FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL PSICÓLOGO HUMANISTA

Larry Davidson
Universidad de Yale

From the perspective of the history of western thought, humanism is a philosophy based on the belief that the human is irreducible to other forms of life, whether material or Divine. To the extent that humanistic psychology has its roots in the humanist tradition, it shares this conviction that the human cannot be understood except in its own terms. This report will review the philosophical precedents for this perspective on the nature of human functioning, and will then consider whether or not the fruits of humanistic- psychological labor over the last 35 years have borne out the promises of its approach.

Durante mucho tiempo, el hombre se ha considerado a si mismo como una marioneta viviente -moldeado por fuerzas económicas, inconscientes y del ambiente. Ha sido esclavizado por personas, por instituciones, por las teorías de la ciencia psicológica. Pero está estableciendo firmemente una nueva declaración de independencia.” (Carl Rogers, 1978, p. 331)

Históricamente, las primeras raíces del movimiento de la psicología humanista se pueden rastrear en el trabajo de teóricos de la personalidad americanos como Gordon Allport, Henry Murray y Gardner Murphy, en la escuela interpersonal y neo- freudiana de la tradición psicoanalítica representada por Erich Fromm, Karen Horney y Harry Stack Sullivan, en la psicología Gestalt de Kurt Koffka, Max Wertheimer y Wolfgang Kohler, y en el pensamiento de Kurt Goldstein. Influencias tardías que dieron sentido a la dirección de este movimiento incluyen las filosofías Europeas del Existencialismo y la Fenomenología, y las filosofías y religiones orientales, las cuales fueron importadas a los Estados Unidos poco después de la Segunda Guerra Mundial (véase DeCarvalho, 1990; Klee, 1978; Matson, 1978, 1981).

En las páginas que siguen me propongo articular las fuentes filosóficas operativas de la psicología humanista, y considerar las implicaciones de este marco conceptual para el desarrollo de un paradigma alternativo para la teoría y practica psicológica. Comenzaré con un ligero esbozo de la historia del humanismo en la

(Págs. 7-25)

tradición intelectual occidental hasta describir los pilares conceptuales de la perspectiva humanista. Sea o no cuestión de debate, o de algo más, la psicología humanista se encuentra dentro de la tradición humanista (Giorgi, 1981; Graumann, 1981), en la segunda parte de este artículo argumentaré que comparten una perspectiva filosófica en común que puede ser tan productiva en guiar a la ciencia psicológica como lo fue en fomentar el arte de Leonardo y Miguel Ángel o la visión política de Rousseau y Jefferson. Concluiré, sin embargo, que la psicología humanista aún no ha sido capaz de alcanzar sus objetivos humanísticos en el desarrollo concreto de la teoría e investigación psicológica, y sugeriré posibles orientaciones para futuras líneas de trabajo en esta dirección.

La Tradición Humanista

En una serie de lecturas recientes sobre la tradición humanista en occidente, Alan Bullock, historiador de la universidad de Oxford, plantea una forma cruda pero útil de diferenciar entre el humanismo y otras perspectivas filosóficas. Usando el término “hombre” como la designación pre- siglo veintiuno para ser humano, Bullock escribe:

“Como generalización algo tosca, el pensamiento occidental ha tratado al hombre y el cosmos en tres modos distintos. La primera, la sobrenatural o la trascendental, se ha centrado en Dios, tratando al hombre como una parte de la Divina Creación. Una segunda, la natural o científica, se ha enfocado en la naturaleza y trata al hombre como parte del orden natural como otros organismos. La tercera, la humanista, se ha centrado en el hombre, y en la experiencia humana como punto de partida para el conocimiento del hombre de sí mismo, de Dios y de la Naturaleza. (1985, p. 16)

La perspectiva humanista pone al ser humano en el marco central y considera la naturaleza humana irreductible ya sea al ser material de la naturaleza física o al ser trascendental o sobrenatural de lo Divino. El ser humano ocupa un realismo ontológico distinto y, a diferencia de otros componentes del mundo, solo puede ser propiamente entendido en sus propios términos. De forma típica, aspectos de la experiencia humana como el lenguaje, creatividad, auto-reflexión pueden ser identificados como la mejor personificación de lo que es distintivamente humano, pero la afirmación principal del humanismo es que la posesión de tales cualidades sirve para distinguir el realismo humano de todas las otras esferas de la realidad.

Desde esta convicción fundamental en el único valor y estado del ser humano y su experiencia, le siguen tres características de la tradición humanista que Bullock identifica como su más importante y constante pilar conceptual (1985, p. 155). La primera de estas características debe ser considerada una consecuencia epistemológica del estado ontológico distintivo acorde a la naturaleza humana. Si el humano constituye un realismo en sí mismo, irreductible ya sea a ser material o

espiritual, entonces, el conocimiento de lo humano debe ser similarmente distintivo y no-reductivo. Intentar entender al individuo humano dentro de los parámetros de las ciencias físicas o las tradiciones Judeo-Cristianas de la religión revelada es por consecuencia distorsionar su naturaleza y perder lo que hace al ser humano precisamente humano. Esto no significa sugerir que lo material y lo sagrado no tengan ninguna razón de ser en la vida humana, pero no se les puede asignar un rol principal en lo que concierne a la naturaleza de la experiencia humana. La experiencia humana debe ser por sí misma la primaria, y las otras realidades deben considerarse sólo a través de este cristal de la conciencia humana. Desde esta perspectiva, tanto la investigación científica como la creencia religiosa se valoran como prácticas humanas, derivadas, como Bullock escribe, “por mentes humanas desde experiencias humanas” (1985, p. 155).

La segunda característica del humanismo es el valor que otorga al individuo y el respeto por la libertad y dignidad de la persona que sirve de base a todos los otros valores y derechos (Bullock, 1985, p. 155). Podríamos considerar esto como el corolario ético y político de las posiciones ontológicas y epistemológicas recién descritas, en que se parte de la irreductibilidad y el estado privilegiado del ser humano para fundamentar una guía a la conducta moral y social. El humanismo sitúa en el individuo aquellas capacidades que más distinguen a los seres humanos de otros organismos; capacidades como el poder de comunicación, de razonar, de reflexionar, y de ser creativo. En consecuencia, el individuo se constituye en la fuente de valor para lo que es distintivamente humano- con lo que debería convertirse en la base para el orden político y económico. Para que los individuos ejerzan estos poderes al máximo se consideran necesarias dos condiciones: libertad y educación. El estado debería interferir con la libertad individual y la expresión tan poco como le sea posible, y debería tener como uno de sus objetivos el cuidado y protección de los derechos individuales. Por otra parte, potencial y talento no son simplemente negados o ignorados, sino que deben ser despertados, alentados y cultivados por un proceso educacional que enfatice el crecimiento y desarrollo de las habilidades individuales. En resumen, el objetivo último de estas prácticas educacionales y políticas es la plena actualización del potencial de cada persona (Bullock, 1985, p. 156).

Bullock identifica como una tercera característica propia del humanismo, el énfasis en las ideas, razonamiento y la pluralidad de perspectivas de pensamiento que el espíritu humano puede expresar. Habiendo dado más importancia a los procesos de información crítica y reflexión, y creatividad artística que a los resultados del trabajo cooperativo, la tradición humanista ha sido “recelosa” de los sistemas abstractos del pensamiento y ha favorecido el estudio histórico de la experiencia humana concreta y la expresión simbólica en su contexto social y cultural (Bullock, 1985, p. 157).

Viendo la religión, la ciencia y el arte como prácticassimbólicas fundamenta-

les que encarnan el hambre humana de significado, los humanistas han aceptado típicamente que hay muchos caminos que llevan a la verdad y que el camino, las prácticas en sí mismas, son más importantes que cualquier posible destino. Desde este énfasis en la expresión simbólica se han seguido intereses en drama, literatura, arte y particularmente lenguaje como representación de la imaginación humana. La cultura y la historia también han atraído mucho la atención, al tiempo que las civilizaciones se han visto como formadas por constelaciones de significados enraizados en la vida diaria y en las prácticas de sus civilizaciones. Por medio de estudios de lenguaje, historia, arte y prácticas simbólicas, la empatía ha llegado a ser valorada como una avenida de acceso a otras culturas y como una importante herramienta en la comprensión de las experiencias humanas en sus varios contextos.

Estas tres características enfatizadas como experiencia humana, libertad y significado se hallan entrelazadas en la historia de la tradición humanista. Muchos autores sitúan los comienzos del humanismo en la Italia del siglo catorce y quince con una revuelta en contra del escolasticismo y autoritarismo de la iglesia medieval. Petrarca, quien podría ser considerado el primer humanista, sugirió un cambio de la entonces aceptada visión de la historia que anunciaba la decadencia de la era Cristiana como portadora de ignorancia pagana de la cultura Romana y sus predecesores. Para Petrarca, eran más bien las culturas de la antigua Grecia y Roma las que mejor ilustraban el espíritu humano, que creía eclipsado por la caída de Roma y el ascenso del cristianismo. Abogó por una liberación de las que entonces eran llamadas “edades medias” por un regreso a, y revitalización de las artes perdidas y técnicas del pasado; por un “renacimiento” de la antigüedad (Bullock, 1985, pp. 13-15). Los humanistas italianos vieron en las ruinas e historia griega y romana una civilización centrada en los seres humanos y las dificultades, centradas en las experiencias de la vida diaria en la tierra, en lugar de en un Ser trascendental y preguntas referentes a una vida después de la muerte. Ellos vieron en las enseñanzas de Sócrates en particular, un tipo de pensamiento que se produce a un nivel humano y que se refiere a las preocupaciones humanas, insistiendo en un cultivo de la propia vida y conducta de la persona, y una humildad de la razón frente a las realidades que trascienden los límites de la experiencia y comprensión humana.

Este cambio desde los misterios y especulaciones de la religión revelada a la experiencia y pensamiento en la escala humana pueden también ser vistos con la introducción de la perspectiva en el arte Renacentista así como en los renovados intereses por los asuntos cívicos en ciudades italianas como Venecia y Florencia. Estas explosiones en las actividades artísticas y políticas y en la reflexión, fueron acompañadas por énfasis en la educación (primordialmente un estudio de los clásicos como Virgilio, Homero, Cicerón y Platón) y expresión (en poesía y prosa así como en arquitectura), reflejando las creencias humanistas italianas en el potencial y creatividad únicos del ser humano. No sólo ayudaron a consolidar la pintura y escultura en la experiencia humana y diseñar sus edificios y ciudades en

proporciones humanas, sino que también comenzaron a exaltar lo humano mismo como fuente de valor, orden y razón en el mundo. Para algunos, esta glorificación de lo humano se encontró en conflicto con la enseñanza cristiana del pecado original y la subordinación de la razón a la fe, trayendo consigo cambios significativos en el pensamiento y práctica religiosa. Mientras el humanismo se expandía desde Italia al resto de Europa, los eruditos comenzaron a ver la Biblia como otro texto que debía estar sujeto a las herramientas e intereses de la exégesis histórica. Otros se volvieron escépticos sobre la necesidad de una jerarquía eclesiástica que medie entre Dios y el individuo, argumentando por una relación más directa e inmediata y una forma más personal de práctica religiosa. Estas últimas tendencias del pensamiento humano contribuyeron, entre otras cosas, a la Reforma Protestante.

El humanismo, seguido de la Contrarreforma y guerras religiosas e inquisiciones reapareció en la forma de la Ilustración. Si el Renacimiento italiano es conocido primordialmente por sus impresionantes contribuciones al arte y la arquitectura, los humanistas de finales del siglo diecisiete y dieciocho son conocidos por su visión filosófica y política concerniente al rol del individuo en la creación del conocimiento y la justicia social. Continuando hasta los primeros avances científicos de Galileo, Bacon y Newton, la Ilustración vio incrementarse la convicción en el poder de la razón humana para discernir las leyes por medio de las cuales funcionan Dios, la Naturaleza y la mente humana. Argumentando que el conocimiento se deriva de la actividad mental reflejada por impresiones sensoriales, John Locke (1660/1959) inauguró un periodo en la historia de la filosofía que colocaba al ser humano de nuevo en el centro del escenario. El conocimiento no era ni innato (como Descartes) ni revelado (como en la tradición Judeo-Cristiana), sino determinado a través de las operaciones de las facultades mentales en las experiencias dadas. Esta tradición filosófica, que continuó a través de Hume y Berkeley a Kant, llegó a la conclusión de que el conocimiento era el resultado de la organización de los datos sensoriales a través de la estructura interna de la mente humana. Entendemos el mundo de acuerdo a categorías de espacio, tiempo y causalidad, de acuerdo a Kant (1787/1929), porque así es como nuestro conocimiento se encuentra estructurado. Basado en la “Revolución Copernicana” de Kant en filosofía, la razón humana asumió el rol de fundador para todo el conocimiento, poniendo incluso las leyes naturales-científicas de Newton y las leyes del comportamiento moral que ha sido del dominio de la religión dentro del marco de la experiencia subjetiva.

Logros similares comenzaron a ser alcanzados al mismo tiempo en teoría política socavando los fundamentos religiosos de la monarquía y centrandos los argumentos iniciales para el gobierno democrático. El trabajo de Locke tuvo un impacto igual en el campo político, proporcionando una justificación intelectual a la revolución inglesa de 1688 y articulando por primera vez el marco para una visión contractual del gobierno (Bullock, 1985, p. 52). El énfasis de Locke en los derechos y libertades del individuo fue propulsado por el pensamiento de Rousseau, quien vio

el gobierno como iniciador principal de la opresión y como corruptor del potencial innato del ser humano para ser justo. Rousseau (1762/1947) argumentó que las sociedades deberían ser autodeterminadas, y gobernadas sobre la base de un contrato social a través del cual el poder es delegado al gobierno sólo con el fin de llevar a cabo el deseo colectivo de la gente. En esta visión, el único objetivo válido del gobierno y de las prácticas educacionales que son su fuente principal, es el fomento del crecimiento, desarrollando el potencial de sus ciudadanos individuales. Este énfasis en los derechos individuales, gobierno contractual como auto-determinante, y la importancia de la educación en el logro del potencial del individuo pronto se pusieron de manifiesto en el pensamiento de Thomas Jefferson y sus compatriotas revolucionarios, dando origen a las instituciones democráticas de los Estados Unidos.

Un último eslabón de la tradición humanista resulta de particular interés para nuestro presente propósito. Un tanto en contraste con el interés de la Ilustración por las leyes universales de la Naturaleza, pero a partir, no obstante, de la convicción compartida de la importancia del papel de la imaginación y razón humana en la construcción del conocimiento y la cultura, el siglo dieciocho vio un interés renovado por las ciencias históricas. Comenzando por el trabajo de Giambattista Vico (1744/1970), los eruditos regresaron al estudio sistemático de la lengua, literatura, y la práctica religiosa y cultural como encarnación simbólica del espíritu humano. Para Vico, Herder y otros, cada civilización y periodo histórico representaban una manifestación única de la actividad humana y eran, por tanto, imposibles de reducir a leyes universales. La naturaleza humana, como la historia misma, están constantemente cambiando y no podrían existir verdades algunas que fueran aplicables a todas las comunidades. Como en el Renacimiento, este énfasis en la naturaleza histórica y simbólica del ser humano lleva a una tolerancia pluralística e interés hacia varias culturas y caminos a la verdad. También otorga un papel importante a la empatía, o “simpatía imaginativa” (Bullock, 1985, p. 77), para proporcionar la comprensión histórica de las vidas de los hombres y mujeres de diferentes épocas, lugares y situaciones. En este contexto, se levanta un renovado interés en educación como el arte del auto-cultivo (el concepto germánico de *Bildung*) y los orígenes de la teología protestante (via Schleiermacher) quien sostenía que un camino a lo divino era a través del desarrollo de la vida interior del individuo.

Estos distintos rasgos de la tradición humanista se combinan para proporcionar un robusto fondo para los avances filosóficos y científicos en los últimos doscientos años. Desde el trabajo de Vico y Herder, por ejemplo, se desarrolla la disciplina de la *Geisteswissenschaften* o ciencia humana en los escritos de Wilhelm Dilthey. Dilthey (1894/1977) argumentó que la comprensión histórica de la vida interior y motivación de los seres humanos establece un paralelo con la ciencia humana sobre el papel de las explicaciones físicas en determinar las leyes de las

ciencias naturales. La atención inicial de Kant en las estructuras de la conciencia humana, eventualmente llevaron al desarrollo de la escuela filosófica de la Fenomenología fundada por Edmund Husserl. Husserl (1913/1983) desarrollo un método para el estudio sistemático de la experiencia subjetiva y demostró cómo las estructuras de la subjetividad provén una base para ejercicios humanos tales como la ciencia, lógica y matemática. La Fenomenología llegó a influir en engendrar a filósofos existencialistas como Martin Heidegger (1927/1962), Jean-Paul Sartre (1943/1956) y Maurice Merleau-Ponty (1942/1983). En suma, el acercamiento pragmático y pluralista a la teoría política importado por Jefferson y otros, en combinación con la visión Romántica (influenciada por Rousseau) de los trascendentalistas americanos como Emerson y Thoreau, contribuyeron al desarrollo de los filósofos Americanos William James y John Dewey. Ha sido una persistencia suficientemente significativa de estas tendencias en el final de los siglos diecinueve y veinte que algunos se han sentido impulsados a referirse a este periodo como el “nuevo” o “tercer” humanismo (Bullock, 1985; Mann, 1942).

¿Es la Psicología Humanista “Humanista”?

¿La psicología humanista cae dentro de las fronteras de esta tradición? O ¿se encuentra conectada simplemente por el nombre? Anthony Sutich (1976) comenta que muchos nombres fueron originalmente considerados para este movimiento alternativo inspirado por el trabajo de una variedad de pensadores vagamente relacionados; nombres tales como orthopsicología, ontopsicología y psicología personal. De hecho, el comité formado para lanzar una nueva revista para este movimiento se había decidido por la expresión “psicología del sí mismo” (*self psychology*) hasta que Sutich recibió una carta de un estudiante de Maslow en Brandeis, Stephen Cohen, quien fue el primero en sugerir que en su lugar fuera denominado “Revista de Psicología Humanista” (Greening, 1985). Mientras este nombre fue oficialmente adoptado en 1961, no era aun claro si esta decisión reflejaba un reconocimiento del trasfondo del movimiento en la tradición humanista, o si simplemente ponía una decisión menos controvertida que “sí mismo” o “orthopsicología”. En su carta, Cohen se refería a la relación entre esta nueva psicología y “la historia completa del humanismo” (en Greening, 1985, p. 10). Pero ¿si él no hubiese escrito esta carta, o el comité hubiese preferido ignorarla, aun consideraríamos este tercer movimiento en los términos que describimos arriba, “humanista”?

Una breve investigación de la historia de la psicología humanista será suficiente para sugerir diversas conexiones substanciales entre los objetivos de este movimiento y los de la tradición humanista. Es un gran reconocimiento que la psicología humanista se haya levantado primero como protesta contra las imágenes del ser humano (Bugental, 1963) expuestas por psicólogos conductistas y psicoanalistas. En su rechazo a los teóricos reduccionistas que intentaban explicar la

conducta humana basándose solamente en los modelos biológicos o mecanicistas, los primeros psicólogos humanistas estaban declarando su creencia de que la naturaleza humana necesitaba ser entendida en sus propios términos. “La psicología humanista está interesada,” escribió Bugental en una declaración característica, “en aquello que más distingue al hombre como especie única” (1978, p. 17). Esta creencia en el estatus especial de la naturaleza humana y el fracaso de los psicólogos existentes en captar el distintivo humano en términos humanos representaron la convicción fundamental compartida por los fundadores del movimiento. La psicología humanista representa un eco reciente en este largamente anhelado deseo por un acercamiento al estudio de los seres humanos que comienza con la experiencia humana y no reduce lo humano a lo no-humano.

Cuando los primeros psicólogos humanistas no se limitaron a la *via negativa*, e.g., definiendo lo humano como no-mecanicista, escogieron definir lo humano en virtud de las mismas capacidades que los humanistas habían normalmente usado para establecer lo humano a parte de otras formas de vida. Como podemos ver en los Artículos originales de la Asociación Americana para Psicólogos Humanistas, se asumió la psicología humanista por ser “primordialmente concerniente con aquellas capacidades humanas y potencialidades que no tienen un lugar sistemático, ya sea en la teoría positivista o conductista o en la teoría del psicoanálisis clásico, e.g., creatividad, amor, sí mismo, crecimiento” (Sutich, 1962, p. 96). Con los primeros maestros del Renacimiento y filósofos de la ilustración, la psicología humanista, de acuerdo a sus declaraciones fundamentales, comparte “una última preocupación respecto a la dignidad y valor del hombre y un interés en el desarrollo del potencial inherente en cada persona” (citado en Misiak y Sexton, 1973, p. 116). Desde esta breve mirada a las declaraciones originales que inauguraron el movimiento, queda claro que su conexión al humanismo no es exhaustiva en sus convicciones ontológicas y epistemológicas en el estado único de la naturaleza y experiencia humana. Se refleja también en el énfasis que la psicología humanista pone en el valor, potencial y dignidad del individuo como capaz de creatividad, comunicación y auto-realización.

Nuestro tercer hito del humanismo, el énfasis en las múltiples expresiones del espíritu humano a través del lenguaje y la cultura, se encuentra de igual forma en la psicología humanista en su aplicación más práctica. La teoría psicológica humanista, tal como ha sido implementada en el trabajo clínico, ha hecho hincapié en la libertad y derechos individuales y la importancia de la empatía y el permitir la auto-dirección en la realización del potencial innato de los clientes. La psicología humanista también comparte con el humanismo un interés por la educación como el arte del auto-cultivo y el optimismo de que el crecimiento y el desarrollo pueden ser alcanzados permitiendo a la persona escuchar su propia voz interior en lugar de alentar su conformidad a las nociones externas de la normalidad. La más notable falla de los psicólogos humanistas al llegar a un consenso en el contenido específico

y dirección de su movimiento (véase Berlyne, 1981; Giorgi, 1981; Rogers, 1978) puede ser su misma y única manifestación de su pluralismo y por tanto su creencia tradicional “humanista” en que existen muchos caminos validos hacia la verdad (Klee, 1978).

En estos y otros caminos más, la psicología humanista puede ser por tanto tomada justamente para representar, en palabras de Floyd Matson, un “renacimiento del humanismo en psicología” (1978, p. 23). Este vínculo con la tradición humanista puede ser encontrado de manera más elocuente en el pasaje de Rogers que abre este artículo, en el que compara el fundamento de la tercera fuerza con una “nueva declaración de independencia” de las teorías psicológicas que ven la conducta humana como simplemente el producto de fuerzas interpersonales (Rogers, 1978, p. 331). Si uno mira más allá de los precursores inmediatos, no es difícil trazar las líneas históricas que fijan la psicología humanista directamente a la tradición resumida arriba. Los teóricos de la personalidad americanos se originan en los escritos de James y Dewey, así como fueron influenciados por la psicología Gestalt. Allport, por ejemplo, hizo su estudio posdoctoral en Alemania (véase DeCarvalho, 1991; Taylor, 1991). La misma psicología Gestalt tiene sus primeros orígenes en la fenomenología Husserl y en la psicología del Acto de sus maestros, Franz Brentano y Carl Stumpf (Brennan, 1982; Hergenhahn, 1986; Spiegelberg, 1972), mientras los interpersonalistas y neo-freudianos fueron influidos por la sociología europea y antropología en la tradición de Vico, Dilthey y Weber (véase Fromm, 1941, 1955; Horney, 1939; Sullivan, 1953).

Una Valoración de la Psicología Humanista

Para determinar si la introducción del humanismo en la psicología ha sido válida o no, uno debe decidir primero sobre el valor intrínseco de las contribuciones de la perspectiva humanista. Si el humanismo se valúa a sí mismo por sus contribuciones a la estimación del ser humano, entonces, el vehículo para su introducción a la psicología académica, i.e., psicología humanista, debe ser también valorado. La cultura Occidental contemporánea ha estado tan impregnada por los valores del humanismo que es difícil para nosotros hacer marcha atrás los suficientemente lejos incluso para cuestionar su validez; se ha convertido, en palabras de Jefferson, “auto-evidente.” Especialmente en los Estados Unidos, hemos construido nuestro orden político y social sobre las creencias de dignidad, valor y libertad del individuo, el derecho a la auto-exploración y expresión, la necesidad de tolerancia pluralística de tradiciones culturales múltiples, y de esperanza de progreso y crecimiento hacia el futuro. Es quizás en su resonancia con estas convicciones americanas fundamentales que la psicología humanista representa mejor una disciplina americana distintiva. Y aun han existido críticas de estos mismos valores también, en materia política pero también filosófica.

La crítica más importante dirigida contra el humanismo, y por tanto, también

contra la psicología humanista como derivada suya, se basa filosóficamente en la noción de la irreductibilidad del ser humano. Es problemático el simple hecho de insistir que la naturaleza humana representa una forma de vida ontológicamente distinta. Mientras el ser humano parece ser, de hecho, cualitativamente distinto de otras formas de vida, un examen más minucioso revela que esto es sólo por virtud de la naturaleza de sus relaciones con otras formas de vida también. El humanismo quizás quiera empezar con la experiencia humana, pero habrá, eventualmente, una necesidad de establecer este realismo de experiencia ya sea en relación al mundo natural, en relación al mundo espiritual, o en relación a ambos. Esta crítica debe, por tanto, ser más un aviso a los humanistas para que no exageren la unicidad de su dominio pasando por alto la red de relaciones constitutivas que establecen al ser humano como esfera distinta. En base a esta observación, los psicólogos humanistas deben construir un reconocimiento explícito de estas relaciones en los métodos y metáforas que usan en su estudio científico de la experiencia humana.

Dentro de la psicología humanista, han existido tradicionalmente dos formas de definir la particularidad del ser humano incorporando sus relaciones a otros campos ontológicos. En el primer caso, humanistas seculares como M. Brewster Smith (1982, 1986, 1990) han sostenido que los seres humanos son esencialmente organismos biológicos cuya particularidad ha sido alcanzada en virtud de su posición en la escala evolutiva. Esta posición argumenta que los seres humanos han llegado a ser tan evolutivamente avanzados que han atravesado las fronteras de cualidad, normalmente representadas por logros como la capacidad de lenguaje o de auto-reflexión, que los diferencia de otros organismos. Mientras tal punto de vista puede caracterizarse ontológicamente como un “materialismo emergente” (Slavney y McHugh, 1987), preserva un dominio único para la investigación psicológica-humanista en la naturaleza de las funciones mentales más “elevadas” a través de la cual significado, lenguaje y cultura llegan a ser posibles.

En el segundo caso, psicólogos transpersonales como Ken Wilbur (1979, 1981, 1989) han sostenido que los seres humanos obtienen su particularidad de su conexión espiritual con lo sagrado. Esta posición argumenta que los seres humanos son una encarnación de lo Divino, creados a la imagen de su creador, y por tanto, diferenciados del resto de la Creación en virtud de su potencial para la ilustración. Tal posición puede rastrear sus raíces a la visión originaria de los Neo-Platónicos, San Agustín y las tradiciones de la religión oriental. En este punto de vista, un enfoque apropiado para la psicología humanista llega a ser la forma en que la espiritualidad se manifiesta y tergiversa o enajena en la vida diaria.

Esta necesidad de estudiar la experiencia humana en relación con otros campos psicológicos ha sido quizás mejor demostrada en el trabajo de los intelectuales existencialistas que han ejercido su influencia sobre la psicología humanista. Han sido los existencialistas, más que ningún otro intelectual moderno, quienes han tratado de articular la diferencia ontológica en el ser humano. Una cuidadosa

consideración de su posición madura revela que han llegado a definir al ser humano principalmente como una relación intencional- un compromiso con- la materia del entorno, socio- política, y/o mundo espiritual. Sartre (1960/1963, 1960/1976), por ejemplo, se interesó por el Marxismo en orden a situar la experiencia humana en su concreta relación con su contexto político- económico. Heidegger (1947/1977) adoptó en sus últimos escritos una posición más teísta en la que rechazaba la tradición humanista precisamente por su aislamiento y glorificación de lo humano al costo de lo sagrado. Y Merleau-Ponty (1964/1968) sugería constantemente que no era tan productivo ver la experiencia humana tan independiente del mundo natural y espiritual como lo era verlo precisamente como proveyendo un espacio para su mutua interrelación.

Mientras estas visiones pueden estar de hecho de acuerdo con las de los primeros humanistas, quienes tenían una profunda consideración tanto por lo natural como por lo Divino, ha sido la percepción de un punto de vista aislado, independiente de lo humano que ha servido como base para otra importante crítica de la tradición humanista. Desde una perspectiva política, el humanismo ha sido criticado por ser a-histórico y por promover la auto-realización así como una búsqueda individual por encima de los asuntos más comunes. Tan pronto como el Renacimiento estaba debatiendo entre las virtudes de la contemplación como opuestas a la vida activa, y en el siglo dieciocho el humanista se centró en la educación como auto-cultivo, fue fracasando, al llevar al ensimismamiento y a un descuido de los problemas sociales y políticos (Bullock, 1985, pp. 27, 99). Estas mismas críticas han sido repetidamente dirigidas contra la psicología humanista, tanto desde fuera como desde el mismo movimiento (Campbell, 1984; Friedman, 1997; Geller, 1982; Giorgi, 1981; Graumann, 1981; Prilleltensky, 1989). Mientras la psicología humanista parece apreciar a la cultura como una expresión del espíritu humano, ha sido percibida como sobreestimando la importancia del contexto político y social en concreto, moldeando la vida de las personas. Ignorando estas dimensiones ha llegado a una moral de fronteras borrosas entre la psicología, política, ética y religión (Davidson y Cosgrove, 1991; May, 1989; O'Hara, 1989).

A pesar de estas preocupaciones, los objetivos compartidos por el humanismo y la psicología humanista parecen, sin embargo, sobresalientes, nobles y loables de alcanzar. Por el hecho de que la psicología humanista ha importado estos objetivos a la academia psicológica, debería ser vista como un exitoso e importante movimiento. Mientras algunos de la comunidad de psicólogos humanistas dan crédito al movimiento "humanizando" la disciplina de esta precisa manera- retando a los psicólogos a desarrollar modelos menos reduccionistas y métodos para el estudio de lo humano- se preocupan ahora de que la promesa del movimiento haya sido agotada en esta "protesta" contra el conductismo y el psicoanálisis (Giorgi, 1987; Rogers, 1978; Tennessen, 1981). Otros se preguntan si la psicología humanista, difícilmente exitosa en esta protesta, será ahora superada por otros enfoques

científicos del fenómeno humano; a primera vista, la psicología del desarrollo cognitivo y la neurociencia son dos ejemplos populares (Smith, 1982). Otros aún argumentan que esta protesta mantenida contra un exagerado “hombre de paja”; que la psicología académica tenía en el pasado, y tendrá en el futuro, perseguirá tales objetivos sin la ayuda de la psicología humanista (Berlyne, 1981). Aparentemente, mientras la mayoría están de acuerdo en las metas a alcanzar, hay muy poco consenso dentro de la disciplina en la habilidad de la psicología humanista para proporcionar un vehículo seguro para este viaje.

De cuanto dicho hasta ahora, parecería que la psicología humanista debería ser capaz de superar cualquier duda relacionada con la sobre-exageración humanista de la independencia de lo humano mediante el reconocimiento explícito y la exploración de la interrelación del espíritu y el mundo, la persona y la cultura. La psicología humanista sólo demostrará su eficacia en este esfuerzo, sin embargo, haciendo contribuciones originales a nuestra comprensión de la conducta humana y la experiencia. La crítica principal que puede ser dirigida contra el movimiento no es, sin embargo, ni de naturaleza filosófica ni política. Su mayor debilidad estriba en ser percibida como teniendo aun que producir mucho de su largo impacto (Giorgi, 1987; Rogers, 1985). Aun estando de acuerdo en que los objetivos de la psicología humanista, aunque exagerados, valen la pena, nos debemos preguntar por qué, después de 35 años de esfuerzo, esto ha sido tan difícil de alcanzar.

Mirando al Futuro

En cuanto a su fracaso y su impacto significativo, la psicología humanista no ha reflejado ciertamente su herencia humanista. El arte de Leonardo y Miguel Ángel, los ideales políticos de Rousseau y Jefferson, dan fe de la perdurable cualidad de las contribuciones hechas por la tradición humanista a una gama de esfuerzos humanos. ¿Por qué la psicología humanista es percibida como habiendo fracasado hasta ahora en la guía de la psicología por caminos similares?

Una posible respuesta, sugerida por Giorgi, es que quizá en la naturaleza de la psicología humanista está “no dominar nunca el escenario psicológico, sino a penas ser testigo de que otro modelo de psicología es posible” (1987, p. 18). De acuerdo con este punto de vista, va en contra de los principios de los psicólogos humanistas imponer su visión a los otros, manipular a sus colegas y pacientes con el fin de quitarle poder a la corriente, al enfoque principal. Esta comprensión, asume que el movimiento ha hecho contribuciones substanciales pero que estos elementos se han encontrado con una percepción subestimada en nuestra enajenada, deshumanizada y tecnológicamente orientada cultura. Nuestra única esperanza es que encontremos una forma de rescatar nuestras sociedades junto con nuestra ciencia, haciendo camino para un acercamiento más humanista en nuestras instituciones culturales y académicas (véase Lerner, 1991; Levin, 1985).

Incluso si este punto de vista posee cierto valor, queda de la incumbencia de

la generación actual de psicólogos orientados humanísticamente exponer tanto los méritos como limitaciones del movimiento con el fin de ver hacia donde debe dirigirse el progreso. Una revisión de algunas de las contribuciones más notables que la psicología humanista ha hecho (e.g., el trabajo de Maslow en la auto-actualización, Rogers con la auto-dirección en terapia y educación) sugieren que quizás el movimiento ha confundido sus objetivos humanísticos con los medios para alcanzarlos. Parece que hemos adquirido respeto por lo distintivamente humano y la auto-actualización del individuo como un medio en sí mismo, en lugar de verlos como proveedores de puntos de salida para el desarrollo de formas de estudiar y promover el crecimiento y desarrollo humano. Debería ser con respeto a la distinción de lo humano que empezamos a desarrollar una ciencia de la psicología, permitiendo a esta convicción informar nuestra metodología. Tal convicción ha aparecido demasiado a menudo en lugar de ser un resultado final, una “búsqueda”, de los esfuerzos psicológicos humanistas. Si vamos a hacer contribuciones originales a la comprensión del funcionamiento psicológico, no podemos darnos por satisfechos con las declaraciones filosóficas concernientes a varios aspectos de la naturaleza humana. En cambio, debemos utilizar estos elementos para alentar y guiar nuestras investigaciones empíricas de varios aspectos de la vida concreta y diaria de la gente comprometida en la lucha por vivir su manera particular de humanidad.

Será importante para nosotros reconocer, en suma, que es toda la gente la que se encuentra comprometida en tal lucha. Mientras una verdadera virtud de la psicología humanista ha sido su intransigente insistencia en que toda la gente, sin tomar en cuenta raza, género o CI, tengan el derecho de buscar la auto-actualización, ha sido difícil recordar que todos se encuentran ya comprometidos en este proceso en cualquier contexto que estén viviendo y en contra de cualquier excepción que parezcan estar enfrentando. Aquí también el fin parece haberse confundido con el medio, mientras hemos tomado la proeza del potencial humano como un fin en sí mismo, estableciendo distinciones arbitrarias entre aquellos que son auto-actualizables, y aquellos que no, en lugar de ver esto como un proceso en que estamos todos comprometidos en virtud de nuestra naturaleza en común. Mientras el trabajo original de Maslow en la auto-actualización (e.g., 1968, 1970) apuntaba a que el crecimiento ocurre indirectamente a través de la búsqueda de las preocupaciones comunes que trascienden al individuo, algunos dentro del movimiento del potencial humano han tomado desde entonces la auto-actualización como una meta en sí misma para la psicología. Pero como Friedman (1976) convincentemente argumenta, no podemos convertir el proceso del crecimiento en una meta sin volverla vacía y sin sentido. No crecemos por medio de centrarnos en el “yo”, sino, como en el ejemplo de Maslow sobre el budista Bodhisattva, aventurándonos desde el “yo” hasta un compromiso con los otros y el mundo.

Así es que ¿cómo deberíamos darle el mejor uso a nuestras convicciones del

valor e importancia de la experiencia humana, libertad y significado para guiar el desarrollo de nuestra psicología? ¿Cómo deberíamos seguir una ciencia de personas en relación con sus dimensiones corpóreas y espirituales, cada una y sus mundos de materia circundante, social y política? Me atrevo a sugerir tres directrices para futuros esfuerzos en esta dirección.

1) *Determinar los parámetros que mejor definen la naturaleza de nuestra materia subjetiva y usarlos como una base conceptual sobre la cual construir una ciencia empírica.* Hemos visto que el ser humano no puede ser definido correctamente en aislamiento o de forma independiente de su campo ontológico. Incluso si permanecemos convencido de que el ser humano representa una única y distinta esfera, necesitamos decidir cómo quedará mejor situada esta esfera en relación a las dimensiones materiales y espirituales. Una vez que hemos rastreado el alcance y naturaleza de estas relaciones, tendremos entonces una base sobre la cual articular los intereses, y desarrollar los métodos, para nuestra ciencia. En este aspecto, encuentro el trabajo de Husserl (1952/1989) en los distintos componentes del campo de la realidad animado, psíquica y espiritual particularmente útil limitando las fronteras del dominio humano en un punto de intersección de la naturaleza y el espíritu. A través de su concepto de “ontología regional”, (1913/1983) ha identificado aspectos de la experiencia pertenecientes en específico al realismo de lo humano, así como encontrado sus conexiones tanto de alto como bajo estrato de sentido. De particular interés es la forma en que el proceso perceptivo se construye sobre la base de las sensaciones psicológicas, para ser llevadas cinestéticamente en la constitución del sentido de agencia personal y volición (véase Davidson, 1992). Aunque no ha sido el único en abordar estas cuestiones, Husserl nos ha proporcionado inusuales e intrincados análisis fenomenológicos de las interconexiones entre psique, espíritu y naturaleza que proveen un marco invaluable para la psicología de la experiencia humana. Otro trabajo con interés similar puede ser encontrado en Merleau-Ponty (1942/1983, 1962), Straus (1966), Werner (1948) y la neurociencia contemporánea (véase Dennett, 1991).

2) *Reconocer que toda la gente comparte esta imagen básica del ser humano, y centrar la investigación en aquellos grupos que se estimen más necesitados de ayuda.* Fue una importante y temprana contribución de la psicología humanista el rechazar en enfoque de la psicología tradicional en la patología para llevar los aspectos más sanos del funcionamiento humano. Mientras esto ha ampliado el ámbito de la psicología para incluir tópicos tales como el amor y la creatividad, también ha llevado en ocasiones a los psicólogos humanistas a prestar su atención sobre fenómenos esotéricos que no parecen ser de un mayor o preocupante significado. Creo que estaría más de acuerdo con los objetivos de la psicología humanista el promover la libertad y el crecimiento, y también ayudaría a nuestros intentos de que esta corriente ocasione un impacto mayor, si enfocamos nuestra energía en aquellos grupos de gente que se encuentran actualmente más necesitada

de nuestras instituciones sociales y terapeutas psicológicos.

Investigando las experiencias y cuestiones de los indigentes, los mentalmente grave enfermos, sobrevivientes del abuso sexual y otros traumas, los adictos a sustancias o quienes luchan con enfermedades crónicas, u otra gente lastimada nos proporciona oportunidades para estudiar el rango de vulnerabilidades y virtudes del funcionamiento humano en casos extremos. Ejemplos de tales investigaciones pueden ser encontrados en el trabajo de Fischer y Wertz (1979) en experiencias de ser criminalmente victimados, Hagan (1979) en madres pobres que a penas usan la asistencia sanitaria, Draucker (1992) en supervivientes al incesto, Laing (1965) en el contexto social y político de la esquizofrenia, y Davidson y Strauss (1992) en la recuperación del desorden mental severo. Tales investigaciones no sólo hacen importantes contribuciones a áreas de urgencia y preocupación general, sino que también ayudan a restaurar individuos “marginados” en el centro de nuestra imagen del ser humano. Reconociendo en ellos el corazón de la humanidad que todos compartimos, estaremos dando un paso importante hacia el aumento de su libertad, mejorando su condición y justificando nuestra propia propuesta psicológica.

3) *Desarrollo de métodos empíricos apropiados al riguroso estudio de la experiencia humana en su complejidad, riqueza y significado.* Los psicólogos humanistas han estado muy divididos en su actitud respecto a la ciencia y su utilización. Algunos han acusado a toda la ciencia como inapropiada para el estudio humanista de la experiencia por su falta de sentido, mientras otros han defendido el desarrollo de nuevos métodos más apropiados para este trabajo, y aun otros han adoptado métodos cualitativos tradicionales incambiables (cf. Giorgi, 1987). Mientras tanto, se ha convertido en una verdad de la medicina contemporánea y ciencia social que un acercamiento interdisciplinario es necesario para cumplir el mandato del “modelo biopsicosocial” (Engel, 1977, 1980) del funcionamiento humano. Me da la impresión que los psicólogos humanistas no sólo se pueden beneficiar de una colaboración interdisciplinaria con sus colegas de otras ciencias sociales y medicina, sino que también pueden dar una contribución única en términos de la comprensión de la compleja, rica y significativa naturaleza de la experiencia humana. Una contribución particularmente valiosa sería el desarrollo de métodos para la exploración de esta complejidad y riqueza de significado en una corriente rigurosa y empírica. Para poder asumir esta tarea, tendremos que superar lo que parece ser un malestar por el estudio sistemático debido a la sospecha de que fallará al hacer justicia al fenómeno de la distinción humana. En este aspecto, el área puede beneficiarse de ejemplos establecidos por artistas científicos tales como Goethe y Coleridge quienes abogaron por un equilibrio entre la Imaginación y el Método. Mientras la psicología humanista ha sido fuerte en imaginación, la consideración seria y sólida del método, sólo puede beneficiarle. Para una mejor comprensión, podemos consultar el trabajo de Geertz (1973, 1975), Giorgi (1970, 1985), Polkinghorne (1983, 1988). Bruner (1986), Mishler (1986) y Spence (1982)

en métodos cualitativos e investigación narrativa.

Quizás resulte irónico terminar un artículo de psicología humanista como éste con una reflexión sobre el método. Creciendo en la era del conductismo, con sus experimentos con ratas y palomas, la psicología humanista ha sido cautelosa sobre el uso de métodos científicos cuando son utilizados solamente para servir al propósito de ser científico. De hecho, en estos casos hemos perdido de vista al ser humano en el proceso de acumular datos irrelevantes y triviales. Pero quizás no asumamos que cualquier método nos puede fallar igualmente en nuestro intento por comprender el funcionamiento humano. Deberíamos esforzarnos en desarrollar nuevos métodos contruidos sobre el reconocimiento del papel de la construcción del sentido y narración de historias en la experiencia humana. Métodos tales como los de la etnografía, fenomenología, e investigación narrativa que alienta el estudio de la vida de las personas y cómo su desarrollo, a través del tiempo en su entorno social, puede abrirnos el acceso precisamente a aquellos aspectos del significado, agencia, creatividad y valor que más nos interesan. La ciencia debe liberar tanto como constreñir. Esta lección nos ha sido enseñada también por los maestros del Renacimiento. Seremos capaces de aplicar el mismo tipo de maestría en nuestra atención por los detalles de la subjetividad humana que Miguel Ángel y Leonardo demostraron en su comprensión por los matices del cuerpo humano, estaremos bien en nuestro camino por desarrollar una ciencia de psicología merecedora de su herencia humanista.

Desde la perspectiva de la historia del pensamiento occidental, el humanismo es una filosofía basada en la creencia de que el ser humano es irreductible a otras formas de vida, ya sea material o Divina. Por el hecho de que la psicología humanista tenga sus raíces en la tradición humanista, comparte esta convicción de que el ser humano no puede ser entendido excepto en sus propios términos. Este artículo revisará los precedentes filosóficos de esta perspectiva en la naturaleza del funcionamiento humano, y considerará entonces si los frutos de la labor humanística- psicológica en los últimos 35 años han sostenido o no las promesas de su teoría.

Traducción: Augusto Barreda

Nota Editorial:

Este artículo apareció publicado en la Revista *The Humanistic Psychologist*, (2000), *Vol. 28, Nos. 1-3*, (2000), pp. 7- 31, con el título “Philosophical foundations of Humanistic Psychology”. Agradecemos el permiso para su publicación.

Referencias Bibliográficas

- ALLPORT, G. W. (1937). *Personality: A psychological interpretation*. New York : Holt, Rinehart & Winston.
- ALLPORT, G. W. (1955). *Becoming : Basic considerations for a psychology of personality*. New Haven: Yale University Press.
- BERLYNE, D. E. (1981). Humanistic psychology as a protest movement. In J. Royce & L. Mos (Eds.), *Humanistic psychology: concepts and criticisms* (pp. 261-293). New York: Plenum Press.
- BRUNER, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- BUGENTAL, J. F. T. (1963). Humanistic psychology: A new break-through. *American Psychologist*, 18, 563-567.
- BUGENTAL, J. F. T. (1978). The third force in psychology. In I.D. Welch, G. Tate & F. Richards (Eds.) *Humanistic psychology: A source book* (pp. 13-21). New York: Prentice-Hall.
- BULLOCK, A. (1985). *The humanist tradition in the west*. Great Britain: Thames and Hudson.
- CAMPBELL, E. (1984). Humanistic psychology: The end of innocence. *Journal of Humanistic Psychology*, 24, 6- 29.
- DAVIDSON, L. (1992). Review of E. Husserl, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution* (R. Rojcewicz & A. Schuwer, Trans.). *Journal of Phenomenological Psychology*, 23.
- DAVIDSON, L. & COSGROVE, L. (1991). Psychologism and phenomenological psychology revisited, Part I: The liberation from naturalism. *Journal of Phenomenological Psychology*, 22, 87-108.
- DAVIDSON, L. & STRAUSS, J. S. (1992). Sense of self in recovery from severe mental illness. *British Journal of Medical Psychology*.
- DECARVALHO, R. J. (1991). Gordon Allport and humanistic psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 31, 8-13.
- DENNETT, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- DILTHEY, W. (1977). *Descriptive psychology and historical understanding* (R. Zaner & K. Heiges, Trans.). The Hague: Nijhoff. (Original work published 1894).
- DRAUCKER, C.B. (1992). The healing process of female adult incest survivors: Constructing a personal residence. *Image*, 24, 4-8.
- ENGEL, G. L. (1977). The need for a new medical model: A challenge for biomedicine. *Science*, 196, 129-136.
- ENGEL, G. L. (1980). The clinical application of the biopsychosocial model. *American Journal of Psychiatry*, 137, 535-544.
- FISCHER, C. T. & WERTZ, F. (1979). Empirical phenomenological analyses of being criminally victimized. In A. Giorgi, R. Knowles & D. Smith (Eds.), *Duquesne studies in phenomenological psychology* (Vol. 3) (pp. 141-158). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- FRIEDMAN, M. (1976). Aiming at the self: The paradox of encounter and the human potential movement. *Journal of Humanistic Psychology*, 16, 15-34.
- FROMM, E. (1941). *Escape from freedom*. New York: Avon Books.
- FROMM, E. (1955). *The sane society*. Greenwich, CT: Fawcett Publication.
- GEERTZ, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic.
- GEERTZ, C. (1975). On the nature of anthropological understanding. *American Scientist*, 63, 47-53.
- GELLER, L. (1982). The failure of self-actualization theory. *Journal of Humanistic Psychology*, 22, 56-73.
- GIORGI, A. P. (1970). *Psychology as a human science: A phenomenologically based approach*. New York: Harper & Row.
- GIORGI, A. P. (1981). Humanistic psychology and metapsychology. In J. R. Royce & L. P. Mos (Eds.), *Humanistic psychology: Concepts and criticisms* (pp. 19-47). New York: Plenum Press.

- GIORGI, A. P. (Ed.). (1985). *Phenomenology and psychological research*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- GIORGI, A. P. (1987). The crisis of humanistic psychology. *The Humanistic Psychologist*, 15, 5-20.
- GRAUMANN, C. F. (1981). Psychology: Humanistic or human? In J. Royce & L. Mos (Eds.), *Humanistic psychology: Concepts and criticisms* (pp.3-18) New York: Plenum Press.
- GREENING, T. (1985). The origins of the Journal of Humanistic Psychology and the Association for Humanistic Psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 25, 7-11.
- HAGAN, T. (1986). Interviewing the downtrodden. In P. Ashworth, A. Giorgi & A. de Koning (Eds.), *Qualitative research in psychology* (pp. 332-360). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- HEIDEGGER, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York: Harter & Row. (Original work published 1927)
- HEIDEGGER, M. (1977). Letter on Humanism (F. Capuzzi & J. Gray, Trans.). In D. F. Krell (Ed.), *Martin Heidegger: Basic writings* (pp. 190-242). New York: Harper & Row. (Original work published 1947).
- HERGENHAHN, B. R. (1986). *An introduction to the history of psychology*. Belmont, CA: Wadsworth.
- HORNEY, K. (1939). *New ways in psychoanalysis*. New York: Norton.
- HUSSERL, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book: General introduction to a pure phenomenology* (F. Kersten, Trans.). The Hague: Nijhoff. (Original work published 1913).
- HUSSERL, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution* (R. Rojcewicz & A. Schuwer, Trans.). Boston: Kluwer Academic publishers. (Original work published 1952).
- KANT, I. (1929). *Critique of pure reason*. (N. Kemp Smith, Trans.). New York: St. Martin's Press. (Original work published 1787)
- LAINING, R. D. (1965). *The divided self*. New York: Penguin Books.
- LERNER, M. (1991). *Surplus powerlessness: The psychodynamics of everyday life and the psychology of individual and social transformation*. New Jersey: Humanities Press.
- LEVIN, D. M. (1985). *The body's recollection of being: Phenomenological psychology and the deconstruction of nihilism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- LOCKE, J. (1959). *An essay concerning human understanding* (two volumes). New York: Dover. (Original work published 1690)
- MANN, T. (1942). *What i believe*. New York: Knopf.
- MASLOW, A. H. (1968). *Toward a psychology of being* (2nd edition). New York: D. Van Nostrand.
- MASLOW, A. H. (1970). *Religions, values, and peak-experiences*. New York Viking Press.
- MATSON, F. W. (1981). Apilogue. In J. Royce & L. Mos (Eds.), *Humanistic psychology: Concepts and criticisms* (pp. 295-304). New York: Plenum Press.
- MAY, R. (1989). Answers to Ken Wilbur and John Rowan. *Journal of Humanistic Psychology*, 29, 244-248.
- MERLEAU-PONTY, M. (1962). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). New Jersey: Humanities Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968). *The visible and the invisible* (A. Lingis, Trans.). Evaston: Northwestern University Press. (Original work published 1964).
- MERLEAU-PONTY, M. (1983). *The structure of behavior* (A. Fisher, Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press. (Original work published 1942).
- MISHLER, E. G. (1986). *Research interviewing: Context and narrative*. Cambridge: Harvard University Press.
- MISIAK, H. & SEXTON, V. S. (1973). *Phenomenological, existential, and humanistic psychologies: A historical survey*. New York: Grune & Stratton.
- O'HARA, M. (1989). When I use the term 'humanistic psychology'...*Journal of Humanistic Psychology*, 29, 263-273.
- POLKINGHORNE, D. E. (1983). *Methodology for the human sciences*. Albany: State University of New York Press.
- POLKINGHORNE, D. E. (1988). *Narrative knowing and the human sciences*. Albany: Sate University of New York Press.
- PRILLELTENSKY, I. (1989). Psychology and the status quo. *American Psychologist*, 44, 795-802.
- ROGERS, C.R. (1978). Some questions and challenges facing a humanistic psychology. In I. Welch, G. Tate & F. Richards (Eds.), *Humanistic Psychology: A source book* (pp. 41-45). Buffalo: Prometheus Books.
- ROGERS, C.R. (1985). Toward a more human science of the person. *Journal of Humanistic Psychology*, 25, 7-24.
- ROUSSEAU, J. J. (1947). *The social contract* (C. Frankel, Ed.). New York: Hafner Press. (Original work published 1762).

- SARTRE, J. P. (1956). *Being and nothingness* (H. Barnes, Trans.). New York: Washington Square Press. (Original work published 1943).
- SARTRE, J. P. (1963). *Search for a method* (H. Barnes, Trans.). New York: Knopf. (Original work published 1960).
- SARTRE, J. P. (1976). *Critique of dialectical reason* (A. Sheridan-Smith, Trans.). London: Verso. (Original work published 1960).
- SLAVNEY, P. & MCHUGH, P. (1987). *Psychiatric polarities*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- SMITH, M. B. (1982). Psychology and humanism. *Journal of Humanistic Psychology*, 22, 44-55.
- SMITH, M. B. (1986). Toward a secular humanistic psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 26, 7-26.
- SMITH, M. B. (1990). Humanistic psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 30, 6-21.
- SPENCE, D. P. (1982). *Narrative truth and historical truth*. New York: Norton.
- SPIEGELBERG, H. (1972). *Phenomenology in psychology and psychiatry*. Evanston: Northwestern University Press.
- STRAUSS, E. (1966). *Phenomenological psychology: Selected papers* (E. Eng, Trans.). New York: Basic Books.
- SULLIVAN, H. S. (1953). *The interpersonal theory of psychiatry* (H. Perry & M. Gawel, Ed.). New York: Norton.
- SUTICH, A. (1962). American Association for Humanistic Psychology: Articles of association. *Journal of Humanistic Psychology*, 2, 96,97.
- TAYLOR, E. (1991). William James and the humanistic tradition. *Journal of Humanistic Psychology*, 31, 56-74.
- TENNESSEN, H. (1981). The very idea of a 'humanistic psychology'. In J. R. Royce & L. Mos (Eds.). *Humanistic psychology: Concepts and criticisms* (pp. 253-260). New York: Plenum Press.
- VICO, G. (1970). *The new science* (T. Bergin & M. Fisch, Trans.). Ithaca: Cornell University Press. (Original work published 1744).
- WERNER, H. (1948). *Comparative psychology of mental development*. New York: International Universities Press.
- WILBUR, K. (1979). *No boundary*. Los Angeles: Center Publications.
- WILBUR, K. (1981). *Up from Eden: A transpersonal view of human evolution*. Boulder: Shambhala.
- WILBUR, K. (1989). Two humanistic psychologies? A response. *Journal of Humanistic Psychology*, 29, 230-243.