra em psicoterapia e o tipo de humano que sai quando o processo se encerra.

A meu ver, as temáticas relacionadas ao conceito de Pessoa se encontram melhor expostas por Rogers no artigo “*Conceito de pessoa em funcionamento pleno*”, escrito entre 1952 e 1953, mas publicado na íntegra somente em 1963<sup>21</sup>. Apesar de Rogers usar o termo *Abordagem Centrada na Pessoa* com mais força nos anos 70 em diante, o conceito de Pessoa é bem mais antigo.

Como pesquisador, Rogers (1994) se pergunta: que espécie de pessoa sairia de um processo psicoterapêutico que tivesse sido o melhor possível e que o terapeuta tenha dado tudo de si na promoção de um processo em que o cliente pudesse viver plenamente sua existência? A resposta, confessa Rogers, “são especulações pessoais e provisórias” (ROGERS, 1994, p.71).

Sempre teorizando dentro da perspectiva da Terapia Centrada no Cliente e do conhecimento acumulado na prática clínica, Rogers identifica 3 *características* de uma pessoa que tenha passado por uma psicoterapia bem sucedida.

---

<sup>21</sup> Na obra “*Tornar-se Pessoa*” (publicada em 1961) existe um capítulo intitulado “A visão de um terapeuta sobre a vida boa: a pessoa em pleno funcionamento”. Todavia, este texto é tão-somente uma versão modificada do texto de 1952-53. A mesma coisa pode ser dita do capítulo XIII do volume 1 (O funcionamento ótimo da personalidade) da obra “*Psicoterapia e Relações Humanas*” (publicada em 1962). Em suma, as considerações rogerianas sobre a pessoa encontram-se originalmente neste artigo de 1952-53.

Em primeiro lugar, Rogers considera que esta pessoa “estaria aberta à sua experiência” (ROGERS, 1994, p.73). Esta assertiva mostra que a pessoa, ao final do processo terapêutico, já não precisa se refugiar numa atitude de defesa em prol do seu *Eu* contra as experiências organísmicas as quais antes não haviam sido simbolizadas adequadamente na consciência. O sentimento angustiante advindo da incongruência, do desacordo interno, ameaçava a imagem que a pessoa fazia de si mesma. Por outro lado, estar aberto à experiência, venha de onde ela vier, mostra que a rígida imagem que a pessoa guardava de si mesma, agora é fluida, permitindo-se experienciar organismicamente novas experiências com o mínimo de defesa psicológica. Ela experiencia a si mesma nos termos de uma completude como não havia experienciado antes. De acordo com Rogers (1994)

O ponto crucial é que não haveria barreiras, não haveria inibições que pudessem evitar o pleno experienciar do que quer que esteja organismicamente presente, e a disponibilidade à consciência é uma boa medida dessa ausência de barreiras. (ROGERS, 1994, p.77)

Em segundo lugar, esta pessoa “viveria de maneira existencial” (ROGERS, 1994, p.77). Porém, o que Rogers chama de modo de viver “existencial” é uma vivência fluida de “se deixar levar” pelo fluxo da experiência, adaptando o *Si-Mesmo* em consonância com os dados da experienciais. Uma vivência sem muita previsibilidade em um máximo de adaptabilidade. A vida seria uma espécie de aventura aberta ao imprevisível, ao devir, ao mutável. Assim, Rogers pode atestar que os “traços estáveis da personalidade seriam a abertura à experiência e a resolução flexível das necessidades existentes um dado ambiente” (ROGERS, 1994, p.78s). Claro está que o “existencial” aqui exposto por Rogers significa o caráter de *vir-a-ser*; de *devir* que o humano pleno teria: ele simplesmente se entrega às surpresas que a existência vai lhe reservando, quase sem planejamentos. Este é, a meu ver, apenas um leve traço de uma das características que as filosofias existenciais possuem: faz parte da condição do humano o caráter de abertura nem sempre previsível. Todavia, Rogers não cita nenhuma filosofia ou pensador da existência em específico que corrobore seu ponto de vista. Nem se tinha algum em mente.

Por último, esta pessoa “descobriria que seu organismo é um meio confiável de chegar ao comportamento mais satisfatório em cada situação existencial” (ROGERS, 1994, p.79). Esta “confiança no organismo” é um modo de *avaliar* as situações que o cotidiano coloca a fim de selecionar um comportamento (ou conjunto de comportamentos) que esteja

de acordo com tal ou qual situação e que seja congruente com a experiência organísmica do humano.

Ao defender o Organismo como “digno de confiança”, Rogers reforça a ideia de que este foco de avaliação interna do humano (muito mais do que externo) lhe surge como mais seguro. Não significa, todavia, que o humano não possa errar em suas escolhas e ações; mas que ele assume tanto os enganos quanto as consequências destes, pois os reconhece como fruto de decisões avaliadas organismicamente. Rogers é taxativo em dizer que “nossa pessoa hipotética consideraria seu organismo inteiramente confiável, porque todos os dados disponíveis seriam usados e estariam presentes de forma mais acurada do que distorcida” (ROGERS, 1994, p.80).

Tomado em conjunto, este humano que *funciona de modo pleno* vive aberto para si mesmo com todos os seus sentimentos, pensamentos e ações possíveis, provenientes de sua experiência. Deixando-se levar existencialmente pelo fluxo da vida organísmica e, confiando nela, seria sinônima de confiar em si mesma, usando todo o seu suporte orgânico para perceber as situações existenciais que vão lhe ocorrendo. (ROGERS, 1994)

Rogers, enfim, sustenta que a pessoa plena confia mais no Organismo (porque o considera mais sábio) do que na consciência tão-somente. Só assim pode assumir-se como *Pessoa*.

Confluindo tudo o que foi exposto até agora, pode-se ver claramente que, na constituição dos conceitos de Tendência à Realização, de *Si-Mesmo* e de Organismo, Rogers usa abundantemente de termos mecanicistas e biológicos (orgânico, organismo, funcionamento, adaptação, etc.). Que os conceitos de Tendência à Realização e de Organismo parecem ter maior relevância e que dão a base para o feitiço do conceito de Pessoa no pensamento rogeriano. Estas construções coadunam-se perfeitamente com a noção de “pessoa” constituída historicamente desde os latinos, como muito bem mostrou Mauss (1974).

O “ser pessoa” para Rogers é “ser organísmico”: espécie de unidade entre todas as dimensões que perfazem o humano. A vida plena é a vivência congruente o máximo possível do Organismo consigo mesmo. E se o humano não é uma unidade completa (o que poderia supor a existência de um “ponto de repouso” no devir), ele tende a este estado, mesmo desconfiando que seu vir-a-ser nunca está dado. Ela não chega a “ser pessoa”, mas tão-somente uma *persona* que se permite continuar existir como uma estrutura rígida do *Si-Mesmo* (uma *máscara*) em oposição à sua vivência organísmica. Todavia, segundo o

pensamento rogeriano, está na “essência” do humano continuar indo à frente e, se possível, *tornar-se pessoa*.

## CAPÍTULO – 3

### “INDIVÍDUO” & “PESSOA”: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS

Kierkegaard e Rogers. Certamente, nenhum dos autores foi descrito em sua extensão e profundidade, e tampouco de modo exaustivo durante este estudo. Conforme visto, importou muito mais falar da filosofia kierkegaardiana do *Indivíduo* e da psicologia rogeriana da *Pessoa*. Como eles viram o humano, isto sim, se deu a pensar com maior vigência. Todavia, falar da antropologia de cada um não é suficiente, cumprindo agora aproximá-los.

Para tanto, necessário se faz voltar às questões de partida: seria o pensador danês uma influência epistemológica no percurso intelectual de Rogers? Se a resposta for positiva, em que medida e até onde vai? Se a resposta for negativa, por que então falar de Kierkegaard como influência ao desenvolvimento da ACP?

Do exposto até agora pode-se enxergar que o ambiente em que se encontrava Kierkegaard foi um século de grande vigência da filosofia hegeliana; pela ascensão do modo de vida capitalista e com o avanço da ciência de inspiração positivista e com o modelo metodológico advindo das ciências naturais.

Podem-se incluir nesta lista, o clima pietista e deísta de um cristianismo que Kierkegaard respirou, sobretudo, advindo da austera educação paterna, e que o direcionou para a teologia (ainda que tenha abandonado a ideia de abraçar a “profissão” de pastor); além do romantismo literário que impregnou as estilísticas da escrita do filósofo danês para expressar suas inquietações do devir cristão na forma dos pseudônimos. Em Kierkegaard, tudo isso o fez ver que o que importava mesmo era o devir cristão, devendo direcionar o humano ao Absolutamente Outro.

Por sua vez, Rogers viu-se desde cedo enredado no ambiente familiar bastante religioso (nisto ele se assemelha a Kierkegaard) vivido numa fazenda, o qual proporcionou-lhe ainda criança, entre outras características, o interesse por experimentos de biologia (!). Esta religiosidade e este pensamento científico-analítico foram, então, suas primeiras heranças. Esta atmosfera pragmática se perpetuou e consolidou na sua vida universitária, claramente percebendo-se que Rogers, como psicólogo e como cientista, foi alguém com grande espírito positivista e experimentalista, embora não pudesse ser rotulado de dogmático,

pois constantemente revia seus posicionamentos, conceitos e conclusões de acordo com o que descobria em suas exaustivas análises do processo psicoterápico.

Não é preciso grande esforço para notar que Kierkegaard e Rogers encontravam-se (e desenvolveram-se) *em solos epistemológicos completamente heterogêneos*. No último momento desta pesquisa, o critério metodológico de maior relevância serão estas diferenças históricas e epistemológicas que redundam em cosmovisões diferentes para cada um dos autores.

O intuito agora é falar com a maior clareza possível das semelhanças e diferenças entre Kierkegaard e Rogers, deixando evidente, desde já, que entre os dois podem até existir *semelhanças temáticas*. Contudo, entre eles vigoram *grandes distanciamentos conceituais*.

### **3.1 – O contato de Rogers com Kierkegaard**

Em um texto escrito nos anos 70 (ROGERS & ROSENBERG, 1977) em que faz um balanço a respeito de sua atividade profissional de psicólogo, pesquisador e docente universitário, Rogers assevera enfaticamente quais foram as fontes de seu modo de trabalhar nos atendimentos e nas suas pesquisas. Argumenta ele que, sobretudo, foram seus “clientes e as pessoas com quem trabalhei em grupos”. Elas são a “fonte mais importante”. Sem eles, escreve Rogers, “eu não seria nada” (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p.40).

A partir do que Rogers expõe, por comparação, é justo que ele considere bem abaixo destas fontes o contato com a leitura como uma outra origem relevante de enriquecimento pessoal e profissional. Bem entendido, Rogers não desprezava o estudo que auxilie na compreensão do modo de ser do humano. Se defendesse isso, não estaria sendo congruente com uma parte daquilo que ele foi: um ardoroso pesquisador do processo psicoterápico, das transformações da personalidade em tal processo e das melindrosas características das relações interpessoais. Querer pesquisar tais objetos exige, também, estudos e leituras constantes a respeito de qualquer coisa que atentasse aos objetos sobre os quais ele se debruçava, o que pode ser muito bem ilustrado nas referências bibliográficas ao longo de sua obra. O que Rogers quis mostrar (e isso é importante) é que a leitura não está acima do contato interhumano.

Contudo, no aspecto aqui em relevância a respeito das supostas influências kierkegaardianas no pensamento rogeriano, o próprio Rogers deixa a entender que quaisquer obras de qualquer pensador só mereceriam a sua atenção desde que fornecesse apoio ao que ele (Rogers) estivesse desenvolvendo em pesquisa (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p.41).

Esta postura, a meu ver, pode ser perigosa: ela parece querer ouvir apenas o que quer ouvir e que confirme, tão-somente, os próprios pensamentos. Assim procedendo, Rogers corria o risco de se fechar para perspectivas diferentes na compreensão do humano. Arriscava-se a ser um dogmático.

Na verdade, são pontuais as referências de Rogers a Kierkegaard ao longo de seus escritos. E quase sempre a história que ele relata a respeito deste contato com o pensador danês é sempre a mesma.

Rogers relata, em outro texto, também da década de 70, em que expõe como desenvolveu sua filosofia das relações interpessoais, que quando se encontrava na Universidade de Chicago<sup>1</sup>, por sugestão de alguns estudantes de teologia que estavam trabalhando com ele, leu Kierkegaard e Buber. O sentimento de Rogers foi de um “feliz encontro” com estes pensadores. De igual modo, Rogers crê que eles o precederam em algumas temáticas e ideias, e que apenas confirmavam os fenômenos que vinha observando e pesquisando rigorosamente na relação terapêutica. Acrescentou que a sua recém-criada *Terapia Centrada no Cliente* não deixava de ser “um ramo de fabricação caseira da filosofia existencial” (ROGERS & ROSENBERG, 1977, p.203).

Posteriormente, numa longa entrevista com Evans (1979), mais uma vez, ao ser inquirido a respeito de suas influências epistemológicas anteriores, Rogers reafirma que seus pacientes e participantes de grupos foram os que imprimiram uma marca indelével em seu trabalho e no modo de perceber o humano (EVANS, 1978, p.118). Uma vez mais menciona os nomes de Kierkegaard e Buber apenas para dizer que eles são como “amigos meus, que eu nunca soube que tinha. Gente que descobriu o mesmo tipo de coisas que eu e que, sob muitos aspectos importantes, foi muito além do que eu” (EVANS, 1978, p.90). Na compreensão de Rogers, tais pensadores o anteciparam no que se refere à valorização do momento presente (em psicoterapia, é claro), o exercício do poder-escolher e no poder de autonomia dos pacientes. Isso o fez julgar que estaria próximo àqueles pensadores e que, diante do fenômeno deste encontro, deu o estranho nome de “serendipidade”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Portanto, entre 1945 até 1957. Este período em que lecionou na Universidade de Chicago, Rogers ampliou suas pesquisas a respeito da psicoterapia e, por consequência, houve uma maior e mais densa teorização acerca da mesma. O fruto mais relevante deste momento foi a mudança de nome de sua proposta clínica de “Terapia Não-Diretiva” para “Terapia Centrada no Cliente”, título homônimo do livro publicado por Rogers em 1951.

<sup>2</sup> Aqui, o discurso de Rogers lembra demais os argumentos de Freud em 1925 em seu *Esboço Autobiográfico* quando fala da pouca leitura que teve de Nietzsche e de sua possível pertinência na psicanálise. Freud acreditava que o pensador alemão somente “intuiu” alguns fenômenos que a observação psicanalítica veio depois apenas confirmar. Da fala freudiana pode-se concluir que não haveria necessidade de estudar a filosofia de Nietzsche para tornar-se um psicanalista, pois a psicanálise sustenta-se por ela mesma.

Segundo Belém (1996), e lastrada em conclusões de diversos estudiosos da ACP, foi o contato com Kierkegaard e Buber que fez de Rogers um autor e um psicólogo mais próximo do pensamento existencial. O reflexo deste encontro, assevera Belém (1996), está na mudança de perspectiva rogeriana de uma psicoterapia centrada no cliente para uma psicoterapia encarada como um *encontro interpessoal existencial*, o que denotaria a importância da *intersubjetividade* na mútua constituição dos humanos, meditada, sobretudo, por Martin Buber.

Tomando por base este encontro com o pensamento de Kierkegaard e Buber, Rogers parece mais afinado com as considerações buberianas, mesmo admitindo que tivesse pouca intimidade com este filósofo (com quem chegou a se encontrar pessoalmente) e com o pensamento existencial em geral<sup>3</sup>. Com Kierkegaard, todavia, a distância chega a ser maior.

Numa autobiografia publicada postumamente<sup>4</sup>, Rogers afirma que se sentiu “confirmado” por Buber e Kierkegaard, mas “não muito iluminado por eles”, isto é, aprendeu algo com eles, mas, antes de tudo, foi apenas uma confirmação do que fazia e pensava. Aqueles pensadores não seriam influências anteriores e nem cumpriram um papel de “divisores de águas” a respeito do humano, norteando seu trabalho posterior como psicólogo e pesquisador. No entender de Rogers, qualquer filosofia deveria ser aplicada à realidade prática e que fosse passível de experiência concreta. Uma postura bem ao gosto do pragmatismo norte-americano (ao qual Rogers, pela sua formação, era devedor) e que não se coaduna com o modo de ser e filosofar daqueles pensadores, em especial Kierkegaard.

Não é uma mera opinião pessoal; todavia, é o próprio Rogers que, por suas próprias palavras ditas e escritas, não autorizaria uma aproximação epistemológica com a filosofia em geral e com Kierkegaard, em específico. O danês não passaria de uma boa leitura e que, por uma feliz coincidência, apenas fez ressoar ainda mais os questionamentos que Rogers já vinha ruminando a partir dos resultados de suas investigações clínicas.

Postados em pontos de vista tão díspares na compreensão da existência humana, ainda é possível querer aproximar estes dois autores como o fazem vários comentadores da ACP? As considerações a seguir falam por si mesmas.

---

<sup>3</sup> Bem diferente de seu colega psicólogo, Rollo May, muito mais bem fundamentado epistemologicamente na filosofia e psicologia fenomenológica e existencial proveniente da Europa. A este respeito, ver Barrocas (s/d) que faz um interessante apanhado sobre a fundamentação filosófica de Rollo May.

<sup>4</sup> Rogers, C. & Russel, D. *Carl Rogers – a quiet revolutionary: an oral history*. Apud, BRANCO, Paulo C.C.; CAVALCANTE JÚNIOR, Francisco S. & OLIVEIRA, Helton T.M. *Da experiência á experiencição no pragmatismo em Rogers: implicação para a tendência formativa da ACP*. In: CAVALCANTE JR. Francisco S. & SOUSA, André F. (orgs.). *Humanismo de funcionamento pleno: Tendência Formativa na Abordagem Centrada na Pessoa – ACP*. Campinas: Alínea, 2008.



### 3.2 – “Indivíduo” e “Pessoa”: semelhanças e diferenças

Rogers, em suas descrições acerca do processo terapêutico, sustenta que a psicoterapia centrada no cliente tem seu apoio nos postulados de que o humano possui em si a capacidade de autogerir-se, podendo reconhecer o que lhe faz sofrer, reorganizar sua existência com a finalidade de uma mudança pessoal, mas que tal mudança só poderia ocorrer se lhe for oferecida uma peculiar relação interhumana permeada pela compreensão proporcionada pelo psicoterapeuta. Assim, a base do discurso rogeriano, de um modo de outro, sempre foi clínica psicológica. Vendo por este prisma, é possível enxergar grandes aproximações entre Rogers e Kierkegaard que justificaria dizer que este último seria uma influência decisiva no pensamento daquele?

A fim de responder a esta pergunta crucial, é preciso agora mostrar os pontos de encontro e os pontos de ruptura entre estes pensadores. É disso que se tratará aqui. Como ficará bem claro e conforme já mencionado antes, as semelhanças são meramente *temáticas* em se tratando de aproximações entre Kierkegaard e Rogers. *Já as distâncias conceituais, estas são bem maiores.*

Uma das primeiras temáticas que aproximam estes pensadores é sobre a presença mais ou menos manifesta de uma visão do humano em termos fortemente **individuais** em detrimento de uma visão voltada para o aspecto coletivo. Ou seja, uma **visão centrada no humano individual**.

Rogers, é verdade, nunca foi um psicólogo social em sentido pleno. É mais do que sabido que suas elucubrações sempre foram tecidas a partir dos fenômenos observados na psicoterapia. Sem pretensões a universalizar e generalizar seus ditos para âmbitos sociais, Rogers fala *apenas* da pessoa em terapia. E não é sem razão que, por conta de toda esta ênfase no aspecto pessoal, a psicologia rogeriana foi, e ainda é, conhecida por ser uma psicologia *centrada no individual*.

Apesar de Rogers ter se dedicado ao trabalho com grupos nos 20 últimos anos de sua vida; ter dado atenção aos direcionamentos e adaptações da ACP em outros campos das relações humanas como no ambiente de trabalho ou no ambiente escolar; e de suas exposições teóricas falarem de uma “revolução silenciosa” onde humanos abertos à sua experiência, fluidos em seu existir e confiantes em suas avaliações organísmicas como que “contaminariam” outros humanos a serem congruentes com suas próprias experiências (uma bela utopia!), é com certa justiça que a psicologia proposta por Rogers é, com todas as letras, “centrada na pessoa”, ou seja, não possui suporte teórico para uma abrangência explicativa

direcionada às dinâmicas sociais. Assim, a ACP tem como foco privilegiado de suas atenções, *a pessoa*, vigorando aí um certo individualismo em seu cerne.

Por seu turno, em Kierkegaard algo semelhante pode ser vislumbrado uma vez que, só lembrando um dito seu, “a questão do Indivíduo é decisiva entre todas”. O pensador danês, em oposição a um cristianismo de fachada que agrupa todos os humanos em “fiéis ovelhas”, empreende uma luta para não ver o humano relegado à condição de “rebanho” ou “multidão”. O humano pode e deve *tornar-se Indivíduo*: decidir-se se vive sua existência de modo singular, existente Individual, ou se ele decairá na massa disforme do amontoado de gente. O Indivíduo, que sempre se relaciona com a verdade, fala tão-somente a cada um em particular e não “no alto dos telhados” para todos como se tivesse de realizar uma pregação religiosa ou discurso político. E, não o esqueçamos, para Kierkegaard, a multidão é sempre a “mentira”.

É bem nítido que em Kierkegaard e Rogers, seja no Indivíduo ou na Pessoa, a ênfase tem seu acento muito bem marcado numa perspectiva individualista em seus modos de pensar o humano.

Contudo, se em Kierkegaard e Rogers vê-se a preocupação de ambos com o humano individual, centrado nele mesmo, ambos os pensadores distanciam-se se levarmos em conta que, se há este **centramento** no conceito de Pessoa em Rogers, esta tese se coaduna perfeitamente com a visão do humano proposta pela psicologia humanista, ou seja, um ser que merece ser valorizado, posto que é uma unidade biopsíquica, cujo potencial dar-lhe-ia uma força propiciadora para seu crescimento e autonomia. Sendo este humano autoconsciente e detentor de uma tendência à auto-realizar-se, sua verdade está na expressão dos seus sentimentos e autenticidade advinda do desdobrar-se desta tendência, desde que lhe seja dadas as condições para tanto. O humano poderia autogerir-se porque possui este poder de mudança interna que sempre se atualiza.

Em contrapartida ao pensamento “centrado na pessoa” de Rogers, em Kierkegaard o humano é **descentrado**. O indivíduo kierkegaardiano encontra-se perpetuamente numa dialética desprovida de mediações ou sínteses. Vivendo num desassossego que vige em seu íntimo, o indivíduo deve lançar-se, amparado pela fé apaixonada, nos braços de Deus, se realmente decidir tornar-se o *Indivíduo*. A angústia e a solidão se anunciam pela simples possibilidade de escolher. Na dinâmica vivente do devir cristão, pode tornar-se “único” perante Deus porque assim decidiu.

Em Kierkegaard, o descentramento do indivíduo não poderia apoiar a tese de uma potencialidade interna que conteria a natureza de sua verdade. Esta advém por auxílio da

Graça Divina, uma vez que só na relação deste indivíduo com Deus está sua verdade, portanto exterior a ele, neste Absolutamente Outro.

Fazendo coro com esta perspectiva “centrada” e, em especial, com a concepção positiva e otimista do humano preconizado pela psicologia humanista, advém a imagem bem conhecida que Rogers faz deste mesmo humano como **intrinsecamente racional**.

Não aceitando o humano apregoado pela psicanálise freudiana como um ser pulsional, destrutivo, cindido e incestuoso (assim ele compreendia as teses freudianas), a psicologia de Rogers sublinha com muita força a unidade positiva do humano, pela atuação da Tendência à Realização que auxilia na constituição da *natureza pró-social* do ser humano. Isto é, o comportamento social construtivo é uma direção básica. Estes aspectos pró-sociais advindos da Tendência à Realização são: capacidade para identificação que leva a sentimentos de simpatia por outras pessoas; capacidade para empatia; tendência para afiliação; vinculação; comunicação; cooperação e colaboração social; capacidade para formação de regras morais e éticas e o esforço para viver de acordo com tais regras (ROGERS, 1986). Isto posto, esta “natureza construtora” do humano visa promover a integridade e a atualização dos seus potenciais. Depreende-se que o substrato da mudança pessoal e de uma racionalidade em potencial é de origem *bios*, e não num caráter de abertura do humano como ser-no-mundo.

Vale lembrar que Rogers não era o único a pensar desta forma. Toda a base da psicologia humanista professava essa fé numa “bondade inata” do humano. O humano, embora possa se comportar destrutivamente, ele é, digamos, ontologicamente “bom”, segundo o pensamento rogeriano, dado que tem uma “essência” positiva.

Já em Kierkegaard vemos algo bem diferente. Ligado diretamente a uma tradição cristã que remonta até Lutero, o danês vê o humano a encarnar, talvez, a mais difícil e tensa contradição: ele é, simultaneamente, **justo e pecador**.

Bem entendido: como o humano se encontra perpetuamente na atmosfera do pecado, não está em suas mãos escolher, de forma autônoma, justificar-se perante Deus, senão em optar pela fé. Isto sim, faz o humano encontrar sua justificação perante a divindade. Justificação esta, sem dúvida, sempre retomada no ritmo devídico do existir.

Portanto, além de descentrado, o humano não dispõe de uma “tendência” que se poderia “realizar” ou “atualizar”. Sua essência é cisão; seu sentido é uma escolha que procura continuamente para além de si mesmo e, ao mesmo tempo, perto do coração da vida que se quer justificar em Deus. O humano é, assim, uma síntese de escolhas e de pecado. Não é alguém que nasceu, foi jogado neste mundo e (quem sabe?) encontrou a oportunidade de

“atualizar-se” (numa psicoterapia) quando se viu confrontado entre suas experiências organísmicas e sua imagem mais ou menos rígida de um “Eu”. Não. A justificação que o Indivíduo dá a si mesmo não é baseada num “*logos grego*” (um pensar racional; analítico), mas num “*logos cristão*”, amalgama de razão e encarnação de uma escolha de fé perante o Absolutamente Outro. Não há substrato biológico qualquer para esta subjetividade tensionada.

Para o cristianismo em geral (e para Kierkegaard não será diferente), o humano encontraria sua completude possível neste Absolutamente Outro. Na verdade, qualquer pretensa autonomia do humano leva também o nome de “pecado”, pois negaria qualquer necessidade de uma relação com Deus. Esta busca relacional jamais cessaria, posto que, em sentido pleno, seria o próprio devir cristão. (FARAGO, 2006)

Tais assertivas a respeito do Indivíduo kierkegaardiano não poderiam estar mais longe das teses de Rogers acerca da Pessoa. O humano em Kierkegaard é saudoso de algo que perdeu. Ou que nunca teve. Ou talvez nem venha a ter. Não está sob sua vontade “realizar-se”; apenas saltar na expectativa da fé.

O humano em Rogers, desnecessário dizer, não exhibe tais fissuras ontológicas propriamente carentes de um sentido. O humanismo rogeriano tem sua verdade no seu “interior”, parafraseando um dito de Santo Agostinho. Por fim, não é demais lembrar que Rogers, em sua juventude, após uma longa viagem à China (provavelmente depois de ter experienciado modos de viver, perceber e estar-no-mundo bem diferentes do que já havia presenciado), questionou o modo estreito de ver a vida permeado pela religiosidade dos seus pais. Logo, ele questionou algo do cristianismo. Kierkegaard nunca fez um tal questionamento do cristianismo em si.

Outro ponto de contato entre Rogers e Kierkegaard é questão da **liberdade e decisão apaixonadas**. Tanto em um como em outro, é possível perceber uma busca de condições de possibilidade e valorização da liberdade e da decisão que o humano pode fazer por si mesmo. É neste exercício de liberdade que ele pode encontrar caminhos que o façam reconhecer/constituir em si mesmo sua verdade íntima, intensa e pela qual ele possa “viver e morrer”, como disse Kierkegaard.

Porém, o modo como Kierkegaard e Rogers compreendem este processo de tornar-se livre e a decisão de fazê-lo são bem diferentes entre ambos.

Em Rogers, a autonomia existencial do humano encontra-se quando ele passa a tornar-se congruente com sua experiência organísmica em um foco na avaliação interna. Suas decisões são avaliadas organismicamente, assumindo a total responsabilidade e as consequências das escolhas (elas podem, por vezes, configurar-se como riscos) que

empreende em congruência consigo mesmo e em devir. É uma liberdade proporcionada pela conexão muito próxima com a Tendência à Realização, fazendo com que Rogers possa afirmar, sem rodeios, que a Pessoa é um organismo “digno de confiança”.

Na filosofia kierkegaardiana, o humano pode se ver na condição de escolher sair da imobilidade do espírito para o devir cristão, isto é, sair do meio da multidão para ser um. Como Abraão, o Indivíduo está inapelavelmente só e lançar-se no salto da fé e na possibilidade de poder, experienciar a simpatia antipática da angústia e perceber que nele convivem fé, angústia e decisão.

Este aspecto da decisão e da liberdade inevitavelmente leva a uma outra questão: a da **existência autêntica**.

Nas ponderações de Kierkegaard e de Rogers encontram-se algumas reflexões a respeito do quão é relevante e sobre o que significa existir autenticamente.

Na psicologia de Rogers, a pessoa plena, estando sempre aberta à sua experiência, não vive mais as ameaças do desacordo interno de que antes padecia, apreciando todas as experiências que lhe sobrevêm numa fluidez prazerosa e com um sentimento de completude que nunca havia experienciado. A sua autenticidade é um devir: a condição do humano, assim autêntica, nem sempre é tão passível de previsibilidade. Tornar-se uma pessoa autêntica é *ser organísmico*.

Na contramão vem Kierkegaard, ao apontar para a autenticidade na existência que o Indivíduo deve levar diante de Deus, afirma que aquele deve escolher assumir-se existencialmente e constituir sua singularidade. A categoria do Indivíduo mostra-se num autêntico devir cristão, ainda que imerso na multidão sempre crescente da cristandade. Mas não é uma existência tranquilamente romântica: em um verdadeiro cristianismo, o ser autêntico é viver numa fé obediente e submissa à grandiosidade inefável de Deus, fruto de uma relação individual, assimétrica e intransferível com a divindade. O indivíduo escolhe estar só consigo mesmo, mas nas proximidades de Deus. Nada há aqui de “organísmico”.

Outro ponto de aproximação entre Rogers e Kierkegaard é a questão da **angústia**. Ambos falam desta disposição fundamental, lembrando aqui um dito de Heidegger. Embora não seja um tema recorrente em Rogers (ele dedica considerações breves à mesma), a angústia na psicologia centrada na pessoa, como se verá, pouco tem a ver com as profundas descrições existenciais empreendidas por Kierkegaard. As diferenças aqui são gritantes.

Existir é uma dificuldade sem par. Com tudo o que aqui se vem comentando, não é à toa que Kierkegaard e Rogers imputem ao humano, entre outras características, a angústia.

Esta, contudo, é algo que acontece no percurso psicoterápico e tem feições bem circunscritas e explicadas dentro da lógica científica de Rogers.

É na obra escrita em conjunto com Marian Kinget, *Psicoterapia e Relações Humanas* (ROGERS & KINGET, 1977) que o tema da angústia terá sua melhor descrição conceitual na ACP, para além do apoio de qualquer filosofia da existência.

Ao explicitar a qualidade da “atmosfera” que se deve propiciar em uma relação terapêutica, Kinget (ROGERS & KINGET, 1977, p.88) afirma que “a angústia não é uma emoção específica; é um estado generalizado que penetra todo o organismo nos seus aspectos tanto fisiológicos – tensão muscular, circulação, secreção endócrina – quanto experienciais”.

Porém, para que o paciente possa sentir-se seguro para expor a si mesmo na psicoterapia, *deve-se reduzir a angústia que o acomete*. Apenas com o correr do tempo e imerso no clima de uma consideração positiva incondicional proporcionada pelo terapeuta, mostrando que ele (o paciente) é livre para expressar-se como bem entender, este pode, gradativamente, deixar cair seus mecanismos de defesa para explorar suas diversas possibilidades existenciais em psicoterapia. Logo, para que isso possa acontecer, a redução da angústia torna-se “condição indispensável do processo terapêutico” (ROGERS & KINGET, 1977, p.132). Por outros termos, para que o humano cresça, angústia tem de diminuir.

Ainda nesta mesma obra, Rogers (ROGERS & KINGET, 1977, p.170), fazendo coro com que foi exposto até então, conceitua formalmente a angústia como um mal-estar difuso vivenciado pelo paciente e que encontra sua origem no conflito entre a experiência organísmica e uma rígida imagem do “Eu”. Quanto maior for o perigo de uma tomada de consciência deste desacordo que vigora em seu ser, tanto mais forte será a angústia experienciada pelo paciente. Ela pode tornar o humano tão vulnerável que, enquanto ela persistir, ele usará de quaisquer mecanismos de defesa para evitar o confronto direto com seu desacordo interno. Com o transcorrer do processo terapêutico, o paciente, resguardado pelo ambiente seguro da relação psicoterápica, vai se confrontando com seus desacordos e, na medida em que a *Gestalt* do “Eu” for sendo reconfigurada numa convergência com a experiência organísmica, a angústia tenderá a diminuir.

Vista deste modo, a angústia e seu conceito no pensamento rogeriano, mostra-se, antes de tudo, como *um fenômeno clínico* em que o terapeuta pode vislumbrar o quão o seu paciente está mais próximo ou não das questões que o aperreiam no desacordo interno que vigora. Contudo, a angústia deve ser superada; mitigada. Ela pode até ser mobilizadora de sentidos a serem trabalhados como uma possível condição para se chegar a uma existência autêntica sinônima de um acordo interno. Porém, sempre há uma chance do humano não optar

por esta via e, diante de uma possível e intensa angústia mobilizada a partir de suas dimensões existenciais que seriam por demais dolorosas para ele, o paciente pode abandonar o processo terapêutico ou mesmo paralisar o humano se não for bem conduzida. Porém, repito, ela não passa de um acontecimento clínico.

Assim, em Rogers, a angústia não é algo que diga respeito a uma suposta condição ontológica do humano. Ele não busca em nenhum filósofo ou filosofia existencial um suporte a mais para sustentar suas teses psicológicas acerca da angústia, o que lhe é muito coerente, já que seu foco de atenção estava nas condições que favorecessem o processo psicoterápico e seu desenlace. Aqui a angústia é somente um indicador do desacordo psicológico que o terapeuta pode seguir e conduzi-lo melhor em sua prática. E nada mais.

E nada mais distante do que Kierkegaard pensa sobre a angústia.

Publicado em 1844, a obra *O Conceito de Angústia* é uma tentativa de Kierkegaard de mostrar o conceito cristão do Pecado Original sob outro ângulo. A fim de compreender a angústia é preciso que se compreenda primeiramente a condição de *pecador* que o humano é. Sendo todos nós “pecadores”, significa dizer que nossa existência encontra-se em um estado onde não há certeza nenhuma de que somos seres, digamos, “completos”: há “algo” que está “faltando” e o humano não sabe o quê. E se o sentimos será por que um dia tivemos esse “algo”?

Kierkegaard assevera que o pecado é um acontecimento. E quais são as condições de possibilidade deste acontecimento? Apenas uma condição: a *atmosfera* da possibilidade de pecar que continuamente vigora no íntimo da subjetividade do humano. Logo, encontramos aqui um caráter ontológico nas feições da angústia descrita pelo danês.

Recorrendo à história bíblica do jardim do Éden, Kierkegaard diz-nos que antes da queda, Adão e Eva encontravam-se numa condição estranha a nós: eles eram ignorantes e inocentes. Como tudo estava à mão e chegavam a “ouvir os passos de Deus”, eles estavam mais aparentados a semideuses do que com humanos. Porém, Kierkegaard quer fazer ver que, quando eles foram confrontados com o interdito divino de que podiam fazer o que bem entendessem... com exceção de que não podiam comer do fruto da Árvore do Bem e do Mal, uma nova “atmosfera” começou a vigorar. Deus não colocou anjos, cercas, muro ou cães de guarda para afastar Adão e Eva da Árvore, estando ela, literalmente, ao alcance das mãos. É quando surge a *possibilidade* de se realizar uma *escolha*. Algo inédito para Adão e Eva que se viram em uma nova condição, neste clima totalmente diferente do que já haviam experienciado: a *angústia*. O resto da história é bem conhecido: Adão e Eva transgridem a

ordem de Deus e, além de terem sido expulsos, trouxeram com eles o modo de ser tipicamente humano e a experiência da angústia, apanágio dos possíveis e das escolhas.

Como humanos, Kierkegaard nos diz, somos incompletos e finitos. Mas como criaturas de Deus, guardamos uma “centelha divina” que nos possibilitaria realizar uma *síntese* que nos “completasse”. Mas como podemos tornarmo-nos humanos completos quando sabemos, por experiência, que não somos e jamais seremos tal coisa? “Ser completo”, auto-suficiente seriam atributos que só Deus possuiria. Estaria o danês enganado em suas reflexões?

Com certeza não é a “completude” entendida como fim de todas as carências existenciais e plenitudes perpétuas. Esta seria uma conclusão ilusória. Se voltarmos nossa atenção à Deus, como quer Kierkegaard, podemos chegar, ao mesmo tempo, a sermos “inteiros e finitos”. Mas como isto parece uma enorme contradição, Kierkegaard diz que nosso espírito estará permanentemente em uma *constante tensão*. Segundo ele, esta é a “mancha tensa” que o Pecado Original nos legou. Somos seres viventes condenados à tensão do viver. Somos “espíritos”: algo que reúne o finito e o infinito; o temporal e o eterno, mas sem que haja síntese possível que os apazigüe.

É desta “mancha” que advém o estar consciente da própria culpa, o consequente sofrimento e, é claro, a angústia. Mas, observe-se o seguinte: o humano, por ser “pecaminoso”, pôde perceber que agora lhe é dado a possibilidade de escolher, mesmo sabendo que é (e sempre será) intranquilo fazer escolhas. Só escolhemos algo é porque percebemos que existem *possibilidades* e que muitas delas podem excluir-se mutuamente. Nunca há escolha, por mínima que seja, que não possua um componente angustiante. Escolher é sempre dar um “passo no escuro”, um “salto”, uma possibilidade optada, mas sem muitas garantias de sucesso, ou mesmo nenhuma. Justifica-se o dito kierkegaardiano da angústia como *uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*.

É na angústia que surge para o humano o dar-se conta de sua própria finitude, isto é, a compreensão de que não é um ser completo, mas que pode pensar sua existência e caminhar para momentos que mais e mais o aproximem de uma completude, mesmo sabendo que nunca alcançará tal estado. É durante este percurso existencial (que não deixa de ser uma trajetória, de certo modo, filosófica, uma vez que volta e meia nos perguntamos o que fazer de nossa vida e para onde guiá-la) que a sabedoria e o discernimento construir-se-ão em cada um, e sem qualquer tipo de ilusão em relação a compreender a si mesmo como subjetividade e existência concretamente vivida. Para longe de qualquer metafísica ou teologia, é existência.



Vê-se, para estes dois pensadores, como a angústia possui contornos tão diferenciados! Em Rogers, um conceito clínico de um fenômeno igualmente clínico o qual indica o desacordo psicológico do paciente em terapia. Em Kierkegaard, um conceito que reflete uma condição ontológica (e, portanto, que auxilia na definição e compreensão mesma do que é um humano) da reflexão, da liberdade e da possibilidade existencial.

Provavelmente o ponto mais incisivo de semelhança (mais até do que diferença) entre Kierkegaard e Rogers é que, apesar das visões divergentes acerca do humano como centrado nele mesmo (Rogers) ou descentrado (Kierkegaard), ambos tem em mira este mesmo humano entendido como um **ser concreto**, isto é, nem um dos pensadores possui uma **concepção abstrata** em suas respectivas antropologias.

Em princípio, esta observação pode ser questionada apontando-se que o conceito que Kierkegaard tem do humano é aquele advindo do cristianismo: pecador e culpado. Seria um modo de entender a existência que beiraria a metafísica ou a teologia. Do mesmo modo, é possível e fácil apontar que, em Rogers, sua visão do humano é herdeira direta das concepções da psicologia humanista: um humano dependente de uma “força” para conseguir se autogerir e crescer. Uma força “abstrata”, portanto. Tudo isso é completamente verdadeiro.

Conquanto a Kierkegaard, mesmo que ele tenha por base uma antropologia cristã, o tratamento a que ele submete o humano pecador e culpado em suas profundas descrições da subjetividade o afasta de qualquer pretensa “teologia dogmática”, a qual se inclinaria quase inevitavelmente a construções metafísicas e que ele não tinha a menor afeição, sobretudo, pela forte influência hegeliana que a teologia de sua época se achava submetida.

Em Kierkegaard, o humano tem sua “essência” nas mãos de Deus que o criou. Todavia, uma vez que foi “jogado” neste mundo, criatura que é, o humano passa à condição de existência em contínuo devir, tornando-se *Indivíduo*. E, como nos assevera o pensamento kierkegaardiano, a existência é dom de Deus. Esclarece-nos Almeida & Valls (2007)

Existir é por a diferença entre ser e essência na concretização do indivíduo singular, sempre em devir, e se realiza como este indivíduo singular (*den Enkelte*), que constrói sua individualidade, opondo-se ao formalismo que nega e reduz o existir a uma padronização da ordem estabelecida ou a uma generalidade. **Cada indivíduo singular é mais importante do que o gênero humano em sua abstração.** (ALMEIDA & VALLS, 2007, p. 50s. Os negritos são meus)

Ou, o mostrar-se da existência devídica em sua contundência e em detrimento de um puro (e vazio) pensamento do existir, Almeida & Valls (2007) declaram

o processo de devir é a existência. Esse processo quando é abstraído da própria existência é objeto do pensamento objetivo, mas para que ele possa realizar o seu objetivo precisa prescindir exatamente do que se propõe: da própria existência e das condições que garantem o vir-a-ser da existente e da existência. (ALMEIDA & VALLS, 2007, p. 52)

Como Indivíduo, não pode e nem nunca será uma subjetividade pairando acima do mundo, enraizado nele como está.

Também pouco afeiçoado a construções filosóficas abstratas, Rogers compõe suas ideias acerca do humano com o relevo próprio das observações clínicas por ele empreendidas, adquirindo feições particulares dentro da ACP e marcando as diferenças entre ele e outros psicólogos pesquisadores humanistas, ainda que o conceito de Tendência à Realização (conceito pilar que sustenta a noção de Pessoa) resvale em contornos metafísicos.

A “Pessoa” a que se refere Rogers todo tempo é aquela que, sofrendo os amargores mais próprios do existir e que a tolhem, vem em busca de compreensão acerca de si mesma. A psicoterapia centrada na pessoa trabalha dentro dos âmbitos da consciência; porém, não se esquece da totalidade existencial que se posta à minha frente (se eu estiver na condição de psicoterapeuta) na forma do humano. Rogers, como pesquisador e terapeuta, deve ter vivido momentos de grande dilema ao se ver confrontado com fenômenos que escapavam às escalas de medições tradicionais na psicologia que aprendera na academia. Entretanto, nunca se deixou seduzir pelas respostas simples de generalizações filosóficas ou científicas e que “explicassem tudo”. Caminhando entre seu modo de ser pesquisador empírico e experimental e aquele outro modo que busca proporcionar relações *Eu-Tu* (para usar um termo de Buber) na psicoterapia, Rogers não deixou de ver o humano em sua concretude.

Para o pensador apaixonado, a verdade do Indivíduo está na relação com o Absolutamente Outro. No humano autêntico (ou em vias de tornar-se) da psicologia centrada na pessoa, sua verdade dormita em si mesmo. Um humano não aflora, não desabrocha suas verdades: *ela pari a si mesmo com o fórceps de suas decisões*. Nisto, Kierkegaard e Rogers talvez concordassem.

### **3.3 – Kierkegaard e a Abordagem Centrada na Pessoa**

Após terem sido elencadas as semelhanças e diferenças entre Kierkegaard e Rogers acerca de suas respectivas antropologias, e se as diferenças entre ambos os afastam mais do que qualquer semelhanças que os aproxime, pergunta-se: por que então a insistência

(para não dizer *teimosia*) em colocar Kierkegaard na posição de uma das influências epistemológicas na constituição da ACP?

De tudo o que foi exposto, sustento que **não há razões suficientes para tanto**. O fato de que existem algumas referências de Rogers a algumas obras de Kierkegaard e a simpatia expressa por aquele a este pensador, não servem de apoio para que se alinhe Kierkegaard no rol daqueles que imprimiram uma marca relevante no percurso rogeriano. Apoiados somente nas palavras de Rogers, os argumentos de alguns comentadores são simplórios, superficiais; dignos de uma leitura apressada, além de pouco preocupada em fundamentar epistemologicamente tais afirmações. Provavelmente foi fruto de uma compreensão pouco clara das teses kierkegaardianas e rogerianas sobre suas visões do humano.

Em sua cosmovisão, Kierkegaard nos apresenta um Indivíduo que busca tornar-se mais próximo de Deus em um devir tenso e nada gratuito: ele deve doar-se ao enigma deste Absolutamente Outro como se seu sentido de existir dependesse disso. E, para Kierkegaard, efetivamente depende.

A perene possibilidade de dissolução do ser finito/infinito do Indivíduo encontra-se perigosamente próxima, como se estivesse andando a beira de um abismo sem saber ao certo se cairá ou voará aos braços divinos. A angústia é dilacerante, e mesmo a mais profunda experiência cristã autêntica não garante ao Indivíduo uma felicidade cega e perpétua, mas uma tristeza em saber que, enquanto caminha neste vale de lágrimas, não se encontrará ao lado de Deus. Adivinhará a distância descomunal que os separa e, paradoxalmente, viverá um sentimento de gratidão que, de tanto insistir neste devir, algo da centelha divina fará brotar uma leve chama. Um misto de ocultamento/desocultamento, como diria Heidegger.

Não há como pensar que aqui existiria no Indivíduo, uma brecha que deixe entrever uma “essência” que se “atualizaria”, tal como encontramos nas teses básicas da psicologia humanista. Só há o *estar-no-mundo* existente. A suposta “essência” do Indivíduo, a Deus pertence. Ao existente pertence apenas a abertura e o enigma. Kierkegaard era um pensador religioso. E, etimologicamente, ele pretendia *re-ligar* o humano a Deus a fim de que se pudesse vislumbrar algo pleno de sentido neste devir existencial e cristão.

Rogers, dentre as peculiaridades de seu modo de perceber o humano na sua trajetória, também foi um pensador. Com certeza não um pensador religioso (apesar de sua herança familiar e sua parcial formação eclesial), mas um pensador da Pessoa que se encontra em busca de sua verdade pessoal. Contudo, quando Rogers diz, após suas leituras de Kierkegaard e Buber, que está convencido de que “já tinha percorrido parte do caminho” (EVANS, 1979, p.50) que aqueles já tinham percorrido e, sobretudo, em uma área que ele

possuía pouca intimidade como a filosofia existencial daqueles pensadores, fica-se a pensar em quanta coisa ele pode ter fechado os olhos por este tipo de atitude. E como ele mesmo assegura, o estudo de Kierkegaard e Buber não lhe proporcionou nenhum “insight” maior em sua vida profissional e de pesquisador. Para Rogers, a filosofia existencial foi, tão-somente, uma *confirmação* e não uma mudança de compreensão radical e nova acerca do humano. (EVANS, 1979)

Se houvesse realmente a tão propalada influência de Kierkegaard em Rogers, este teria de assimilar em seu conceito de Pessoa a dimensão de *abertura existencial*: o humano como existente e em perpétua dissolução de si, dispensando qualquer referência a um “potencial inato” de crescimento. Isso poderia até corroborar a ideia do “Eu” (*Si-Mesmo*) que se constrói enquanto *Gestalt* mutável a partir de suas experiências. Contudo, não poderia atribuir tal construção do Si-Mesmo à Tendência à Realização para justificar a trajetória do humano.

E a respeito da “pessoa plena” (e, a meu ver, nunca questionada e/ou revisitada) descrita por Rogers e tão incansavelmente repetida por seus continuadores? Ainda permanece imersa no discurso *vitalista*, isto é, ainda postulam a existência de uma “força ou impulso vital” que não encontra sua explicação nem em termos de processos bioquímicos e nem pelas ciências naturais, sobretudo a Biologia. Simplesmente toma-se a vida como uma forma de energia auto-evidente que não é passível de ser explicada. Como Rogers nunca abriu mão do conceito vitalista de Tendência à Realização, fica difícil pensar que ele assimilaria a categoria de Indivíduo proposta por Kierkegaard dentro de sua psicologia, ou mesmo qualquer categoria kierkegaardiana que pudesse confrontar/questionar aquele conceito tão querido.

A pouca afeição de Rogers à reflexão filosófica que dialogaria com outros filósofos (mesmo com a concretude dos argumentos existenciais do pensamento kierkegaardiano), surge, inclusive, em outro momento. Quando ele comenta, em um trecho de sua autobiografia, a respeito de como ele percebia a atividade de Abraham Maslow e Rollo May, dizendo que o primeiro é “um bom filósofo” e o segundo, um “bom acadêmico”, completando seu raciocínio asseverando que “nunca senti que nenhum deles fosse muito bom em aplicar a sua filosofia na prática”<sup>5</sup>, este último comentário toma forma de uma acusação apressada e superficial.

Primeiramente, ambos os eminentes psicólogos (tal como Rogers) preocupavam-se muito com a existência concreta do humano, sempre tecendo construções teórico-práticas

---

<sup>5</sup> Rogers, C. & Russel, D. *Carl Rogers – a quiet revolutionary: na oral history*. Apud, BRANCO, Paulo C.C.; CAVALCANTE JÚNIOR, Francisco S. & OLIVEIRA, Helton T.M. p. 137.

que os auxiliaram na compreensão do existir. A própria “hierarquia das necessidades” de Maslow é extremamente concreta em sua exposição aos exibir os motivos e as finalidades deste mesmo humano.

Por seu turno, May, de longe, foi o mais bem fundamentado em filosofia existencial para que não perdesse de vista a dimensão subjetiva do enraizamento humano no mundo; bem como seu modo de perceber o dilema humano, ao mesmo tempo, como sujeito e objeto (MAY, 1977). Certamente, algumas de suas obras dedicam-se mais a reflexões de cunho fortemente filosófico do que descrições extensas do processo psicoterápico. Entretanto, mesmo aí as elucubrações de May não se distanciam da vida humana, tomando-a sempre por base<sup>6</sup>.

Ao contrário do que acreditava Rogers, tanto May como Maslow *não* “adoravam abstrações”<sup>7</sup>. É correto, pois, afirmar que Rogers, no momento em que fez tais assertivas, estava completamente alheio acerca das ideias de seus colegas.

Abstração por abstração, Rogers se dedicava a fazê-las sem pestanejar, sobretudo na extensa descrição de sua teoria da personalidade que sustenta a prática terapêutica (ROGERS & KINGET, 1977). Sua raiz experimentalista e pragmática não poderia ser invocada como critério demarcador (e de julgamento moral, já que Rogers usa o termo “bom” na sua crítica) e diferenciador; e não o exime de fazer abstrações ou distanciar-se Maslow e May. E como ele acreditava que foi apenas “confirmado” por aquelas filosofias existenciais, não tinha porque sentir-se “iluminado”<sup>8</sup> por elas, como certamente acontecera com May e, em menor medida, com Maslow.

E tudo isso seria para atestar uma certa “pobreza” do pensamento rogeriano em seus fundamentos filosóficos? Penso que não.

Como Rogers não se deixou influenciar em demasia pelas reflexões kierkegaardianas (bem como de outros aportes filosóficos), é justo afirmar que ele possuía grande independência de pensamento, pelo menos no que se referia à filosofia. Se assim era, tanto melhor para ele e para ACP. Por que?

Numa leitura fria e objetiva das obras de Rogers, uma pergunta pode surgir: ***afinal, a ACP precisa de Kierkegaard?*** Se nos atermos à produção rogeriana, a resposta será

---

<sup>6</sup> É nítido que Rollo May não era um filósofo em sentido pleno e, portanto, muitas de suas considerações acerca dos filósofos existenciais como Heidegger e Kierkegaard, mas também Nietzsche e Jaspers são, para falar com propriedade, releituras; interpretações destes pensadores tentando aproximá-los da Psicologia Existencial que ele criara.

<sup>7</sup> Rogers, C. & Russel, D. *Carl Rogers – a quiet revolutionary: na oral history*. Apud, BRANCO, Paulo C.C.; CAVALCANTE JÚNIOR, Francisco S. & OLIVEIRA, Helton T.M. p. 138.

<sup>8</sup> Idem, p. 138.

*negativa*. O máximo que a leitura de Kierkegaard proporcionou a Rogers foram alguns elementos para uma meditação de ordem epistemológica acerca do seu dilema em como conseguir balancear a prática de uma ciência objetiva de inspiração positivista (da qual era herdeiro), com o modo de ser cientista que atentasse, também, para a dimensão subjetiva e existencial na pesquisa do humano. Tal inquietação Rogers a expressou no seu conhecido artigo “*Pessoa ou ciência? Um problema filosófico*” (ROGERS, 2009), atestando que este ensaio foi o resultado de sua leitura de Kierkegaard e onde ele (Rogers) reedita, a seu modo, os seus dilemas que o pensador danês sofria acerca da verdade compreendida como subjetividade em contraposição a uma “verdade objetiva” da filosofia sistemática.

No que concerne especificamente ao percurso de Rogers, a contribuição de Kierkegaard pára por aí.

Quanto à prática clínica não há nenhuma dimensão contemplada que dependa das categorias kierkegaardianas na sua implementação. Ou seja, não existe uma “psicoterapia centrada no existente de inspiração kierkegardiana”. É de conhecimento geral que Rogers, nos anos 60, reconhece que o processo terapêutico pode proporcionar ao humano uma existência mais fluida e autêntica; onde o humano confia em seu organismo; com foco de avaliação interno e desejoso “de ser um processo”. Uma psicoterapia que será mais “existencial”, como ele chega a propor. Porém, estas observações advêm dos fenômenos clínicos frutos do trabalho direto do terapeuta em conseguir proporcionar um clima adequado para o humano poder “tornar-se”, desde que possa desencadear os “recursos internos” que este possui, via a fé irrestrita na Tendência à Realização. Dito de modo mais claro: tudo está na “potencialidade inata” do humano em poder vir-a-ser uma “pessoa autêntica”. Rogers também fala de abertura para a novidade da existência. Mas nada disso veio da leitura de Kierkegaard que fala do inacabamento de uma subjetividade que experiencia o paradoxo absoluto do devir cristão. As fontes de Rogers estão pesadamente ancoradas, em sua maior parte, na prática clínica.

Assim, nunca conheci (nem ouvi falar) de um psicólogo *acepista* que praticasse a psicoterapia centrada na pessoa com melhor desempenho porque tinha estudado com profundidade a filosofia de Kierkegaard. Ora, isso mostra, primeiramente, que não houve mudanças epistemológicas, nem na visão do humano (e muito menos na clínica) pelo pouco estudo que Rogers empreendeu de Kierkegaard. Qualquer lacuna teórica que a ACP contenha, deve ser suprida, primeiramente, usando-se dos conceitos da própria teoria. Em segundo lugar, apoiando-se nos dados da pesquisa empírica (como Rogers o fez magistralmente) e, por fim, fazendo a ACP *dialogar* com algum ramo filosófico que tenha alguma afinação (ou não)

com as propostas da psicologia rogeriana. E este diálogo (não o esqueçamos, deve ser de *implicação* e não de *aplicação*) deve conduzir a caminhos que inspirem criações conceituais inéditas, ainda que possam ser tímidas em seus inícios. Mesmo as reflexões filosóficas mais familiares podem nos fazer perder em nossos caminhos para que nos encontremos lá na frente, ainda que diferentes do que éramos antes.

Entretanto, o pensador religioso pode dar a nós, psicólogos acepistas, excelentes imagens das posturas e imposturas humanas com seus “tipos psicológicos” (os quais tomam as formas mais variadas nas diversas várias personagens – pseudônimos – que figuram, em suas obras). Nietzsche, mais tarde, faria algo bem semelhante, na *Genealogia da Moral*, ao descrever o padre asceta, o ressentido, a besta louca, entre outros. As categorias kierkegaardianas podem servir como chaves de leitura para uma gama variada de reflexões sobre nós, *humanos, demasiadamente humanos*. Isto conforme os fenômenos que se mostram e que são objetos da prática e da meditação do psicólogo. De todos os modos, a *apropriação* indevida, irrefletida e selvagem (que é prática mais ou menos corrente) deve ser evitada a todo custo.

A psicologia centrada na pessoa não usa de máscaras, nem de teatros, nem de pseudônimos. Rogers, assim ele compreendia, mostrava-se ele mesmo na relação terapêutica que ele pretendia que fosse a mais autêntica, humana e próxima possível. Poderia ele pensar em fazer-se um “ator” perante o outro? Interagir com este por meio de uma modalidade de “comunicação indireta”? No *Tornar-se Pessoa* (ROGERS, 2009), Rogers coloca como fontes bibliográficas kierkegaardianas que ele consultou o *Post-Scriptum* e *A Doença Mortal*. Não é preciso ir longe para saber que Rogers não se deixaria influenciar por uma perspectiva tão pesadamente angustiante e de um cristianismo que ele já havia abandonado faz tempo.

A meu ver, Rogers foi muito lúcido em não deixar que a influência de qualquer filosofia lhe nublassem a visão dos fatos observados e os sentidos que o conduziam. Com toda a certeza, um modo de proceder bem semelhante à atitude fenomenológica. E não perdeu de vista também a capacidade do humano em dar direções a si mesmo em sua existência concretamente vivida. Rogers fez isso vendo e escutando o humano de carne, osso e abertura existencial. Não precisou de filosofia alguma (muito menos de Kierkegaard) para perceber esse “rio heraclítico”. Não estou defendendo que o estudo filosófico seja algo dispensável: a filosofia abre perspectivas outras que, às vezes, a ciência psicológica não permite. As filosofias existenciais e a fenomenologia são grandes parceiros de diálogo com as psicologias de base existencial-humanista (que o diga Rollo May). Mas que fique claro o seguinte: Rogers pode até mesmo ter dispensado um aprofundamento filosófico em sua trajetória de psicólogo

e pensador da Pessoa. Mas ele o fez ciente da extrema liberdade de pensamento que possuía e que supria esta carência filosófica. Todavia, nem mesmo nós, psicólogos acepistas (sobretudo se não temos esta liberdade que Rogers tinha), podemos dispensar a filosofia para perceber o humano à nossa frente. Mas ela é uma lente a mais e não o olhar mesmo. Nossos olhos e ouvidos para “a eterna novidade do mundo” (Fernando Pessoa) estão sempre disponíveis.



## PALAVRAS FINAIS

Praticamente todos os livros de história da psicologia, pelo seu caráter de abrangência, tende a dar destaque aos grandes sistemas psicológicos e deixam outros de fora, talvez por influenciarem menos a prática e a teoria da ciência psicológica em geral.

Figueiredo (1995) faz o mesmo ao passar em revista vários sistemas de pensamento que deram origem às várias psicologias, mostrando como que a essência (*matriz*) de cada uma destas correntes.

No começo de sua obra, na parte intitulada *A Ocupação do Espaço Psicológico*, ela conceitua brevemente estas matrizes que tratará em pormenor nos capítulos seguintes. Em vista do interesse da pesquisa aqui empreendida, ele coloca, entre outras, a existência de uma *matriz vitalista e naturista* em psicologia.

Retomando aqui uma ideia exposta na Introdução deste estudo, segundo o autor, esta matriz é em tudo diferente da *matriz cientificista*, com sua busca pelo conhecimento útil, prático, positivo e que detenha um forte componente técnico. Usa do método científico clássico e orgulha-se dessa roupagem extremamente objetiva e legitimadora de ser uma ciência aplicada. Por seu turno, a matriz vitalista e naturista não dará valor a estas características, centrando sua atenção em aspectos *qualitativos, espirituais, criativos e intuitivos*. Deixa de lado qualquer pretensão de uma conceituação exaustiva a respeito dos fenômenos, preferindo valorizar o processo de *tornar-se*; o *dever da vida* que merece ser vivida apaixonadamente e não conceituada formalmente. (FIGUEIREDO, 1995)

Esta matriz não teria preocupações excessivas com o rigor epistemológico dos seus enunciados. Esta rigorosidade não importa. Muito mais importante é a vivência existencial e devídica. Portanto, haveria aqui uma visão ingênua e romântica do humano como um ser tolhido em sua existência espontânea pelos condicionamentos sociais inautênticos que o tornam inautêntico também. O humano é um ser incompleto e sua existência é um perpétuo vir-a-ser. Daí a valorização da vida que se desdobra indefinidamente e não passível de ser explicada cientificamente. Por conta disso, esta matriz não daria importância em demasia para questões metodológicas a fim de apreender a vivência pré-reflexiva do humano, bastando para isso a apreensão intuitiva. A metodologia científica tradicional nunca poderia dar conta disso, segundo esta matriz. (FIGUEIREDO, 1995)

No capítulo propriamente dedicado a matriz vitalista e naturista, o autor aprofunda um pouco mais a descrição da mesma, bem como aproveita para inserir suas críticas muitas

vezes irônicas e, até mesmo, hostis. O autor claramente deixa transparecer sua ojeriza pelas abordagens psicológicas advindas deste enfoque.

O que justifica a denominação desta matriz como *vitalista* e *naturista* é que todas as psicologias a ela vinculadas (ACP, Gestalt-Terapia, Bioenergética, a psicologia de Maslow, por exemplo), têm como “fundamento” o postulado de que em todos os seres vivos (o humano inclusive) existiria uma *força*, um *impulso*, uma *energia vital*, “algo” da ordem do natural que tende para o aumento qualitativo da complexidade do vivente. Tenderia, enfim, para uma realização. Deste modo, encontra-se aí a razão para os discursos de Maslow sobre Auto-Realização e de Rogers a respeito da Tendência à Realização. (FIGUEIREDO, 1995)

No entender do autor, a ACP (como as outras psicologias desta matriz) não podem dizer-se *críticas da realidade circundante* que molda o humano em sua tendência à realização, simplesmente porque estas teorias psicológicas *não têm condições* de realizar tal crítica: elas não tomam o real em sua realidade sócio-histórica, escolhendo uma visão individualista e sempre otimista do humano o qual, se for dada condições ideais, tornar-se-á alguém autêntico em seu devir, apesar de sua realidade concreta e histórica.

Estas psicologias não poderiam invocar como seus antecessores filosóficos Schopenhauer, Nietzsche ou Kierkegaard, pois estes teceram reflexões na defesa de um certo tipo de uso diferente da razão pensante e fortemente críticas a respeito do humano autônomo e auto-consciente. Estranhamente, a ACP deixa de lado estes aspectos importantíssimos.

Vendo por este prisma, tais psicologias podem ser taxadas de ideológicas por não pregarem nem de longe uma análise da realidade concreta e histórica em que vive o humano. Elas têm uma fé irrestrita de que o humano autônomo, fruto de uma psicoterapia bem sucedida, pode viver autenticamente numa sociedade inautêntica e pode, inclusive, com sua presença e modo de existir, ser um gerador de reflexão e comportamentos autênticos em outrem como numa espécie de “contaminação”. É mais ou menos assim que Rogers pensava numa “revolução silenciosa”, o que parece um contra-senso.

Do exposto, não há racionalidade possível na ACP e nas psicologias desta matriz que seja suficiente para que elas consigam realizar uma severa autocrítica. *Não há rigor epistemológico em seus fundamentos* e nem se preocupam com questões epistemológicas de qualquer ordem. A política existente é a do corpo com seus instintos auto-realizadores que não tocam em qualquer crítica política das formas sociais de coexistência. (FIGUEIREDO, 1995)

Para que se deixe bem claro as escolhas efetuadas pelo autor, é preciso, antes, caracterizar a matriz fenomenológica.

Figueiredo (1995) assevera que a matriz fenomenológica é herdeira direta do racionalismo iluminista e, por isso, anti-romântica. Possui uma preocupação com a expressão e a compreensão. Estas são decorrentes da busca da *fundamentação do conhecimento*, seu objetivo maior. De um modo e simples e direto, pode-se afirmar que a fenomenologia está preocupada com o *rigor epistemológico* que busca, de modo radical, clarificar as possibilidades do conhecimento mais rigoroso, numa tradição que parte de *Descartes* (a partir das consequências que ele retirou da dúvida metódica), passando por *Kant* até chegar em *Husserl*.

Superando filosoficamente este filósofos, Husserl funda a fenomenologia entendida como ciência rigorosa e descritiva dos *fenômenos da consciência intencional*. As descrições dos fenômenos visados pela consciência redundam em *essências* que são intuídas a partir da redução fenomenológica (coloca-se o mundo em sua efetividade “fora de jogo”, como diz Merleau-Ponty (1994), não para negá-lo, mas para fazê-lo surgir como *o que se mostra* à visada de minha consciência). Não importa se os fenômenos que brilham à minha consciência advenham de objetos reais ou não, a fenomenologia não é uma ciência de objetos, de fatos, mas de fenômenos se mostram a esta consciência na *correlação originária* noética-noemática. Uma das pretensões de Husserl era de que a fenomenologia pudesse ser a *ciência primeira* em relação a outras ciências porque revelaria seus fundamentos conceituais, metodológicos e regiões de ser por elas visadas. (FIGUEIREDO, 1995)

Isto posto, a fenomenologia, em si, não pretende ser um conhecimento exaustivo do humano, mas, tão-somente, *o humano como constitutivo do conhecimento*. Ou seja, ela procura elucidar o *sujeito epistêmico*, isto é, aquele que constrói conhecimento e reflexão de todo objeto possível para a experiência. A fenomenologia, enfim, quer esclarecer-se sobre o humano para poder esclarecer o sentido do mundo. Sendo assim, a fenomenologia é, repito, anti-romântica e *não se pretende uma antropologia filosófica*. Assim descrita, ela pode dar margem para que outras ciências humanas, como a psicologia, possam dar um passo a mais e tornarem-se *ciências compreensivas* que não procuram abolir a correlação originária entre consciência-fenômeno. Ligação esta indestrutível que a matriz cientificista pensou ser possível dissecar, a fenomenologia, por seu turno, reafirma e confirma esta ligação inquebrantável. (FIGUEIREDO, 1995)

Vale dizer que a fenomenologia não é a mesma coisa que as *ciências fenomenológicas* (compreensivas). Estas procuram compreender as vivências dos humanos empíricos, suas produções, valores e significados determinados historicamente. As ciências fenomenológicas servem-se da fenomenologia *como método e arcabouço conceitual*

*necessários à prática da compreensão*, superando o senso-comum e que tenham validade. Se houver compreensão das estruturas da consciência que a fenomenologia fornece, pode-se pôr em prática uma ciência compreensiva.

Daí para adiante, a fenomenologia passou a ser utilizada na descrição rigorosa das várias produções humanas e das características psíquicas do humano. Fez-se uma fenomenologia da percepção, da imaginação, da emoção; mas também do sagrado, da experiência estética, das relações éticas, etc. Tudo isso pode ser conceituado como *regiões do ser (ontologia regional)*: elas falam, cada uma, de dimensões específicas do humano em sua relação com o mundo. Muito contribuíram para estas fenomenologias, as figuras de Merleau-Ponty (com sua fenomenologia da percepção, do sentido do comportamento, do corpo próprio) e Sartre (com sua fenomenologia da imaginação, da existência concreta, das emoções e de personagens da literatura). (FIGUEIREDO, 1995)

Especificamente sobre o existencialismo, Figueiredo (1995) diz que se podem reunir sob esta alcunha todas as correntes que partem de uma descrição-reflexão da existência concretamente vivida, fruto dos atos da liberdade constitutiva do humano que se afirma como um ser livre. Portanto, muita gente poderia ser chamada de existencialista. Kierkegaard e Nietzsche são considerados precursores deste movimento, embora, estritamente falando, eles não poderiam ser classificados como “existencialistas”, no sentido que se dá a esta palavra como movimento filosófico encabeçado por Sartre na primeira metade do século XX. Apesar disso, foram estas doutrinas existencialistas que claramente se utilizaram da fenomenologia no intuito de uma descrição mais rigorosa do existir. Aqui, mais uma vez, os nomes de Merleau-Ponty e Sartre despontam. Juntam-se a eles, *Heidegger* (com sua analítica existencial do *Dasein*), *Karl Jaspers*, *Ludwig Binswanger* e *Medard Boss* (com sua *Daseinanalyse*); *David Cooper* e *Ronald Laing* (e sua antipsiquiatria existencial inspirada na antropologia filosófica de Sartre). (FIGUEIREDO, 1995)

A problemática da interpretação da existência é um outro desdobramento da filosofia fenomenológica que pode construir pontos de encontro com o pensamento psicológico. A este respeito, tanto Heidegger como Sartre foram relidos e re-traduzidos para a linguagem psicológica, embora as tentativas de aproximar filosofia e psicologia seja sempre um empreendimento temerário.

Outro autor que poderia contribuir para este diálogo com a psicologia é *Hans-Georg Gadamer*. Para este filósofo, que foi, talvez, o melhor aluno de Heidegger ao lado de *Eugen Fink*, o problema hermenêutico gira em torno da linguagem. Diz ele que *o ser que pode ser compreendido é linguagem*. Quem que se aventura na compreensão de algo, sempre

possui projetos esboçados que proporcionam uma espécie de pré-compreensão antecipada que podem ou não serem confirmados no contato com a “coisa mesma”. Não há como deixar o horizonte histórico em que nos situamos nem os pré-conceitos que nos atravessam. Assim, em vez de evitar o *círculo hermenêutico* (como compreender de modo verídico alguma coisa, se os critérios de compreensão já estão marcados pelo meu contato com o mundo?), Gadamer diz que devemos entrar nele de modo adequado: cientes do horizonte do modo de ser linguagem que condiciona sempre nossa inserção no mundo. Não existe um ponto de vista além ou aquém do mundo que nos dê uma compreensão absoluta da “coisa mesma” que se quer compreender. A tarefa da razão crítica é a problematização dos projetos antecipatórios durante o ato mesmo da compreensão. A suspensão perfeita de nossos preconceitos, embora desejada, jamais é concluída. Mas isso não se torna dificuldade: é condição para que haja uma fusão entre o meu horizonte de sentido e o horizonte de sentido do outro, possibilitando a criação de um campo possível para o diálogo e, quem sabe, para o acordo. Posto que somos finitos (inacabados), a tarefa da compreensão e da interpretação é sempre refeita sem encontrar conclusão ou palavra final.

Após esta breve exposição, onde Figueiredo (1995) expõe a que veio o projeto das matrizes vitalista e fenomenológica, ainda assim alguns comentários dos psicólogos humanistas teimam em se impor contra.

Volta e meia surgem colocações de alguns psicólogos acepistas se perguntando por que a ACP não estaria incluída na matriz fenomenológica que Figueiredo (1995) descreve na mesma obra. Na compreensão destes psicólogos, a ACP e as psicologias da matriz vitalista são, na verdade, *enfoques fenomenológicos* e, logo, estariam no lugar errado no livro.

Esta observação quanto ao lugar onde se colocar estas abordagens estaria coerente? Justifica-se querer que se coloque a ACP e as outras psicologias vitalistas na matriz fenomenológica? A resposta a estas questões pode ser *dupla*.

A primeira é *negativa* pelo fato bem simples de ser verificado que Rogers não teve a intenção bem demarcada de fornecer fundamentos epistemológicos de sua teoria. Rogers nos dá muita informação quanto os métodos utilizados no registro das sessões psicoterápicas, mas menciona, sempre de passagem, filósofos ou psicólogos que o influenciaram. Sua epistemologia não é rasa, mas dispersa.

Some-se a isso que Rogers *nunca afirmou* com todas as letras qualquer conhecimento, mesmo que pouco aprofundado, da filosofia fenomenológica tal como

formulada por Husserl, o que desautorizaria a construção de uma psicologia fenomenológica<sup>1</sup>. Rogers tinha mais preocupação com o sucesso clínico do que na reflexão detida de sua prática e teoria em termos epistemológicos. Portanto, dizer que a ACP tem uma vinculação com a fenomenologia-existencial porque dá ênfase ao presente vivido, à valorização dos sentimentos, uma recusa à interpretação causalística, etc., não significa que ela seja de matriz fenomenológica. Estas características perfilam claramente *a matriz vitalista e naturista*, e não em um enfoque fenomenológico. Em suma, a ACP não pode ser considerada fenomenológica porque seus fundamentos conceituais e históricos são outros.

Por outro lado, uma resposta *positiva* pode despontar para a ACP. E ela vem dos *continuadores* da abordagem.

Se, por seu fundador, a ACP é insuficiente para conseguir realizar uma perfeita autocrítica, os psicólogos que continuaram (e ainda continuam) a construção da abordagem dedicam-se a estudar a fenomenologia e o existencialismo exatamente para realizarem esta crítica e fornecerem à teoria (e, eventualmente, à sua prática) um fundamento mais seguro. Por vezes, são severos com a postura e a teoria rogeriana, mas reconhecem (hoje isso é possível graças à filosofia fenomenológica) que se Rogers possuía “atitudes fenomenológicas” e uma valorização quase existencialista do humano, era por características pessoais do que do estudo e do contato com a fenomenologia e o existencialismo explicitamente. Quem sabe até onde Rogers teria ido se tivesse aprofundado estudos nestas filosofias?

Figueiredo (1995) acerta ao colocar a ACP na matriz vitalista e naturista se ela ainda tivesse a mesma estrutura criada por seu fundador, Carl Rogers. E ainda existem aqueles psicólogos, sabe-se lá por que motivos, ainda pensam que fazer ACP é seguir as pistas de Rogers tão-somente, esquivando-se de um sadio confronto filosófico com seus fundamentos metodológicos e epistemológicos que só enriqueceriam esta psicologia.

Todavia, Figueiredo (1995) erra ao não levar em consideração as releituras da ACP levadas adiante pelos mesmos psicólogos desta abordagem: existem grandes mudanças conceituais, epistemológicas e, até mesmo, em seus fundamentos. A quantidade de pesquisas levadas a cabo e publicadas em artigos, livros, dissertações e teses são por demais numerosas para serem relacionados aqui. Apenas como exemplo: o estudo realizado pela profa. Virgínia

---

<sup>1</sup> Barrocas (s/d) chama atenção para o fato de que, embora Rogers pudesse deter uma característica pessoal que o fazia possuir uma certa “postura fenomenológica”, ele mesmo não estudou filosofia existencial e muito menos a fenomenologia husserliana. Barrocas (s/d), contudo, afirma que, em conversas que teve com estudiosos da ACP, Rogers “se instruiu sobre a fenomenologia e o existencialismo com Rollo May tanto quanto com Gendlin”. Isso corrobora a assertiva de Barrocas (s/d) em dizer que a fenomenologia tem sua presença nos psicólogos clássicos das psicologias humanistas de forma “difusa” e não direta.

Moreira (2009) é digno de nota. Durante os dias em que escrevia estas “Palavras Finais”, coincidentemente caiu-me às mãos um artigo da professora Virgínia Moreira em que ela responde mais longamente por que a Gestalt-Terapia e a ACP seriam enfoques fenomenológicos, tomando por base as mesmas colocações de Figueiredo (1995). Suas conclusões são semelhantes com as que aqui figuram neste estudo<sup>2</sup>.

Deste modo, a ACP pode, sim, ser considerada uma abordagem de cunho fenomenológico e perfeitamente incluídas na matriz fenomenológica. Penna (1978), bem mais coerente, reserva um momento para comentar a implicação da fenomenologia na psicologia falando das psicologias humanistas em que elenca a ACP, a Gestalt-Terapia, bem como Maslow e Rollo May. E mesmo aí, a descrição de Penna (1978) é mais existencialista do que fenomenológica. Porém, a relação das psicologias humanistas com a fenomenologia está mencionada coerentemente e em sintonia com a resposta positiva esboçada acima de que a ACP também é uma abordagem fenomenológica, em que pese sua origem vitalista que, às vezes, surgem como uma sombra que aperreia os psicólogos deste enfoque.

Nesta tentativa de justificar uma posição fenomenológica para a ACP, surgem quase espontaneamente questionamentos de maior pertinência para esta abordagem, principalmente se se quiser empreender diálogos mais consistentes com a fenomenologia husserliana. O que aqui levanto merecerá tratamento epistemológico posterior.

Descrevendo as propostas da filosofia fenomenológica de Husserl, Zilles (1996) afirma que uma das prerrogativas fundamentais colocadas pelo filósofo alemão para se exercer uma atitude fenomenológica, está em começar qualquer percurso numa total *ausência de pressupostos*. Ou seja, nada pode permanecer como pré-juízo, pré-conceito em meu horizonte onde virão a brilhar os fenômenos (e seus sentidos) sobre quais me debruçarei. Se assim for, como posso querer, dentro do enfoque da ACP, compreender o humano se tenho *como pressuposto* a Tendência à Realização enquanto conceito central na pré-compreensão deste mesmo humano?

Se atendo a injunção husserliana, não posso aceitar o conceito básico da ACP que define a Pessoa. Por outro lado, se eu seguir a ACP *em seus pressupostos*, a investigação fenomenológica fica comprometida logo de saída. A título de provocação, uma pergunta se

---

<sup>2</sup> Todavia, sobre conceito de Pessoa em Rogers, a professora Virgínia Moreira (2007) radiografa epistemologicamente a construção deste conceito na ACP e na cultura norte-americana a fim de fundamentar uma forte crítica a este conceito numa linha fenomenológica inaugurada por Maurice Merleau-Ponty. Penso que o reproche que ela coloca a Rogers pelo fato dele conceber a Pessoa como “centrada” e que isso seria uma limitação séria à ACP, pode ser produtivo para se tentar alinhar outras perspectivas que aperfeiçoem a abordagem. Todavia, “aplicar” o conceito de *mundanidade* de Merleau-Ponty na ACP me parece mais aquele tipo de procedimento que na Introdução deste estudo coloquei como um tipo de forma de interpretação que não ajuda nem a filosofia e nem a psicologia centrada na pessoa.

impõe: se tendo a ver o humano sob um ponto de vista existencial (comportando um caráter de abertura com fundamento ontológico do seu modo de ser mais próprio), fazendo da fenomenologia um suporte metodológico e crítico, precisaria a ACP de um conceito tão nebuloso, metafísico e vitalista como a Tendência à Realização? Só lembrando: o vitalismo, dentro da Biologia, já é uma tese refutada e superada desde que se descobriu que a vida transcorre mediante processos bioquímicos e não por uma “força” vinda não se sabe de onde e indecifrável.

Rollo May (1977), dissertando a respeito em como lidar com o dilema humano na psicologia, faz referência a uma aula proferida por Rogers em 1963<sup>3</sup> e que pode ser esboçada na seguinte pergunta: *para onde a ACP e seu conceito de humano nos levam?*

Sobre o que ele chama de paradoxo da experiência humana, diz-nos Rogers de que ele está

certo de que uma parte da existência moderna consiste em enfrentar o paradoxo de que, encarado por uma certa perspectiva, o homem é uma máquina complexa... Por outro lado, numa outra dimensão de sua existência, o homem é subjetivamente livre; a sua escolha e responsabilidade pessoal explica sua própria vida; ele é, de fato, o arquiteto de si mesmo... Se, em resposta a isto, o leitor diz: ‘Mas esses pontos de vista não podem ser ambos verdadeiros’, a minha proposta é esta: ‘Aí está um profundo paradoxo com o qual temos de aprender a viver’”(apud MAY, 1977).

Inspirado por este dito (que me parece muito mais de um existencialista do que um psicólogo vitalista), devo acrescentar que tudo o que foi mostrado com a presente pesquisa é que Kierkegaard, em seus profundos questionamentos (mediante seus pseudônimos) do que deveria ser uma existência autêntica subjetiva, amalgamando a seriedade trágica com uma argumentação ensaística e cômica, deixa clara a ideia de que existir vem em primeiro lugar: a “essência” não me pertence. Sou meu próprio percurso como humano pecador e culpado. Kierkegaard indica a subjetividade como a vereda privilegiada em que o humano pode chegar a uma verdadeira compreensão do que seja o existir. Certamente, ele é um grande guia para compreensões mais profundas acerca das dimensões humanas. Mas não é o único. As filosofias da existência de Karl Jaspers ou de Gabriel Marcel (ambos cristãos como Kierkegaard) podem ser promissoras em possíveis diálogos no que tange à existência concretamente vivida.

Para onde nos leva o conceito do humano na ACP? Para a simples experiência de que a verdade que o humano quer encontrar em psicoterapia pode ser algo, lá na frente, que o

---

<sup>3</sup> O título da aula foi “*Freedom and Commitment*” (Liberdade e Compromisso). Não preciso dizer que Rogers, por esta época, estava na “fase experiencial” (e, portanto, “existencial”) de seu percurso.



cinda; que o fragmente. O que ele faz numa tal situação em que seus pedaços dispersos, paradoxalmente, o angustiam? Ele se volta para si mesmo e busca, como humano singular, outros sentidos que esclareçam a própria existência. O humano deve libertar-se de um “Eu” estranho a qualquer biologicismo.

A subjetividade é valorizada tanto por Rogers como por Kierkegaard. Nestes termos e com esta ênfase, os dois podem ser considerados como “pensadores existenciais”<sup>4</sup>, posto que a subjetividade é o que é mais característico da existência. E é no tempo da vida vivida que o existente (Indivíduo ou Pessoa, não importa) vem-a-ser.

Como uma “psicologia kierkegaardiana” me parece algo estranho e fora de propósito<sup>5</sup> e a objetividade da pesquisa psicológica é uma presença da qual nenhum psicólogo pode escapar, posto que a psicologia ainda seja uma ciência, cumpre realizarmos uma outra ordem de Husserl: *voltemos às coisas mesmas*.

Neste caso, voltemos a Rogers, que possui suas riquezas e méritos próprios, independentes de qualquer filósofo. Mas voltemos também os olhos para o existir e ver, ainda que, e parafraseando Rogers, o humano seja subjetivamente livre mesmo num mundo da técnica e da objetividade os quais também o constituem. Portanto, “aí está um profundo paradoxo com o qual temos de aprender a viver”. E Kierkegaard pode nos inspirar e nos angustiar neste aprendizado como um solicitador de um pensar/dizer mais-além.

---

<sup>4</sup> Quero dizer com isso que o pensamento de Rogers pode ser muito bem desenvolvido incisivamente numa perspectiva bem mais existencial. Sustento isso até que a ACP possa cumprir os critérios de Husserl para uma investigação fenomenológica que, penso, ela ainda não tem condições de fazer acontecer. Pelo menos, não enquanto estiver presa a este conceito biológico e metafísico de Tendência à Realização.

<sup>5</sup> Embora nada impeça que existam tentativas a este respeito como, por exemplo, um estudo empreendido por Feijoo (2007).

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALMEIDA, Jorge M. & VALLS, Álvaro L. M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

ALMEIDA, Rogério M. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.

ALMEIDA, Custódio L.S. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

AMARAL, Ilana Vieira do. *O 'conceito' de paradoxo (constantemente referido a Hegel): Fé, história e linguagem em S. Kierkegaard*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

AMATUZZI, Mauro M. *Por uma psicologia humana*. 2ª ed. Campinas: Alínea, 2008.

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção "Os Pensadores".

BANNOUR, Wanda. *Kierkegaard*. In: CHÂTELET, François (org.). *História da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. vol. 5: A filosofia e a história.

BARROCAS, Ricardo L.B. *Sobre a influência difusa da fenomenologia nas psicologias humanistas*. Artigo não publicado. No prelo. s/d

BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BELÉM, Diana. *Carl Rogers: do diagnóstico à abordagem centrada na pessoa*. (Monografia sem referência completa), 1996.

BRANDÃO, Junito S. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

CAMPOS, Ronny F. *Ética contemporânea: os anos 60 e o projeto de psicologia humanista*. Epistemo-somática, v.3, n.2, 242-260, 2006.

CASTELO BRANCO, Paulo Coelho. *Organismo: tendência atualizante e tendência formativa no fluxo da vida*. In: CAVALCANTE JR. Francisco S. & SOUSA, André F. (orgs.). *Humanismo de funcionamento pleno: Tendência Formativa na Abordagem Centrada na Pessoa – ACP*. Campinas: Alínea, 2008.

CAVALCANTE JR. Francisco S. & SOUSA, André F. (orgs.). *Humanismo de funcionamento pleno: Tendência Formativa na Abordagem Centrada na Pessoa – ACP*. Campinas: Alínea, 2008.

CHÂTELET, François (org.). *História da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. vol. 1: A filosofia pagã.

COLETTE, Jacques. *Existencialismo*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

EVANS, Richard. I. *Carl Rogers: o homem e suas idéias*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2006.

FEIJOO, Ana Maria L.C. *Os fundamentos da clínica psicológica na filosofia de Soren Kierkegaard*. Revista da Abordagem Gestáltica. Goiânia. V.13, n.1, jun/2007.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª ed. 31ª impressão. São Paulo, Nova Fronteira, 1986.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. *Matrizes do pensamento psicológico*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* 2ªed. Lisboa: Vozes, 1992.

FREUD, Sigmund. *Esboço de psicanálise*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção “Os Pensadores”.

GADAMER, H-G. *O que é a verdade?* In: *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega: ensaio sobre aspectos do trágico*. São Paulo: Loyola, 2001.

HALL, Calvin S. & LINDZEY, Gardner. *Teorias da personalidade*. 18a ed. São Paulo: EPU, 1984. Vol. 2

HARBSMEIER, Eberhard. *Kierkegaard. Pessoa e Obra – Biografia e Filosofia*. In: Educação e Filosofia. Revista dos Departamentos de Filosofia, Fundamentos da Educação e Princípios e Organização da Prática Pedagógica da Universidade Federal de Uberlândia. Minas Gerais: vol. 7; n. 13; Jan./Jun., 1993.

HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – a filosofia?* In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção “Os Pensadores”.

HERNANDEZ, José A.E. *Psicologia positiva e psicologia humanista: aproximações teóricas e conceituais*. Revista de Psicologia da UnC, v.1, n.1,p. 24-30, 2003.

KIERKEGAARD, Sören. *Textos selecionados*. Seleção e tradução por Ernani Reichmann. Curitiba: Editora Universidade Federal do Pará, 1986a.

\_\_\_\_\_. *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986b.

\_\_\_\_\_. *O banquete; ou, in vino veritas*. 5ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

\_\_\_\_\_. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. , Coleção “Os Pensadores”.

\_\_\_\_\_. *Dois discursos edificantes de 1843*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Fábrica de livros, 2001.

\_\_\_\_\_. *Migalhas filosóficas, ou, um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LEITÃO, Virgínia M. *Da teoria não-diretiva à abordagem centrada na pessoa: breve histórico*. Revista de Psicologia. Fortaleza, 4 (1): jan/jun, 1986.

\_\_\_\_\_. *Limites da abordagem centrada na pessoa: visão de “homem planetário” e ênfase no individual*. Revista de Psicologia. Fortaleza, 3 (1): jan/jun, 1985.

MARX, Melvin H. & HILLIX, William A. *Sistemas e teorias em psicologia*. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa; a noção de “eu”*. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

MAY, Rollo. *A descoberta do ser*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

\_\_\_\_\_. *Psicologia existencial*. Rio de Janeiro: Globo, 1980.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e dilema humano*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MOREIRA, Virgínia. *A Gestalt-Terapia e a Abordagem Centrada na Pessoa são enfoques fenomenológicos?* Revista de Abordagem Gestáltica, XV(1): 3-12, jan-jun, 2009.

\_\_\_\_\_. *De Carl Rogers a Merleau-Ponty: a pessoa mundana em psicoterapia*. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos filosóficos das psicoterapias de base humanista*. Revista de Psicologia. Fortaleza, 11 (1/2); 12 (1/2): jan/dez, 1993/1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. *O caso Wagner; Nietzsche contra Wagner; Wagner em Bayreuth*. São Paulo: Editora Escala, 2007.

NOGARE, Pedro D. *Humanismos e anti-humanismos: introdução à antropologia filosófica*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

PAULA, Márcio G. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009.

PENNA, Antônio G. *Introdução à antropologia filosófica*. Rio de Janeiro, Imago, 2004.  
\_\_\_\_\_. *História e psicologia*. São Paulo: Vértice, 1987.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da psicologia contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

PIAGET, Jean. *Psicologia e epistemologia: para uma teoria do conhecimento*. Lisboa: Dom Quixote, 2003.

PINHEIRO, Francisco P.H. *Apontamentos para uma epistemologia rogeriana: um percurso através do existencialismo de Kierkegaard e do pragmatismo de Dewey*. 2004. Monografia (Graduação em Psicologia) Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção “Os Pensadores”.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates; Críton*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

RICOUER, Paul. *Filosofar após Kierkegaard*. In: *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.

ROGERS, Carl R. *Tornar-se pessoa*. 6ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Conceito de pessoa em funcionamento pleno*. In: WOOD, John K. *Abordagem centrada na pessoa*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1994. (Originalmente publicado em 1963)

\_\_\_\_\_. *Terapia centrada no cliente*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Psicoterapia e consulta psicológica*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

\_\_\_\_\_. *Sobre o poder pessoal*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

\_\_\_\_\_. *Um jeito de ser*. São Paulo: EPU, 1983.

ROGERS, C. & RUSSEL, D. *Carl Rogers – a quiet revolutionary: an oral history*. Apud, BRANCO, Paulo C.C.; CAVALCANTE JÚNIOR, Francisco S. & OLIVEIRA, Helton T.M. *Da experiência à experiencição no pragmatismo em Rogers: implicação para a tendência formativa da ACP*. In: CAVALCANTE JR. Francisco S. & SOUSA, André F. (orgs.).

*Humanismo de funcionamento pleno: Tendência Formativa na Abordagem Centrada na Pessoa – ACP.* Campinas: Alínea, 2008.

ROGERS, Carl R & WOOD, John K. *Teoria centrada no cliente: Carl R. Rogers.* In: BURTON, Arthur. *Teorias operacionais da personalidade.* Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROGERS, Carl R & KINGET, Marian. *Psicoterapia e relações humanas.* Belo Horizonte: Interlivros, 1977. vol.1

ROGERS, Carl R. & ROSENBERG, Rachel L. *A pessoa como centro.* São Paulo: EPU, 1977.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo.* São Paulo: Abril Cultural, 1987. Coleção “Os Pensadores”.

SCHULTZ, Duane & SCHULTZ, Sydney. *História da psicologia moderna.* São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

TATOSSIAN, Arthur. *Fenomenologia das psicoses.* São Paulo: Escuta, 2006.

TORRANO, Jaa. *O mito de Dioniso.* In: EURÍPIDES. *As Bacas.* Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.

VALLS, Álvaro L.M. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VIEIRA, Emanuel M. & FREIRE, José C. *Alteridade e psicologia humanista: uma leitura ética da abordagem centrada na pessoa.* Estudos de Psicologia. Campinas. Vol.23; n.4; out/dez, 2006.

WHITMONT, Edward C. *A busca do símbolo: conceitos básicos em psicologia analítica.* São Paulo: Cultrix, s/d.

WOOD, John K. *Abordagem centrada na pessoa.* Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1994.

ZILLES, Urbano. *A fenomenologia husserliana como método radical.* In HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia.* Trad. Urbano Zilles, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.