

## O significado da psicologia humanista, posicionamentos filosóficos implícitos\*

MAURO MARTINS AMATUZZI\*\*

Pode-se fazer uma diferenciação entre uma abordagem do homem como resultado e uma abordagem dele em sua atualidade e presença criadora de sentido. Os usos mais comuns do termo "humanismo", tal como associado à psicologia apontam para isso. A partir daí o sentido de uma psicologia humanista é descrito em torno de quatro pontos: 1. A busca de um contexto mais abrangente para a psicologia. 2. O questionamento dos limites do método científico. 3. Uma atitude fenomenológica. 4. Uma consideração da pessoa como totalidade em movimento.

Penso que o essencial do que quero dizer a respeito desse assunto pode ser colocado em algumas poucas proposições. E a primeira é a seguinte: o homem não é um "bicho que fala", mas ele é a própria palavra, ou melhor, *ele é palavra*. Reencontro aqui uma colocação que é tanto de Heidegger como de Buber: não é a linguagem que se encontra no homem, mas o homem que se encontra na linguagem. A segunda proposição é de que isso não é "poesia" ou jogo de palavras, como talvez possa parecer. Trata-se de uma afirmação muito precisa, que nos coloca num outro âmbito de considerações, ou seja, que implica mudança radical de pontos de vista. E a terceira é justamente que essa mudança radical de ponto de vista é o que mais caracteriza a psicologia humanista; *o sentido do humanismo* (no nosso caso enquanto aplicado à Psicologia) *é essa mudança de perspectiva*. Não se trata, com efeito, nem de uma mudança de objeto, nem de uma mudança de método, e nem mesmo, quem sabe, de uma mudança teórica. Trata-se na realidade de uma mudança *na relação com* o objeto. Essa mudança é capaz de assumir em determinados momentos o mesmo método, só que num contexto onde o sentido global é outro, o que faz com que a visão resultante (a teoria, nesse sentido) seja outra, mais abrangente, *capaz de conter* as visões anteriores só que como parciais, e reconhecidas como parciais. Nessa nova visão, a teoria, aliás, se torna ela mesma relativa: não se trata mais de teorizar, como um fim. A teoria passa a ser ela também um momento de algo mais amplo, que é o que afinal importa. E esse algo mais amplo é antes um compromisso que uma teoria.

Uma das coisas que subjaz a essas proposições é que a *consideração do sentido* é fundamental. Para compreender o ser humano, tenho que lidar com questões de sentido. A consideração do ser humano em termos de causa e efeito, antecedente e

conseqüente, parte e todo, por mais cabível, correta ou verdadeira que possa ser, não dá conta do que seja o ser humano como totalidade em movimento. Em outras palavras: posso explicar certas ocorrências humanas ou comportamentos a partir de "causas" internas ou externas (motivações inconscientes ou configurações de estímulo, por exemplo), posso analisar relações de antecedente-conseqüente (como por exemplo o efeito de uma recompensa), ou posso explicar certas coisas em função das relações parte-todo (como por exemplo quando digo que o modo de ser de uma pessoa é a repercussão individual de problemas ou situações coletivas bem caracterizáveis). Posso ainda descrever como é que tudo isso se articula numa espécie de história geral de conflitos e fantasias, e que se aplicaria a todas as pessoas ou à maioria (psicologia do desenvolvimento). Cada uma dessas coisas é válida e possível, e de fato é feita, com muitas pesquisas, certamente. Mas nenhuma delas, em separado, e nem todas somadas dão conta do ser humano como totalidade em movimento. Algo fica faltando, e não é algo que possa ser cumprido dentro de cada um daqueles enfoques. Não é tanto que essas explicações estejam incompletas. Sim, até estão, e haverá sempre mais a pesquisar nessa linha. Mas a incompletude a que me refiro é de outra ordem. Talvez "explicações" dessa natureza não bastem, e por mais que somemos explicações não estaremos atendendo ainda ao principal desafio que se coloca para nós face ao nosso viver: o que vamos fazer com nossa vida? Que sentido vamos dar a ela, e de tal forma que não nos isole de um sentido mais global?

Sob esse enfoque, o ser humano nos aparece não como resultante de uma série de coisas, mas como, fundamentalmente, o *iniciante* de uma série de coisas, e os desafios daquilo que ele deve criar não são respondíveis com explicações daquele tipo. O homem só aparece naquilo que ele tem de mais próprio, na questão do sentido, não na questão da causa explicativa. A relação explicativa se refere ao homem *como resultado*, como repertório, ou como recebido, e, portanto, em definitivo, ao homem *como passado*. Não se refere ao *homem atual*, ao homem desafiado, ao homem tendo que responder e posicionar-se, ao homem *presente* (face a um futuro). Este homem atual, presente, desafiado, interpelado, em movimento, é o que se encontra face às questões de sentido: estas são as questões presentes, que surpreendem o homem como *existente* (não apenas como *natureza*, como diria Merleau-Ponty).

Dizer que o homem é um "bicho que fala" (o que equivale a dizer que é um "animal racional") é ficar no âmbito das explicações, e portanto, do homem como resultado. Mas isso não é ainda o homem atual. Só poderemos chegar a ele mudando o ponto de vista e assumindo as questões de sentido que definem sua atualidade. O homem atual, presente, existente, é constituído pelas questões de sentido. Ora, a palavra é exatamente a questão de sentido. Por isso o homem atual se encontra na palavra, e não o contrário. É na decifração de suas questões de sentido que o homem pode se instaurar em sua atualidade, mas é preciso tomar cuidado: essa decifração pode ser vivida como uma redução ao esquema explicativo onde apenas encontraremos o homem-resultado, e não o homem em sua atualidade. Isso, para Merleau-Ponty, seria permanecer ao nível da palavra secundária, da fala inautêntica, do falar sobre, da fala sobre falas. A fala sobre falas é ainda um discurso no passado. A decifração do sentido só será um discurso no presente se for vivencial, experiencial, uma vivência do próprio sentido criando novos sentidos. É enfrentando os desafios que vou decifrando os sentidos e criando novos sentidos. *A decifração dos sentidos que permanece no atual, identifica-se com o enfrentamento dos desafios*, e não é apenas um estado deles.

\* Artigo apresentado à redação em 20.3.89. Elaborado a partir de uma conferência proferida na IV Jornada de Psicologia Humanista, promovida pelo Centro de Psicologia da Pessoa e pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, em agosto de 1988.

\*\* Docente no Instituto de Psicologia da USP, Doutor em Filosofia da Educação pela Unicamp.

O homem atual, portanto, encontra-se no assumir as questões de sentido, e por isso significa uma reviravolta completa de perspectivas (do homem-resultado, para o homem-atual). E é exatamente essa reviravolta que faz o sentido da psicologia humanista.

Antes de passarmos para um outro ponto, gostaria de trazer aqui uma consideração paralela que pode nos ajudar a compreender esta questão que acabo de formular. A diferença que existe entre essas duas perspectivas é a mesma que existe na consideração da cultura como resultado (ou como produto), e da cultura como ato cultural. Uma coisa é estudar os produtos culturais (objetos, máquinas, obras de arte, utensílios, ou outros produtos como a ciência, a religião, ou as estruturas de parentesco ou estruturas de relações de trabalho, etc.) de algum grupo social ou sociedade. Aqui estamos estudando a cultura de um povo como algo dado, e, portanto, enquanto acabado. Outra coisa completamente diferente (embora possa incluir a primeira) é ser agente cultural, produzir cultura, inserir-se num movimento vivo de produção cultural. A diferença entre essas duas coisas é clara. Ora, acontece que o termo “cultura” pode ser definido em uma dessas duas direções, originando-se daí muita confusão. A cultura que é estudada pelo estudioso não tem nada a ver com a cultura que é praticada pelo agente cultural. No primeiro caso temos um produto acabado e mais ou menos estático: é a cultura como produto cultural. No segundo, temos a cultura como conteúdo de um movimento incessante, algo em constante mutação. No primeiro caso fazemos história no sentido de retratar um passado (ou algo acabado), no segundo fazemos história no sentido de construir a história em curso. E a história que fazemos retratando só tem sentido em função da história que estamos construindo. A cultura de um povo não é algo feito, mas algo que se faz, e reduzir uma coisa à outra é, na realidade, esmagar o potencial criativo de um povo, e tentar estagnar um movimento, impedindo que esse povo enfrente seus verdadeiros desafios. A cultura há que ser definida como um processo vivo e não como um conjunto de produtos acabados. O ser humano tem que ser captado em seu movimento, e isso só pode ser feito *movimentando-se*, inserindo-se num processo. O homem como resultado, ou a cultura como produto, não são ainda o homem atual ou a cultura que se faz.

Acredito que o sentido do humanismo hoje é exatamente o de nos colocarmos na postura do atual, do presente, do atuante, do em curso; e todas as explicações só terão valor enquanto instrumentos para isso, mesmo que, enquanto instrumentos, permaneçam aquém dessa atualidade.

Voltemo-nos para o humanismo, e vejamos o que esta palavra nos sugere. Podemos encontrá-la usada de quatro modos diferentes, pelo menos.

1. No sentido estrito, o Humanismo é um movimento cultural, europeu, surgido no século XIV, e intimamente ligado à Renascença. Mas é talvez daí que o termo tenha se generalizado, podendo ser aplicado a qualquer filosofia que coloque o homem no centro de suas preocupações, ou enquanto um adjetivo aplicável a outros movimentos, como é o caso da psicologia humanista.

O movimento cultural da Renascença precisa ser entendido em função de seu contexto. De algum modo ele aparece como uma espécie de reação contra um sobrenaturalismo medieval que naquela época significava um desprezo pelo que é humano: nada das coisas dessa vida é importante a não ser aquilo que aqui é uma aquisição de méritos para a vida futura, eterna, após a morte. A vida presente, nesse sentido, não é levada a sério em sua consistência própria, não tem valor nenhum em si mesma. O próprio homem, em si, em seu corpo, não precisa ser cultivado, uma vez que seu destino é a morte; o importante é cuidar da alma imortal.

As coisas do mundo são transitórias e um cenário passageiro para as coisas eternas, que são as que importam. A arte, a ciência, a política, a beleza, a flexibilidade corporal não são coisas que devam deter o interesse do sábio, mas sim, as coisas eternas, sobrenaturais, as virtudes da alma. A saúde do corpo, a maturidade psicológica, não são importantes a não ser como substrato mínimo para as virtudes que nos preparam para a vida eterna. O humano, o temporal, este mundo, são assim altamente desvalorizados em favor do espiritual, do eterno, do sobrenatural. A cultura antiga, representante desse humano, era, assim, mais ou menos desprezada, ou então era lida como um símbolo ou apelo de algo outro, maior. — Não que isso tivesse caracterizado a Idade Média toda. Mas era a forma como uma face do pensamento medieval foi lida a partir do ponto de vista da Renascença e do humanismo. Uma nova necessidade nos faz freqüentemente caricaturar a visão anterior. Seja lá como for, esse humanismo nasceu sob a bandeira da revalorização do humano, o que significava na prática um retorno dos clássicos, e à cultura pagã greco-romana. O que é humano tem um valor em si mesmo, e não como mero suporte ao sobrenatural; este mundo não é apenas um cenário provisório e sem importância para algo que não tem nada a ver com ele; o tempo, o que se constrói paulatinamente, o crescimento humano, são importantes (o tempo, e não a eternidade, é onde se constróem as coisas, e estas coisas que construímos). O homem é corpo tanto quanto alma, e é como um todo que ele tem que ser cuidado. Virtude é o desenvolvimento das potencialidades humanas, e não algo acrescentado de fora. Para alguns isso representou uma rejeição da visão teológica das coisas, e no século XX isso é representado pelo humanismo ateu (cujo exemplo mais contundente é Sartre). Para outros essa revalorização do humano, do mundo, do tempo, não se define por um posicionamento anti-religioso ou ateu. Existe todo um humanismo cristão segundo o qual é na trama deste mundo que realidades definitivas estão sendo construídas (é um exemplo eminente desse humanismo em nosso século é Teilhard de Chardin). De qualquer forma essa revalorização do homem, das coisas do homem, da história humana, daquilo que aqui efetivamente se faz, da atualidade do humano, não se relaciona necessariamente com uma posição religiosa ou anti-religiosa. O que polariza esse movimento é justamente uma volta à atualidade do humano, e um acreditar que este é o caminho.

2. Erich Fromm fala do humanismo não enquanto um movimento localizado na Europa do século XIV. Ele fala de uma *tradição da ética humanista* que encontra representantes praticamente em todas as épocas do pensamento ocidental. Ele próprio pretende ser um pensador que se insere nessa tradição. “Na tradição da ética humanista”, diz ele, “predomina a opinião de que o conhecimento do homem é a base para o estabelecimento de normas e valores” (1947, p. 31). “Normas e valores”, aqui, referem-se à questão do caminho, por onde vamos, que é a questão do sentido. Na tradição humanista essa questão se responde a partir de um conhecimento do homem. E Fromm continua: “Os tratados de ética de Aristóteles, Spinoza e Dewey (...) são por isso, ao mesmo tempo, tratados de Psicologia” (Id. *ibid.*). O equacionamento e o encaminhamento desses problemas são ao mesmo tempo ética e psicologia. Ética, porque seu contexto é a questão do sentido, do por-onde-vamos; e psicologia, porque para isso nos debruçamos sobre o homem buscando um conhecimento de sua natureza. Um pouco antes, Erich Fromm havia dito: “Na ética humanista o bem é a afirmação da vida, o desenvolvimento das capacidades do homem. A virtude consiste em assumir-se a responsabilidade por sua própria existência. O mal constitui a mutilação das capacidades do homem; o vício reside na irresponsabilidade perante si mesmo” (Id. *ibid.* p. 27-8). Rogers e Mas-

low aproximam-se bastante de semelhantes colocações. No fundo existe uma crença no homem, uma confiança no que nele se manifesta. A expressão teórica disso é a tendência atualizante de Rogers, ou o conceito de auto-atualização de Maslow.

O que está na raiz do humanismo não é, pois, apenas um postulado teórico, ou uma hipótese, mas uma atitude concreta em favor do homem. Isso é mais fundamental que as teorias que a partir daí se constroem. Teorias diferentes sobre o homem podem ser consideradas humanistas. O que as une não é tanto que todas aceitem determinadas afirmações, mas uma *atitude*. Por isso Fromm fala de uma tradição ética: há valores envolvidos, mais que afirmações abstratas. Há posicionamentos e compromissos, e não apenas teses cognitivas. (Isso não quer dizer, é claro, que esses posicionamentos devam ser ingênuos: existe toda uma elaboração crítica posterior que tende a confirmá-los, e isso no próprio Erich Fromm).

3. André Amar, numa visão de conjunto da história da psicologia publicada num dicionário de psicologia francês, situa quatro momentos dessa história. O da *psicologia humanista*, que, na sua consideração, é o que vem da Idade Média ou mesmo da Antiguidade grega, e vai até o começo da psicologia científica; caracteriza-se basicamente por um posicionamento ético, isto é, por uma *não-dissociação* entre uma pesquisa objetiva, digamos, e um posicionamento de valores: é a psicologia brotando do contexto de uma ética, de uma visão do sentido da existência. O segundo momento é o da *psicologia científica* onde exatamente se dá essa ruptura entre a objetividade científica e a ética. Ele situa, depois, como terceiro e quarto momentos, a *psicanálise* e a *psicologia fenomenológica*, e neste último, principalmente, começam a reaparecer coisas do primeiro momento. É curioso notar que esse autor, sendo europeu, não fala da psicologia humanista tal como esse conceito aparece nos Estados Unidos, como algo bem específico, mais do que no sentido de Erich Fromm, inclusive. Sua classificação sugere também que além de um posicionamento ético indissociável, uma psicologia humanista implicaria uma crítica à atitude científica. Retornaremos a esse ponto.

Vemos que esses três sentidos de humanismo convergem em seu denominador comum, apontam para um mesmo ponto, têm o mesmo "sentido".

4. Mas concentremo-nos agora, então, na psicologia humanista no sentido restrito e contemporâneo do termo. E aqui dois livros que se tornaram clássicos, por exemplo: *Psicologia existencial humanista*, de Thomas Greening, e *A psicologia do ser*, de Abraham Maslow – e o tempo e a década de 60 nos Estados Unidos. Tempo de guerra do Vietnã; crise moral, de valores. O país envolvido por uma guerra considerada absurda pelo povo americano. E esse questionamento não era apenas teórico: teve inúmeras manifestações pessoais e coletivas, as quais certamente tiveram uma importância para a retirada das tropas americanas do Vietnã. Tudo isso representou um grande questionamento coletivo do sentido da presença americana no mundo. Uma crise ética.

Esta psicologia humanista surgiu como uma reação, a partir da insatisfação sentida face aos dois conjuntos teóricos mais importantes em psicologia: o behaviorismo e a psicanálise; bem como face a uma descrença nas possibilidades da filosofia. Não se tratava de negar as descobertas feitas no behaviorismo e na psicanálise, mas de um sentimento de que eles, permanecendo em suas perspectivas originais, não traziam as respostas de que se precisava: o ser humano com seus questionamentos atuais não estava lá, por mais válidas que fossem as explicações dadas. Poderíamos dizer que essa psicologia, permanecendo nos quadros de sua ortodoxia, podia nos dizer como treinar um soldado, ou porque um soldado ficava perturbado voltando da guerra, mas não era esse o problema do povo americano.

O problema era qual o sentido da guerra, e qual o sentido da vida e da morte (ou da *minha* vida e morte, ou de *meu* filho ou de *meu* marido). E aqui a psicologia tradicional não ajudava muito. E tudo isso era urgente: os jovens estavam morrendo, e o holocausto já estava no horizonte. Quanto à filosofia, para Maslow pelo menos, ela aparecia como um conjunto de palavras apenas, sem nada de mais concreto.

A designação de psicologia humanista não se refere, pois, a uma teoria específica, ou mesmo a uma escola, mas sim ao lugar comum onde se encontram (ainda que com pensamentos diferentes) todos aqueles psicólogos insatisfeitos com a visão de homem implícita nas psicologias oficiais disponíveis. A meu ver ela representa um encontro das motivações dos psicólogos com a tradição humanista, face às exigências de nosso tempo. O rótulo específico de psicologia humanista é apenas um episódio, diria momentâneo, de algo que tem um sentido maior.

Penso que posso colocar esse sentido maior da psicologia humanista em quatro pontos:

1. A primeira parte do livro de Maslow tem por título exatamente Uma jurisdição mais ampla para a psicologia, e os dois capítulos que compõem essa parte são: Para uma psicologia da saúde, e O que a psicologia pode aprender com os existencialistas. Trata-se no fundo de admitir que a psicologia possa trabalhar a questão dos fins, da saúde, da auto-atualização, e não apenas dos meios, da doença ou do ajustamento mínimo. Mas isso tudo é a questão do "para onde vamos". A psicologia não pode ser apenas um conjunto de conhecimentos técnicos a serviço de qualquer finalidade; é enquanto se pronuncia sobre o caminho que ela é ciência do homem, ou melhor, é enquanto toma para si também essa questão que ela se faz afinal uma ciência do homem, e não antes.

Isso tem a ver com a neutralidade ética da ciência como alguma coisa a ser re-dimensionada (e acredito que essa questão não se aplique apenas às ciências humanas). A ciência só é eticamente neutra formalmente, abstratamente. O ato científico concreto nunca é neutro: ele se insere num contexto de sentido e serve a alguma direção do caminhar humano. Para nos convenceremos disso, basta que consideremos os critérios de financiamento de pesquisa. Mas essa não-neutralidade vai mais longe e toca na própria questão do alcance do saber: aquilo que eu vejo depende do ponto de vista a partir do qual me coloco para olhar. É só dentro de um posicionamento de compromisso com o ser humano como um todo (coisa que não é nada abstrata, mas carrega até posições políticas) que meus olhos se abrem para determinados aspectos do ser humano, ou que me disponho a pesquisar determinados problemas e de um determinado modo.

2. Husserl foi um dos que iniciou um questionamento da aplicação do método científico à realidade humana. Não se nega a validade das conclusões. Mas se discute o alcance delas. Aquilo que elas afirmam caracteriza o ser humano? Para Husserl, a originalidade da consciência fica fora do alcance do método das ciências naturais exatamente por sua realidade intencional (que só é captada através da questão do sentido).

A atitude científica define um tipo de relação (a relação objetificante) que não capta a pessoa atual mas apenas o ser humano como resultado. Para Buber, o centro da pessoa só se revela no *ato da relação*. As afirmações científicas podem ser verdadeiras mas não caracterizam aquilo que é especificamente humano.

A maneira como costuma ser tratado o processo de comunicação dentro de uma abordagem científica seria um exemplo interessante. O processo pode ser dividido em seis momentos: 1. O da mensagem intencional a ser comunicada. 2. O da codi-

...ficação dessa mensagem. 3. A comunicação ou expressão propriamente dita. 4. A recepção da comunicação através das janelas sensoriais. 5. A decodificação a nível central. 6. A compreensão da mensagem. Tenho seis coisas diferentes e bem específicas (e um distúrbio de comunicação pode ser situado em um desses seis estágios da comunicação). Por mais útil que possa ser tal esquema, em termos de compreensão do que vem a ser a comunicação ou mesmo o ato expressivo, nada de mais falso do que esse retrato. Para não falar senão de um aspecto, a própria mensagem depende dos passos seguintes, neles se transforma, não está plenamente constituída independentemente deles. Ela só se torna o que é quando já não é mais pura mensagem intencional (mas já é comunicação, por exemplo). A ciência tradicional não tem como lidar com isso.

Um outro exemplo é o do gesto significativo: o dedo que aponta para a lua, por exemplo. "Idiota é aquele que, quando aponta para a Lua, olha para o meu dedo". A essência do meu gesto só é dada fora dele. Olhando para o dedo, por mais que o analise e disseque "cientificamente", não chegarei à Lua, e portanto, nem mesmo à realidade de minha mão como gesto, como presença. Ora, o homem é essencialmente um gesto, em sua presença, ou em sua existência. Ele é um atribuidor de sentido, e é assim que ele constitui um mundo, e se constitui a si mesmo nesse mundo, ou nessa relação com ele. Se separarmos as coisas, compartimentalizandolas, não mais veremos a realidade significativa, o atual, o presente (Nada mais diferente de um movimento que um retrato; nada mais diferente de um ser vivo que um cadáver).

A diferença entre a pesquisa objetiva e a participante também ilustra a mesma questão. Não se trata apenas de uma diferença de método para se conseguir o mesmo resultado. O saber produzido é concretamente outro, o assunto pesquisado é outro, o possuidor do saber é outro. Trata-se de uma diferença na forma de conceber a relação humana e o conhecimento.

3. Gosto de entender a atitude fenomenológica por comparação com a atitude ingênua e a crítica. Segundo a atitude ingênua, existe um mundo independente, constituído por si mesmo, e como tal cognoscível (e Maslow fica ainda nessa atitude, ao que me parece; é o preço que ele paga por não ter sido um pouco mais filósofo). Já na atitude crítica, sabemos que o que percebemos desse mundo depende de nossos referenciais. Costuma-se referir a Kant, com sua crítica ao conhecimento, para o nascimento mais forte dessa atitude; é preciso relativizar o conhecimento e estudar os referenciais através dos quais ele se dá. Creio que a atitude fenomenológica vai além da crítica, e eu a formularia assim: é só na interação que teremos o verdadeiro conhecimento. O conhecimento *compõe* a interação com o mundo, é um aspecto dela (Uma interação sem conhecimento é pobre ou de um nível diferente; e um conhecimento sem interação também é pobre e de um nível inferior, e ilude se não nos dermos conta disso). A psicologia humanista aponta para uma atitude fenomenológica.

4. É só nessa postura totalmente diferente que se revela o homem no que ele tem de próprio. Aquilo que se revela aí é uma totalidade em movimento, uma criatividade, e não completamente isolável de totalidades mais abrangentes. O homem como pessoa atual é o homem como palavra, isto é, como abertura para algo outro, onde corpo e alma são indissociáveis (não podendo ser compreendidos um sem o outro); é ato e não resultado (isto é, existe na interação com o mundo e com os outros homens); é busca de sentido, atribuição e comunicação de sentido, criação de mais sentido. No fundo, a meu ver, o sentido da Psicologia Humanista é uma saudade do homem atual.

## Abstract

A distinction must be made between the study of the man as a result and as a presence in his actuality or creative meaning process. The most common uses of the label humanistic point to the importance of making such a distinction. A meaning for the humanistic psychology is here described in terms of 1. The search for a more encompassing context to Psychology. 2. The discussion about the limit of the scientific method. 3. A phenomenological attitude. 4. The consideration of the person as a dynamic whole.

## Bibliografia sumária

- Amar, André. *Historial. Desenvolvimento e evolução da Psicologia*. In: Gauguelin, M. & F. *Dicionário de Psicologia*. Lisboa, S. Paulo, Verbo, 1980.
- Buber, Martin. *Eu e tu*. 2. ed. S. Paulo, Cortez e Moraes, 1979.
- Fromm, Erich. *Análise do homem*. 9. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- Greening, Thomas, ed. *Psicologia existencial humanista*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- Maslow, Abraham. *Introdução à psicologia do ser*. Rio de Janeiro, Eldorado, s/d.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Galimard, 1967.
- Mueller, Fernand-Lucien. *História da Psicologia*. Da Antiguidade aos dias de hoje. 2. ed. S. Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1978 (original Francês de 1976).
- Rogers, Carl. *Um jeito de ser*. S. Paulo, EPU, 1983.