



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**IAGO CAVALCANTE ARAÚJO**

**PETER SCHMID E CARL ROGERS: UMA APROXIMAÇÃO À ALTERIDADE**  
**RADICAL**

**FORTALEZA**

**2014**

IAGO CAVALCANTE ARAÚJO

PETER SCHMID E CARL ROGERS: UMA APROXIMAÇÃO À ALTERIDADE  
RADICAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Psicologia. Área de concentração: Culturas e Subjetividades Contemporâneas.

Orientador: Prof. Dr. José Célio Freire.

FORTALEZA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

---

A689p

Araújo, Iago Cavalcante.

Peter Schmid e Carl Rogers : uma aproximação à alteridade radical / Iago Cavalcante Araújo.  
– 2014.

111 f. , enc. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades,  
Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2014.

Área de Concentração: Psicologia.

Orientação: Prof. Dr. José Célio Freire.

1.Schmid,Peter F.,1950- – Crítica e interpretação. 2.Lévinas, Emmanuel,1905-1995 – Crítica e interpretação. 3.Psicoterapia centrada no cliente. 4.Psicoterapia humanística. 5.Outro(Filosofia). 6.Ética. I. Título.

---

CDD 616.8914

IAGO CAVALCANTE ARAÚJO

PETER SCHMID E CARL ROGERS: UMA APROXIMAÇÃO À ALTERIDADE  
RADICAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Psicologia. Área de concentração: Culturas e Subjetividades Contemporâneas.

Orientador: Prof. Dr. José Célio Freire.

Aprovada em: \_\_/\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. José Célio Freire (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Georges Daniel Janja Bloc Boris  
Universidade de Fortaleza (UNIFOR)

---

Profa. Dra. Virginia de Saboia Moreira Cavalcanti  
Universidade Fortaleza (UNIFOR)

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Alex e Flávia, por seu amor carinhoso e corajoso, acreditando em mim nas mais diversas situações em que me meti. Este trabalho só chegou até aqui por conta da inspiração e dedicação que vocês deram a mim. Aos meus irmãos por estarem perto, mesmo que noutra cidade, e por me ensinarem o que é ser irmão mais velho.

À Renata, minha companheira fiel e amiga de todas as horas. Obrigado pelo seu apoio incondicional, por me emprestar seus sonhos e acreditar nos meus. Sei que este trabalho é parte, ainda pequena, de tudo aquilo que vamos viver juntos. Obrigado à sua família, seus pais e suas irmãs, família que eu também escolhi chamar de minha.

Aos meus amigos, pelas alegrias, tristezas e dores compartilhadas. Com vocês, as pausas entre um parágrafo e outro de produção melhora tudo o que tenho produzido na vida. Obrigado Wendel, Pedro, Daniel, Rafael (primo-amigo), Pedro Gonçalves, Raphael, Carlos e João Marcos, amigos mais chegados que irmãos.

À Comunidade da Igreja Betesda, pois foi com ela que eu aprendi a refletir e duvidar e nunca encarar a realidade como pronta. O Infinito que vocês me apresentaram me inspirou a abrir as portas da minha casa e da minha imaginação. Obrigado, Mardes, Elienai, Márcio e Marcelo, pastores e amigos que encontraram e me ensinaram a ver vestígios do Infinito em minha caminhada. Obrigado pela confiança.

Ao Departamento de Psicologia e ao Curso de Mestrado em Psicologia, por ser ambiente que propiciou tantos bons momentos em minha formação acadêmica e me possibilitou aprender de diversas formas a partir de tantos encontros com pessoas incríveis. Obrigado ao Hélder Câmara, pessoa sempre solícita em todas as minhas necessidades para com o Mestrado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP), financiadoras deste projeto.

À turma de formação em Clínica e Psicopatologia Humanista-Fenomenológica, por seu apoio e amizade e por me apresentarem a ACP de uma maneira encarnada e muito bonita.

Ao Emanuel Meireles, amigo e parceiro na Psicologia. Trabalhamos juntos em cada capítulo desta obra, conversando sobre os temas, as dúvidas e propostas para a nossa abordagem

na Psicologia. Obrigado por poder trabalhar do seu lado. Espero estar sempre perto para quando você precisar.

Ao professor José Célio Freire, mestre e companheiro na caminhada acadêmica. Sua companhia ao longo da minha formação, mesmo antes do mestrado, foi primordial e estudar com você foi uma experiência inigualável.

À professora Virgínia Moreira, por seu cuidado e carinho, como tutora na formação, e por me apresentar e oferecer novos horizontes. Obrigado, especialmente, por me apresentar os textos de Peter Schmid. Muito Obrigado.

Ao professor Georges Boris, por sua atenção na interlocução com este trabalho e por seu estranhamento com o texto, que possibilitou importantes avanços em minha escrita e argumentação.

Ao professor Adriano Holanda, interlocutor deste trabalho, por sua atenção e prontidão em participar da banca de qualificação deste trabalho. Tê-lo como leitor me instigou a oferecer um texto de maior rigor e qualidade, sem perder a dimensão pessoal e afetiva.

A Deus, por ser Emmanuel (deus conosco) e se apresentar em cada uma dessas pessoas, em todos os momentos e parágrafos da minha história.

“Falar de alguém significa concordar em não o introduzir no sistema das coisas, ou seja, das coisas a serem conhecidas; significa reconhecer seu não-ser-conhecido e o admitir como um estranho, sem obrigá-lo a cessar de ser diferente. Nesse sentido, a palavra é a terra prometida em que o exílio é consumado por meio da permanência, uma vez que o que está em jogo aqui não é estar em casa, e sim o estar sempre fora, num movimento no curso do qual o estranho se entrega sem abnegação.”

(Maurice Blanchot)

## RESUMO

A Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), fundada por Carl Rogers, só pode ser justificada a partir de um conjunto de valores e de uma ética e não somente como uma aplicação de técnicas e conhecimentos. Além disto, a partir dos estudos de Figueiredo (1996) fica estabelecida a importância do *éthos* como busca de um lugar para o Outro na constituição das psicologias. Naquilo que se refere ao Lugar do Outro na constituição da subjetividade, Freire (2002) investiga o lugar para a alteridade nas diversas psicologias modernas e afirma que, na ACP, o lugar para a alteridade radical levinasiana está vacante, assim como nas demais psicologias. O Outro, conforme postulado por Lévinas (2008 [1961]), é precedente e transcendente ao Eu; não sendo possível totalizá-lo e compreendê-lo inteiramente, ele apresenta a dimensão do estranho na experiência psicológica. Este Outro não é figura tão cara para as psicologias como aparenta ser. Por outro lado, Peter Schmid (1999) concebe que a ética é a primeira questão a ser pensada quando se trata da ACP, quer de sua teoria, quer de sua prática. Daí que este trabalho objetivou apresentar a obra de Peter Schmid à comunidade brasileira da abordagem rogeriana. A perspectiva deste autor está alicerçada em um diálogo importante com as filosofias do diálogo e uma visão do humano como radicalmente *pessoa*, o que oferece outra forma de encarar a alteridade na teoria e prática rogerianas. Tal mudança apresenta uma profícua aproximação com a filosofia ética de Emmanuel Lévinas. Como metodologia para o estudo, utilizou-se um quase-método inspirado nas filosofias de Lévinas (2008 [1961]) e Derrida (2008), em que buscamos, entre outras coisas, pôr à mostra a polissemia dos discursos estudados. Concluiu-se que, apesar da perspectiva formulada por Schmid apresentar divergências com a ética levinasiana, ao fazer releituras dos principais conceitos da ACP, ela apresenta uma maior aproximação com aquela e uma nova forma de lidar com a alteridade dentro do arcabouço da abordagem rogeriana. Espera-se, com este trabalho, fomentar um maior diálogo e produção acerca do cuidado clínico e psicoterapêutico com a pessoa e o lugar oferecido para a alteridade na psicologia rogeriana.

**Palavras-chave:** Abordagem Centrada na Pessoa. Peter Schmid. Lévinas. Ética. Psicologia Clínica.



## ABSTRACT

The Person Centred Approach (PCA), founded by Carl Rogers, can only be justified from a set of values and ethics and not only as an application of skills and knowledge. Furthermore, from studies of Figueiredo (1996), it is established the importance of ethos as a search for a place to the Other in the constitution of psychologies. In what refers to the place of the Other in the constitution of subjectivity, Freire (2002) investigates the place to alterity in several modern psychologies and states that in PCA, the place for Levinas' radical alterity is vacant, as in other psychologies. The Other, as postulated by Levinas (2008 [1961]), is precedent and transcendent to the I; not being possible to totalize and understand it fully; it shows the dimension of the strange in the psychological experience. This Other is not so dear figure to psychologies as it appears to be. On the other hand, Peter Schmid (1999) conceives that ethics is the first issue to be considered when it comes to PCA, either its theory or its practice. Hence, the present paper aims to present the work of Peter Schmid to the Brazilian community of Rogerian approach. The perspective of this author is grounded in an important dialogue with the philosophies of dialogue and a vision of the human as radically a person, which offers another way to face the alterity in Rogerian theory and practice. Such change presents a fruitful approach to ethical philosophy of Emmanuel Levinas. A methodology for the study, we used an *almost-in-method* inspired by the philosophies of Levinas (2008 [1961]) and Derrida (2007), in which we seek, among other things, to put on display the polysemy of the studied speeches. We conclude that, despite the divergences among the prospect formulated by Schmid with Levinasian ethics, doing readings of the main concepts of the PCA, it shows a closer relationship with that one and a new way of dealing with the alterity within the framework of the Rogerian approach. With this work, we hope to foment a greater dialogue and production on the clinical and psychotherapeutic care of the person and the place offered to otherness in Rogerian psychology.

**Keywords:** Person Centred Approach. Peter Schmid. Levinas. Ethics. Clinical Psychology

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1.1</b>	<b>Percurso teórico .....</b>	<b>14</b>
<b>1.2</b>	<b>Metodologia .....</b>	<b>24</b>
<b>2</b>	<b>UMA PERSPECTIVA INTRODUTÓRIA AOS ESTUDOS DE PETER SCHMID.....</b>	<b>28</b>
<b>2.1</b>	<b>A Psicologia de Carl Rogers .....</b>	<b>31</b>
<b>2.1.1</b>	<b><i>A Abordagem Centrada na Pessoa e a (Re)leitura feita por Peter Schmid .....</i></b>	<b>38</b>
<b>2.2</b>	<b>A Ética da Alteridade Radical de Emmanuel Lévinas .....</b>	<b>41</b>
<b>2.2.1</b>	<b><i>A Ética da Alteridade Radical e os estudos de Peter Schmid .....</i></b>	<b>48</b>
<b>3</b>	<b>PRINCIPAIS CONCEITOS TRATADOS POR SCHMID E SUAS ARTICULAÇÕES TEÓRICAS COM A ACP E A ÉTICA RADICAL .....</b>	<b>52</b>
<b>3.1</b>	<b>A Noção de Pessoa .....</b>	<b>52</b>
<b>3.2</b>	<b>Conceitos Adjacentes à Noção de Pessoa e à Prática Clínica .....</b>	<b>60</b>
<b>3.2.1</b>	<b><i>Interconectividade e Personalização .....</i></b>	<b>61</b>
<b>3.2.2</b>	<b><i>Atitudes Facilitadoras .....</i></b>	<b>66</b>
<b>3.2.2.1</b>	<b><i>Autenticidade: O Ser em Constante Tensão .....</i></b>	<b>68</b>
<b>3.2.2.2</b>	<b><i>Compreensão empática: A Sabedoria da Ignorância .....</i></b>	<b>74</b>
<b>3.2.2.3</b>	<b><i>Consideração Positiva Incondicional: Reconhecimento e Infindição .....</i></b>	<b>83</b>
<b>3.2.3</b>	<b><i>Presença .....</i></b>	<b>89</b>
<b>3.2.4</b>	<b><i>Não-diretividade .....</i></b>	<b>92</b>
<b>3.2.5</b>	<b><i>Face-a-face .....</i></b>	<b>94</b>
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>103</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>106</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Desde os seus primeiros anos, entre o fim do século XIX e o começo do século XX, a Psicologia surge como uma prática de cuidado e controle sobre os indivíduos. A modernidade, que constituiu a demanda de um controle cada vez mais íntimo das pessoas, também foi a responsável pela criação do sujeito psicológico e, conseqüentemente, da própria Psicologia (FIGUEIREDO, 1996). Este indivíduo psicológico surge a partir da falha do projeto epistemológico da modernidade, quando o humano não é capaz de autoconhecer-se suficientemente para então conhecer o mundo. A ciência psicológica tornou-se, então, responsável pelo cuidado com essa dimensão *estranha* da subjetividade humana, que foi considerada como dejetos expurgados pela ciência moderna. Inicialmente, as práticas psicológicas estavam vinculadas, por exemplo, ao campo da Psicofísica, em busca de conhecer como operavam as diferentes funções humanas. Desde então, o trabalho psicológico tratava de ajustar comportamentos que eram considerados desviantes destes padrões descobertos. Em práticas como as de aconselhamento psicológico, por exemplo, costumava-se centrar atuação com base no conhecimento dessas técnicas e, também, na retificação dos comportamentos desviantes (o problema) (ROGERS, 1974 [1942]). Naquele momento, a Análise do Comportamento e a Psicanálise embasavam boa parte dos trabalhos em Psicologia; práticas, estas, que centravam-se no esclarecimento e interpretação dos motivos inconscientes de determinados comportamentos e nas resoluções breves de problemas de adaptação dos pacientes em relação a seus contextos sociais.

Como contraponto às práticas de ajustamento e centradas no problema, as psicologias humanistas, que compuseram, junto às psicologias fenomenológicas, existenciais e experienciais, a terceira força da Psicologia, surgiram dando destaque para aquilo que é propriamente humano, isto é, a sua capacidade de significar e ressignificar o mundo da vida em que está inserido, sendo capaz de superar qualquer determinismo. Com isso, levam em consideração não somente o seu caráter patológico, mas, também, sua criatividade, potencialidade, solidariedade, entre outras características construtivas. Estas psicologias, em contraposição ao objetivismo e racionalismo empregado pelas práticas referidas acima, trabalham com sensações e sentidos vividos e atribuídos pelo humano, aceitando que o sujeito é linguagem, um ser capaz de dar sentido ao corpo das experiências que vive na relação com o mundo e as pessoas (AMATUZZI, 2001). Por essa ênfase, entregam ao ser humano o centro de sua experiência; tornam-no soberano sobre o mundo, circunstâncias ambientais, e sobre si mesmo.

Apesar do caráter sedutor de tal empreitada, no sentido da possibilidade de ter para si o domínio da vida, Freire (2002), ao discutir sobre a ética impregnada nas psicologias, postula que estas ainda estão vinculadas a um modelo de controle e poder, pois, configuram-se como forma de usurpação do lugar do Outro, daquilo há de estranho e indomável na vida humana. Desta feita, entendemos que entregar ao sujeito o controle de suas experiências é uma proposta perigosa sob um ponto de vista ético. Freire (2002, p. 140) considera que, “Essas terapias [...] deixam de fora, em geral, o outro constituinte do sujeito, tratando apenas de propiciar a compreensão profunda de si, a autocompreensão e a autoconfiança.”. Desta feita, frente ao nosso profundo interesse pela Psicologia e psicoterapia criadas e inspiradas por Carl Rogers, logo procuramos saber sobre como, especificamente, tal abordagem se portava em sua dimensão ética.

Em 1940, quando Rogers (1974 [1942]) proferiu a sua palestra *Antigas e Novas Perspectivas sobre a Consulta Psicológica e a Psicoterapia* (momento que foi considerado como inaugural de sua proposta terapêutica), ele não se deu conta de tudo que havia de novidade e de revolucionário em relação à atuação psicológica de então. A postura apresentada por Carl Rogers proporcionou uma importante mudança no que se refere à atuação do psicólogo, pelo menos para a Psicologia norte-americana, em que predominavam a Psicanálise e a Análise Comportamental. A proposta de Rogers, forjada neste contexto, trata de recolocar no indivíduo o centro avaliativo de todo o processo psicoterápico, preconizando a sua liberdade e autonomia. Ela proporcionou maior participação do paciente (agora cliente) em seu processo terapêutico e também um novo valor para ele, dentro e fora do *setting* psicoterapêutico; ele, então, poderia *ser quem verdadeiramente é*, tornando-se plenamente uma pessoa (ROGERS, 2009 [1961]). Além do mais, a figura do psicólogo juntamente com seu papel clínico também mudou, fazendo não somente aconselhamento, mas a psicoterapia propriamente dita, podendo-se considerar que o psicoterapeuta tornou-se um *especialista em não ser especialista* (SCHMID, 2000). Isto implica que o profissional deve utilizar-se de seu referencial teórico e valorativo para fomentar a autonomia e responsabilidade do cliente na relação psicoterapêutica e, a partir desta, em sua experiência no mundo. O psicoterapeuta deve buscar desfazer-se de qualquer pretensão de domínio sobre o outro, mesmo que isto lhe seja requerido pelo próprio cliente. Quem melhor sabe sobre o cliente é ele mesmo (ROGERS, 1975 [1951]). Além disto, Rogers (2009 [1961]) postulou a importância das relações pessoais para o desenvolvimento do ser humano, chegando a formular uma teoria das relações humanas (ROGERS; KINGET, 1977 [1959]). Tais concepções alastraram-se também por outros campos de atuação, fazendo com que as contribuições de Carl

Rogers ficassem famosas na área educacional, organizacional, (da Psicologia) de Grupos, da resolução de conflitos, entre outras. A respeito destas contribuições, Amatuzzi (2010) argumenta que são de ordem eminentemente ética, muito mais do que técnica, de forma que a Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), fundada por Carl Rogers, apenas pode ser justificada a partir de um conjunto de valores e de uma ética, não somente como uma aplicação de técnicas e de conhecimentos. A teoria, as técnicas e os diagnósticos, conforme Rogers (1994 [1957]), podem oferecer certa segurança, mas deve-se estar consciente de que aquilo que ocorre na psicoterapia não é totalmente tematizável, isto é, não cabe por inteiro na teoria (ROGERS, 1975 [1951]). Aliás, o próprio Rogers afirmava que, no *setting* psicoterapêutico, a teoria pode até mesmo ser prejudicial, constituindo uma forma de enrijecer o processo psicoterápico, enformando-o. Assim, na clínica, a atuação em ACP, na sua melhor forma, se pautará, principalmente, por uma ética a partir de atitudes de autenticidade, de consideração positiva e de, não menos importante, empatia.

Freire (1989) considerou a proposta ética da ACP, primeiramente, fazendo-lhe críticas e apontamentos a partir do viés materialista histórico e dialético. Naquele momento, ele afirmava que o homem rogeriano não é um ser moral por estar apartado da consciência histórica da necessidade e transformação da realidade. Mais adiante, Freire (2002) também fez uma crítica à ACP a partir da ética da alteridade radical, de Emmanuel Lévinas. Ele postulou não haver lugar para a alteridade radical levinasiana na ACP, bem como nas demais psicologias, pois, nela, há a predominância do eu (*self*), do mesmo e do idêntico em detrimento do *Outramente-que-ser*, do estranho, e da diferença. Para Freire (2002), mesmo que Rogers se refira ao outro, ele está sempre a serviço e ao alcance do Eu, para ser compreendido, totalizado e equiparado: é ainda um *alter-ego*, um outro eu. Vieira e Freire (2006) evidenciam que, desta forma a ACP tratar-se-ia de uma prática ortopédica, pois seria indiferente a experiências de estranhamento. Tais ideias aparecem em Amatuzzi (2010), que aponta valores como os de harmonia e de unidade na ACP. Além do mais, ideias como a de uma "compreensão" (ROGERS, 1977b) da pessoa do cliente, de "tornar-se uma pessoa em funcionamento pleno" (ROGERS, 2009 [1961]), de uma "relação simétrica entre cliente e psicólogo" (ROGERS; KINGET, 1977 [1959]), entre outras, são proposições que vão de encontro à ética levinasiana, atestando que mesmo que seja possível perceber certa alteridade na teoria de Carl Rogers, é preciso afirmar que esta pode não se tratar daquela apontada por Lévinas.

Partindo de tais críticas, Vieira e Freire (2006, 2012), Vieira (2009) e Vieira e Pinheiro (2013) apresentam, em contrapartida, uma outra forma, menos alérgica, de tratar a

alteridade nas atitudes e conceitos da ACP. Sem necessariamente repetir as palavras de Rogers, estes trabalhos rediscutem as formulações da ACP à luz de um diálogo com a filosofia levinasiana, apontando um novo horizonte, sugerido como uma abordagem “excêntrica” da pessoa. O desenvolvimento de tais estudos, que procuram reconsiderar a ética desta abordagem, apresentou-nos a obra de Peter F. Schmid, psicólogo austríaco professor da Sigmund Freud Private Universität Wien, que tem trabalhado a respeito da alteridade na ACP, estabelecendo diálogos entre a teoria de Rogers e as filosofias dialógicas, onde ele “enquadra” o trabalho de Emmanuel Lévinas (2008 [1961]). Para Schmid (1998b), Lévinas é um pensador de muita importância, que ainda está para ser descoberto pela ACP. Schmid considera que a mudança feita por Lévinas no campo da Filosofia se equipara àquela feita por Rogers na Psicologia. O austríaco concebe que a ACP está se movendo para uma fase dialógica, na qual a ética é imperativa. Em sua perspectiva, precisamos nos encontrar verdadeiramente com as pessoas, como Outros.

Como foi indicado por Vieira e Freire (2006) e Vieira (2009), a ACP possui também importantes portas de diálogo com a filosofia de Lévinas (2008 [1961]). Para Schmid (1998b), Rogers, ao utilizar da noção de pessoa, postula uma concepção de homem que se forma a partir do diálogo e em resposta a Outrem; neste diálogo, o Outro vem primeiro, para incitar, provocar e vocacionar. Para Schmid, desde o início de sua obra Carl Rogers estabeleceu uma virada de paradigma, colocando a pessoa do cliente como prioridade no tratamento psicológico, em detrimento de concepções nosológicas, por exemplo. Rogers (1975 [1951]) priorizou o relacionamento com o cliente, ao invés de técnicas preconcebidas. Desta forma, Schmid (1998a) afirma que o Outro, em sua alteridade, é a verdadeira questão para a ACP, não a teorização ou a prática da abordagem. Carl Rogers teria preparado diversos caminhos em direção a uma saída da egologia rumo a uma dimensão alteritária e muitos deles ainda estão à espera de serem concretizados (SCHMID, 2001a). Além disto, noções como as de *não-diretividade*, *presença*, *consideração positiva e empatia* (para exemplificar) são conceitos e atitudes que têm o Outro como primazia no cuidado psicológico proposto pela ACP.

A nosso ver, a partir dos estudos feitos neste trabalho, a obra rogeriana apresenta certa ambiguidade na lida com a diferença e com o Outro, porque, se, por um lado, busca atender à experiência humana em seu caráter singular e à pessoa entrelaçada nas relações sociais, por outro lado, a abordagem rogeriana também tem sido responsável por submeter todo o corpo de experiências com a alteridade ao crivo do sujeito autocentrado. Nesse sentido, a figura de Schmid (2001a) surge como elemento importante para repensar a postura da ACP no trato com

a alteridade, pois ele tanto reconhece limitações no texto rogeriano quanto oferece, também, alternativas a este que possibilitam outro modo de lidar com o Outro, aproximando a ACP da ética levinasiana. A proposta de Schmid tem sido de grande importância para o desenvolvimento da ACP na Europa, sendo ele um dos editores de uma das principais revistas acadêmicas acerca da ACP. Nos trabalhos mais recentes sobre a relação entre ética e Psicologia, desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) (BRITO, 2012; MIRANDA, 2012) as propostas de Schmid foram fundamentais para o diálogo entre a ACP e a filosofia de Lévinas. Nestes últimos casos, as ideias de Schmid (2003, 2006) auxiliaram a repensar a clínica rogeriana como um acontecimento ético sob a escuta da alteridade.

Worsley (2006), em sua leitura dos trabalhos de Schmid, concebe a sua importância, entretanto, sem deixar de afirmar que é preciso que se faça uma leitura mais profunda da ética levinasiana e de suas implicações. O que acabamos de apontar atesta, então, a importância de apurar estas articulações, de modo que estabeleçamos bases para um outro modo de lidar com a alteridade no arcabouço teórico e prático da ACP. A princípio, parece-nos que, para Schmid (2000), a obra de Carl Rogers apresenta uma aproximação importante com as filosofias do diálogo, ao utilizar-se do conceito de pessoa que, segundo Schmid, a partir de uma perspectiva antropológica, compreende o ser humano como sendo dotado de uma instância substancial e outra relacional. Assim, para que haja um funcionamento saudável do organismo é preciso que não lhes sejam alienadas nem a experiência de si nem as experiências com os outros, como aquilo que é eminentemente estranho e distinto. Para o autor, os aspectos relacionais desenvolvidos nos trabalhos ulteriores de Rogers não foram tão sistematizados como os aspectos individuais de suas obras iniciais (ROGERS, 1974 [1942], 1975 [1951]). Desta forma, conceitos outrora trabalhados por Rogers, como os de *autenticidade*, *empatia* e *consideração positiva*, são reconsiderados por Schmid a partir dessa antropologia e da ética de Emmanuel Lévinas. Tais reformulações não se dão apenas no âmbito da teoria, mas têm também fundamentado algumas práticas, principalmente no campo da Psicologia Clínica.

Percebendo esta ambiguidade entre os desacordos e os acordos relacionados à teoria de Rogers e à ética de Lévinas, considerando a importância da filosofia deste último nas implicações para as psicologias (FREIRE, 2002) e o valor da singularidade da obra de Peter Schmid, nossa pesquisa procura apresentar seus estudos para a comunidade brasileira, buscando compreender como ele articula propostas teóricas de Rogers e Lévinas para compor a sua perspectiva da Abordagem Centrada na Pessoa. Para tanto, descrevemos, aqui, como Schmid

utiliza os conceitos de Carl Rogers e examinamos a sua pertinência à obra rogeriana; verificamos a concernência dos conceitos usados por Schmid à teoria ética de Lévinas; e apontamos a especificidade da perspectiva de Schmid, levando em conta a articulação que faz entre Rogers e Lévinas.

Seguimos, assim, um percurso teórico em que abordaremos o lugar oferecido à alteridade no arcabouço teórico-prática da ACP. Para tanto, recorreremos aos estudos de Figueiredo (1996) sobre a formação do espaço psicológico e à tese de Freire (2002) acerca do lugar do Outro nas psicologias da modernidade tarde. Além disto, abordamos, aqui, os estudos de Vieira e Freire (2006, 2012), Vieira (2009), Vieira e Pinheiro (2013), Miranda (2012) e Brito (2012), trabalhos que seguem a esteira das críticas de Freire (2002) e que podem ser considerados releituras da ACP que oferecem novas propostas éticas para ela.

### **1.1 Percurso Teórico**

Rogers (1975 [1951]; 2001 [1977]) assume a sua perspectiva como dotada muito mais de uma postura ética do que de um arcabouço de técnicas de escuta e cuidado com a pessoa, e tal entendimento é confirmado por Amatuzzi (2010), que compreende que o principal legado de Rogers foi a sua proposta ética. Tais afirmações trazem à ACP a responsabilidade por assumir um espaço de escuta e cuidado para com a diferença e alteridade, conforme Freire (2002) indicou. Entretanto, esta abertura para a alteridade é questionada por diversos autores (FIGUEIREDO, 1996; 2007; FREIRE, 2001, 2002, 2003; VIEIRA; FREIRE, 2006) que consideram que a ACP falha ao estabelecer uma relação com o outro e com o mundo a partir de um centramento do Eu. Apesar disto, a crítica de Freire fomenta, também, outra forma possível de lidar com a alteridade partindo do arcabouço rogeriano (VIEIRA; FREIRE, 2006; VIEIRA, 2009; BRITO, 2012; MIRANDA, 2012; VIEIRA; PINHEIRO, 2013; SCHMID, 1998b; 2000). Consideramos os seus estudos muito importantes para a discussão e compreensão do tema da ética nas psicologias, mais especificamente, da abordagem rogeriana. Para tanto, Freire (2002) arvora-se na compreensão de *éthos*, tal como compreendida por Figueiredo (1996) e na compreensão, formulada por este, de que o espaço psicológico deve constituir-se como o lugar de aparição do que é considerado estranho à lógica moderna.

Para Figueiredo, a Psicologia tem na modernidade a mola propulsora que efetivou a sua construção e desenvolvimento, de sorte que

São múltiplas as relações das ‘psicologias’ com os movimentos de expansão e, principalmente, como veremos, de retraimento do espaço das vicissitudes morais, pois



foi exatamente deste duplo movimento que nasceu o “psicológico”. (FIGUEIREDO, 2007, p. 26).

Se, até então, aquilo que era tido como verdade era alicerçado pelas grandes instituições da Idade Média, como a Igreja e o Estado, com a decadência destas é o indivíduo, em sua racionalidade, quem deve atestar a veracidade do conhecimento ou não. Mais especificamente no campo da epistemologia, a era moderna foi responsável pelo acirramento da busca por critérios científicos capazes de determinar e conhecer aquilo que seria considerado como verdadeiro. O sujeito devia equipar-se de uma série de disciplinas e metodologias que o permitissem conhecer o mundo a partir de sua racionalidade, afastando-se de sua afetividade, de forma que delimitava-se, aqui, uma separação definitiva tanto entre razão e emoção quanto entre os objetos a serem conhecidos e o sujeito que conhece. Surge daí um humano capaz de dominar e compreender o mundo ao seu redor, de sorte que é possível afirmar que “[...] do método, em outras palavras, esperava-se a construção de um sujeito epistêmico pleno, sede, fundamento e fiador de todas as certezas. Ora, esta plenitude implica numa exigência radical de autonomia, autotransparência, unidade e reflexividade.” (FIGUEIREDO, 2007, p. 17). Desta feita, uma subjetividade privatizada também foi uma característica demandada pela modernidade, por sua capacidade de apartar-se das influências externas que pudessem atrapalhar o alcance ao conhecimento, tendo-as sempre sob controle. Entretanto, é no mesmo movimento em que se pensa e se demanda um indivíduo autocentrado e autônomo que este passa também a tornar-se objeto de questionamentos, pois se lhe eram necessárias disciplinas e metodologias era justamente porque este indivíduo precisava ser domado (FIGUEIREDO, 2007). Além disso,

[...] o eu, calcado na razão, que se anunciou no início da modernidade como capaz de conhecer e controlar a si próprio, apresentou-se falho na compreensão e explicação de um fenômeno que surge no início do período moderno: o desalojamento humano. (VIEIRA, 2009, p. 7).

Por mais que se pudesse compreender e controlar o mundo, o sujeito apresentou-se como um insolúvel mistério. É justamente no momento em que este sujeito, em sua tentativa de dominar e conhecer o mundo, não é capaz de domar-se nem conhecer-se plenamente que surge com maior efeito um sujeito psicológico. Às psicologias restaram aquilo que poderia ser considerado como *dejeito* expurgado pelas ciências modernas, o que para estas não se oferece como objeto de estudo justamente por seu caráter subjetivo. Desta forma, o psicológico configurou-se naquilo que Figueiredo (2007) chama de *território da ignorância*, um espaço que a lógica moderna não é capaz de tratar; ainda assim, como indicamos, é esta própria lógica que o constitui e o controla a partir de três forças coexistentes, polos axiológicos de uma região

triangular, que ora se aproximam, ora se afastam em uma constante tensão na tentativa de regimentar e cuidar daquilo que emerge como estranho e incompreensível para o olhar moderno. Os polos deste triângulo são assim compostos: pelo liberalismo, em que se apregoa um Eu autônomo, delimitado, autocontido e autoconhecido, cuja individualidade deve ser resguardada; pelo romantismo, no qual se concebe que o sujeito é dotado de desejos e impulsos, os quais devem ser seguidos suplantando as regras e razões formuladas e padrões estabelecidos, de forma que se vive uma aproximação com a (própria) natureza; e pelo polo disciplinar, que segue o princípio de razões funcionais e calculadoras e concebe uma subjetividade estruturada e regida por uma série de leis possíveis de serem estabelecidas e controladas por variadas tecnologias. As diversas abordagens psicológicas, ou *psicologias*, alocam-se no em diferentes regiões entre os eixos deste triângulo, completa Figueiredo, sendo que não chegam a firmar-se em um único polo, apenas, mas na tensão estabelecida entre eles.

Por sua vez, as psicologias seriam moradas (*éthos*) para a subjetividade naquilo que escapa e é estranho ao projeto moderno. Desta feita, a grande questão para a Psicologia não é conceber, enfim, o seu objeto de estudo unificado e delimitado, ou mesmo determinar de que bases epistemológicas devemos partir para tratar da humanidade, mas distinguir as diversas formas como ela lida com a diferença que há no humano, com aquilo que justamente lhe escapa. O que deve ser questionado às psicologias é o lugar que preparam para esta subjetividade, moradas que não somente acolhem, mas também operam sobre os sujeitos. Figueiredo (1996, p. 30) explica que

[...] em cada teoria da psicologia, devemos, primeiramente, procurar as alianças e conflitos básicos entre Liberalismo, Romantismo e Disciplinas; contudo, devemos, além disso, investigar como ela vislumbra e propõe o *trânsito* entre o campo das representações e das experiências em que alguém pode se reconhecer e o campo do vedado, resistente e obscuro a esta mesma existência. Será a solução específica que uma dada teoria psicológica consegue articular que irá definir o seu *éthos*, ou seja, a *morada que oferece ao homem* [...].

Coelho Junior (2007) observa que é preciso que a formação do psicólogo proporcione uma postura de acolhimento da alteridade e reconhecimento e respeito pelas diferenças. Frente às também crescentes exigências éticas de nosso mundo atual, a formação ética deve ser entendida para além do conhecimento das normas técnicas e dos códigos de condutas que regem a profissão. Ela deve ser

[...] compreendida como abertura, respeito, resposta e propiciação ao outro. Algo que não se assemelha em nada a uma “moral” e que, portanto, não poderá jamais ser convertido em um código de prescrições e proibições. Trata-se, de fato, muito mais de uma disposição ao convívio acolhedor, mas nem por isso tranquilo, com o inesperado e o irredutível que caracteriza a alteridade, do que da formulação de regras

prescritivas que pudessem modelar o fazer (FIGUEIREDO; COELHO JUNIOR, 2000, p. 7).

Como práticas de cuidados para com a alteridade, as psicologias, na verdade, estão mais preocupadas com a autoafirmação de suas identidades e com a composição dos sujeitos derivada de sua prática. A partir de uma escuta levinasiana das diversas psicologias, Freire (2001, p. 88) teme que

[...] as psicologias que estão aí não possibilitem esse encontro do sujeito com a alteridade do outro e de si, com o desconhecido, o diferente, o desafiante. Ou que essa ‘ciência’ não consiga lidar com a dimensão do excluído, que são as alteridades próprias dos sujeitos, o que exige que se ouse ‘descentralizar’ o sujeito e pô-lo para fora de sua morada segura, onde se tenta reduzir o outro a si mesmo.

Freire (2001, p. 89) afirma que as psicoterapias, por exemplo, têm servido principalmente como forma de cuidado obsessivo com o Eu e promovem um alheamento em relação ao outro e que “Os psicólogos, como agentes de perícia, favorecem a adaptação dos indivíduos a um mundo onde impera a indiferença para com o outro, [...] forma moderna de evitação da angústia”. Para fazer tal análise, Freire parte da compreensão de Alteridade Radical, de Lévinas (2008 [1961]), em que o Outro, como diferença incompreensível e inalcançável, é constituinte da subjetividade e que esta se forma já como responsabilidade e acolhimento da alteridade. Portanto, o Outro, em sua diferença radical e essencial, não pode ser inteiramente apreendido e compreendido pelo Eu, de forma que a sua emergência não pode ser prontamente assimilada a uma série de padrões de conhecimento e de técnicas que podem controlá-lo. Freire afirma, assim, que esta alteridade não tem sido figura cara às psicologias, que estas têm se configurado como teorias e práticas que usurpam o lugar do Outro e da diferença e que, na verdade, este lugar permanece vacante e a dívida para com a alteridade ainda precisa lidada. Em sua compreensão, entretanto, é possível oferecer à sociedade uma resposta para além daquilo que ela tem demandado ou mesmo tomar uma posição diferente em relação a estas demandas, não respondendo acriticamente, mas trazendo à tona a diferença e a alteridade nos diferentes espaços de escuta em que as psicologias se situam.

Neste momento, então, é preciso perguntarmo-nos sobre o possível lugar oferecido pela abordagem rogeriana à alteridade. A atuação psicoterapêutica, neste arcabouço, deve estar alicerçada na prática de atitudes facilitadoras (autenticidade, empatia e consideração positiva); estas, por conseguinte, fundamentam-se num conjunto de valores cujo principal, indicado por Rogers (1975 [1951]), é a pessoa, como ser singular e digno de confiança. Tais noções apontam para a ética pressuposta na obra de Rogers. Apesar disto, em Rogers, não há referências claras, nem qualquer discussão explícita, sobre a sua ética. Ele preferia denominar a proposta lançada

por ele como um “jeito de ser” (ROGERS, 1983). A este jeito de ser, AmatuZZi (2010) traduziu como sendo a ética social da ACP. Para AmatuZZi (2010, p. 24), Rogers não definiu apenas novos meios ou novas técnicas de fazer, mas um novo fim, a pessoa, apresentando, com isso, outras maneiras de ser com o outro, fundamentadas nos valores: “da pessoa, o da comunhão inter-humana e o da honestidade em relação às diferenças”.

De modo mais específico, para Figueiredo (2007), a Abordagem Centrada na Pessoa pode ser classificada no eixo entre o romantismo e o liberalismo, sendo que deste ela recebe as noções de autonomia e autoconhecimento, por exemplo, e daquele as ideias de retorno a uma natureza boa e de pulsões que promovem a vida do indivíduo. Figueiredo, ao recordar das cenas em que Rogers apresenta aos ouvintes dos grandes grupos da ACP (Workshops) a sua experiência empática em atendimentos, também compara Rogers aos gurus, que utilizam-se de seus carismas e habilidades para conquistar e guiar seguidores, aproximando-se, aqui, de um viés disciplinar.

Portanto, apesar da preocupação ética aludida em Rogers (1975 [1951]; 2009 [1961]; 2001 [1977]), o fato de sua perspectiva teórica encontrar-se no eixo entre o romantismo e o liberalismo, carrega consigo uma série de conflitos e tensões derivadas do encontro entre estes polos. Estes vão desde a concepção de ser humano autêntico e capaz de autoconhecer-se, com uma profunda vinculação com a própria experiência, a uma relação quase simbiótica com o outro e com o mundo, em que não há espaço para uma postura crítica sobre a experiência ou mesmo uma distância que abra espaço ao impensável e à diferença. Neste sentido, a postura rogeriana também mantém relação, ainda que de modo mais afastado, com as disciplinas, ao apontar, por exemplo, a *pessoa em funcionamento pleno* como objetivo para a prática psicoterapêutica da ACP. Desta feita, há em Rogers uma postura que pode ser considerada ambígua no trato com a alteridade. Se Rogers oferece um novo valor à pessoa do cliente, estabelecendo um vínculo empático com ele e uma relação *de pessoa para pessoa*, também o coloca em um plano em que pode e deve ser compreendido ao máximo possível, submetendo a relação com o outro a uma postura assumida a partir do eu.

De maneira mais específica, os estudos de Freire (2001; 2002) desembocam em uma crítica a ética da Abordagem Centrada na Pessoa e consideram que a ACP falha no reconhecimento da alteridade radical, postulada por Lévinas. Sua tese é a de que, em Rogers, há o postulado de uma simetria entre o eu e o outro, o que se afasta da noção levinasiana de alteridade. Freire considera, também, que a abertura para o outro, aqui, se dá na tentativa de alcançá-lo em sua interioridade e isso

[...] significa ir ao encontro do outro para ficar em seu lugar e tentar experienciar a situação do outro como ele a percebe e vivencia. Mas, para Lévinas, não se pode estar no lugar do Outro, pois, quando eu chego, ele já não está, e encontro apenas os vestígios de sua passagem. (FREIRE, 2002, p. 133).

Na tese de Freire (2002), o outro rogeriano ainda é um *alter-ego*, um semelhante, que pode ser alcançado em uma relação de pessoa para pessoa. Do seu ponto de vista, a relação com o Outro, na teoria rogeriana, está fundamentada, portanto, primeiro na individualidade e no autoconhecimento que, uma vez atingidos, possibilitam o real encontro com a outra pessoa. Esclarece:

O outro para Rogers não tem a primazia do Outro de Lévinas. Não chega antes, não me exige nem me toma como refém. Aliás, só conseguiria chegar a ele se antes tivesse chegado a mim mesmo. Só sendo o que realmente sou é que poderia me abrir para o encontro com o outro. Só aceitando a minha experiência como legitimamente minha é que posso aceitar o outro. É necessário, inclusive, que o outro me aceite de antemão, e que se ponha no meu lugar, para que eu possa ser eu mesmo. (FREIRE, 2002, p. 133).

Diante de tais considerações, Vieira e Freire (2006) tomaram o desafio de pensar um novo lugar para alteridade na ACP e, assim, apontar outra forma de lidar com o aspecto da alteridade dentro da abordagem rogeriana. Eles partem da compreensão de que a ACP lida, principalmente, com o ser-si-mesmo, não com o estranhamento, e propõem: “Trata-se, então, de propor, para este importante modelo de Psicologia, a consciência de um si para outrem e a consciência de um outro que si [...], para além do que Rogers aponta como congruência (muito mais voltada ao império de si para consigo).” (VIEIRA; FREIRE, 2006, p. 426). Concebem que a consideração positiva é capaz de promover, na visão de Vieira e Freire (2006), certa experiência de estranhamento, a qual equiparam aos “momentos de movimento” descritos por Rogers (1987). Vieira e Freire afirmam que a autenticidade esta é uma vulnerabilidade ao excesso da experiência vivida e que muitas vezes ela é capaz de deslocar o indivíduo de seu centro, não se configurando como uma experiência cognitiva ou em um estado estático. Na autenticidade, o eu não se depara com uma imagem formatada de si, como uma luva a se encaixar na mão; trata-se de uma experiência não ortopédica. A empatia, por sua vez, seria uma postura de “deixar-se” impactar pela diferença que há no outro e, assim, responder a ela, não sendo, somente, uma experiência de compreensão cognitiva e exata do mundo vivido do outro. A tendência atualizante, aqui compreendida como insaciabilidade dos seres, é uma constante insatisfação com a fome que se tem, em que “Esta tendência traria uma constante renovação de padrões, uma alteridade muito longe de um estado de equilíbrio em que não raras vezes é pensada a ACP.” (VIEIRA; FREIRE, 2006, p. 430). Desta forma, na relação psicoterapêutica, a experiência com a alteridade e com o Outro é uma vivência de estranhamento e

descentralização, na qual o Outro se revela muito mais do que pode ser compreendido e, assim, instiga e provoca o eu a sair de si em sua direção. Com todas estas considerações, Vieira e Freire apontam para uma Abordagem Excêntrica da Pessoa, “[...] vulnerável ao excesso radical que nos constitui como humanidade.” (VIEIRA; FREIRE, 2006, p. 432).

Vieira (2009) ainda considera que esta vulnerabilidade se faz presente de maneira fundamental na teoria do conhecimento formulada por Rogers (2009 [1961]; ROGERS; COULSON, 1973). Segundo Vieira (2009, p. 14),

A experiência clínica rogeriana evidenciou um fenômeno por demais curioso: se, por um lado, o desenvolvimento científico-conceitual propiciou à humanidade a possibilidade de depender cada vez menos da experiência imediata e, com isso, adaptar-se mais facilmente às contingências ambientais, por outro lado, afastou-o cada [vez mais] [*sic*] de uma dimensão que o constitui de modo peculiar, a sensibilidade.

Desta feita, a proposta feita por Rogers evidencia a sensibilidade na constituição do conhecimento, assim, como na própria formação da subjetividade. Este modelo de conhecimento permite compreender, de um modo diferente daquele evidenciado pela modernidade, que o humano é capaz de conhecer mais do que aquilo que pode simbolizar e racionalizar. O conhecimento se dá, aqui, por uma via empática, tal como Vieira e Freire (2006) a consideram, isto é, a partir de uma abertura à experiência e da excitação que esta provoca. Somente a partir disto é que, com certa crítica e distanciamento devido à separação da alteridade da experiência, dar-se-á o conhecimento capaz de ser compartilhado.

Sob o pano de fundo desta mesma vulnerabilidade e sensibilidade ante a alteridade, Vieira e Freire (2012) apontam que a noção de saúde em Rogers (2009 [1961]) está relacionada a uma experiência de harmonia entre aquilo que é vivido pelo organismo e o que é simbolizado pela consciência. Percebendo uma postura disciplinadora na concepção de *pessoa em funcionamento pleno*, eles consideram que a abertura à alteridade indicada por Rogers ocorre, na verdade, “[...] apenas na medida em que este [o cliente] atinja um modo de funcionamento desejado pelo psicoterapeuta. Ou seja, essa abertura não se dá de fato para a diferença do outro, mas para sua semelhança com o mesmo – no caso, o terapeuta.”. (VIEIRA; FREIRE, 2012, p. 64). Parece, então, que a tendência atualizante, mantenedora do processo de *tornar-se pessoa*, caminha de maneira unidirecional rumo ao que Rogers estabeleceu como funcionamento ótimo. Falta, aqui, espaço para a diferença e a extravagância advindas da própria condição psicológica (FIGUEIREDO, 1996). Na forma de ver de Vieira e Freire (2012), a pessoa poderia se encaminhar conforme a multiplicidade de sua experiência. Esta postura, para os autores, é um aprofundamento da consideração positiva incondicional. Apesar desta postura poder ser encontrada nos textos acerca da abordagem, as formulações de Rogers (2009 [1961])

apresentam uma expectativa de que o cliente alcance determinado estágio psicológico. O processo psicoterapêutico apontado por Rogers pode ir além daquilo que ele mesmo evidenciou, escapando de seu caráter essencialista e indo em direção a outros modos de ser, que não o de tornar-se o que já se é. Tal noção permite compreender que a experiência patológica não se dá como simples oposto à condição normal, nem que elas são complementares, pois a desmesura do humano não permite encaixe, quer em noções de patologia, quer de saúde, ou mesmo de um funcionamento ótimo.

A relação com essa alteridade não ocorre segundo um encontro harmônico, mas na forma de um embate (VIEIRA; PINHEIRO, 2013). Para Vieira e Pinheiro, Rogers (1975 [1951]) também supervalorizou experiências de integração da subjetividade, em detrimento de vivências que não permitiam sínteses e simbolizações fáceis; por conseguinte, isto também compromete as experiências de estranhamento e de abertura à alteridade no processo psicoterapêutico. Vieira e Pinheiro (2013), por sua vez, indicam que a própria experiência de contato e abertura para a alteridade é transformadora e o embate com o Outro provoca o deslocamento e a transformação do eu. A experiência de atendimento da Senhorita Cam (ROGERS, 1975 [1951]), comentada por Vieira e Pinheiro (2013), indica que a cliente vivencia justamente uma experiência de estranhamento que não pode simbolizar facilmente; sua tentativa é de ser deixado levar pelo fluxo do momento vivido, mesmo que não consiga compreendê-lo.

Se Vieira e Pinheiro (2013), ao estudarem o caso da Senhorita Cam (ROGERS, 1975 [1951]), observam que Rogers mantém uma atitude de harmonizar a experiência e de levar o cliente a apropriar-se e simbolizar a própria experiência, Farber, Brink e Raskin (2001) apontam um atendimento, vivido em 1984, em que Rogers não está interessado em que a cliente resolva prontamente o conflito vivenciado por ela. Aqui, podemos, afirmar que a postura rogeriana abre espaço para a experiência em sua alteridade, inclusive em sua resistência a ser compreendida e assimilada. Vieira e Pinheiro (2013) indicam que a psicoterapia centrada na pessoa deve, então, ser tomada mais como um embate com o Outro do que como um encontro consigo mesmo, pois deve propiciar aos clientes novas formas de lidar com as experiências não simbolizadas e, agora, não somente na tentativa de simbolizá-las, mas de responder à provocação feita por elas.

Na esteira destas discussões, os estudos recentes de Miranda (2012) e de Brito (2012) apresentam o tema da alteridade e do estranhamento em situações específicas da ACP; além disto, apontam, em suas argumentações, importantes influências dos textos do psicólogo

austríaco, aqui apresentado por nós, Schmid (2001a, 2001b, 2001c). Noções como as de relação *Tu-Eu* (SCHMID, 1998b), que preza pela primazia do Outro na relação psicoterapêutica, e de *estar com e estar contra* (SCHMID; MEARNS, 2006a, 2006b), que aponta para a dimensão alteritária do encontro psicoterapêutico, mostram-se de suma importância para a reflexão sobre o lugar do Outro na psicologia rogeriana.

Para Miranda (2012), sua preocupação é a de apontar as possibilidades de abertura à alteridade na relação terapêutica. Para isso, ela lança mão da noção de *inusitado*, como acontecimento da emergência da alteridade por excelência, e investiga a sua irrupção por meio dos temas “alteridade/inusitado”, “ser afetado/vulnerabilidade” e “Responsabilidade”, classificados no discurso de cinco psicoterapeutas rogerianos. A pesquisadora considerou que a psicoterapia rogeriana, tal como praticada por seus entrevistados, apresenta-se como lugar de tensões com a alteridade, na vivência das atitudes facilitadoras que tanto podem contribuir para o

[...] ensurdecimento à alteridade quando é tomada como forma de manter o terapeuta numa condição de harmonia com o que quer que aconteça nos atendimentos [...] como podem ser compreendidas como espaços de abertura à alteridade quando vivenciadas em prol de um acolhimento da exterioridade, do estranhamento, em que cabe ao terapeuta escutar o Outro que emerge na relação e não ignorá-lo.” (MIRANDA, 2012, p. 92-93).

Para tanto, o psicoterapeuta deve sair de uma postura de conhecimento e apreensão da experiência vivida na relação de cuidado e abrir-se em uma postura de afetação e vulnerabilidade. Desta feita, a pesquisadora, ao conceber a relação como “Tu-Eu” (SCHMID, 1998b), indica que a psicoterapia centrada na pessoa pode ser considerada como resposta à alteridade que se revela, ou seja, qualquer ato promovido pelo psicólogo deve se dar como responsabilidade para com o outro e sua angústia. A postura, aqui, não é a de buscar eliminar a tensão promovida pela diferença de, simplesmente, deparar-se com ela e a ela responder, reconhecendo o seu distanciamento do Eu e o seu caráter estrangeiro (SCHMID; MEARNS, 2006b).

Ao mesmo tempo, Miranda (2012) afirma que, em alguns momentos, a atitude de autenticidade (ROGERS, 1994 [1957]) pode apresentar-se como uma tentativa do psicoterapeuta de estar a par de todos os acontecimentos advindos na psicoterapia, o que comprometeria a insurgência do inusitado. Além disto, em uma psicoterapia que promove a livre expressão sujeito, os psicólogos costumam preparar-se para o caso de que irrompam acontecimentos estranhos durante os atendimentos; o diferente passa a ser aguardado e, de certa



forma, transformado e traduzido em uma experiência familiar, talvez por meio de outras vivências tidas com variados clientes. Miranda (2012, p. 79), aponta que

O enfoque dado à transformação do estranho em Mesmo, em compreensão, acarreta a perda da dimensão de singularidade do outro, que passa a ser visto como mais um dentre outros. A universalização de experiências anteriores do terapeuta, com a expectativa de que clientes diferentes diante de uma mesma situação estejam dentro de um mesmo padrão [...] denota uma prática surda à exterioridade, às possibilidades e vicissitudes do cliente como Outro, como imprevisibilidade.

Miranda (2012), então, indica que ainda é preciso percorrer alguns passos em direção a uma melhor atenção e cuidado com a alteridade; neste caminho, são importantes a sensibilidade, a intuição e a criatividade, como elementos que fomentem metodologias e práticas psicoterapêuticas que permitam alcançar as experiências inusitadas sem reduzi-las ou enquadrá-las em um rol de experiências ou teorias.

Por sua vez, Brito (2012) utiliza-se do escopo de críticas e releituras de Freire (2002), Vieira e Freire (2006) e Schmid (2001a, 2001b, 2001c) para compor uma releitura crítica da Ludoterapia Centrada na Criança (LCC). A pesquisadora parte da noção de relação “Tu-Eu” (SCHMID, 1998b) para estabelecer uma relação psicoterapêutica com a criança, em que esta é verdadeiramente Outro na clínica da ACP. Assim, o trabalho com a criança requer não somente metodologias diferenciadas, mas também uma postura e disponibilidade para participar da linguagem infantil, saindo “[...] da sua experiência de comunicação adulta (ou seja de uma esfera do Mesmo) para acessar o discurso da criança, que varia dependendo de sua faixa etária.” (BRITO, 2012, p. 109). É preciso, então, que o psicoterapeuta afaste-se de uma postura de conhecimento sobre ela, para deixar-se ser afetado pelo seu chamado. A direção que a relação toma, aqui, é da criança para o adulto e não o contrário. O esforço deve ser tal que não somente a escuta deve partir da criança, mas também a resposta psicoterapêutica. Brito (2012, p. 111) afirma que é preciso ir em direção à criança em sua condição estrangeira, para isso “Precisamos ver a criança que está à nossa frente como um estranho, alguém impossível de compreensão (no sentido levinasiano) se quisermos ter acesso a ela em sua absoluta diferença.” Enxergar a alteridade da criança é não estabelecer, de modo *a priori*, paralelos entre a vida adulta e a experiência da alteridade infantil presente na ludoterapia. Além disto, Brito (2012) entende ser necessária a dimensão de *estar contra* (SCHMID; MEARNS, 2006b), como uma postura de possibilitar que a criança também se depare e responda aos seus Outros e aos terceiros. Esta condição se exemplifica no momento em que, dada a liberdade que encontra no *setting* psicoterapêutico, a criança tenta bater no profissional e este não permite este comportamento.

Brito (2012, p. 129) também considera que na proposta da LCC também há divergências e afastamentos da ética levinasiana, quando, por exemplo, são indicados o reconhecimento e a interpretação de temas apresentados pela criança. Entretanto, a autora admite também que a LCC carrega uma postura ética de valorização do ser humano, que pode ser compreendida como responsabilidade pela criança e que possibilita “[...] a abertura de espaço para o que excede na experiência infantil.”

Assim, tanto em Vieira e Freire (2006), Vieira (2009), Vieira e Pinheiro (2013), quanto em Miranda (2012) e em Brito (2012), há a indicação de postura ambígua da ACP na lida com a alteridade. Apesar das críticas feitas por Freire (2002), a abordagem rogeriana também se mostrou aberta para releituras. Neste sentido, a proposta de Schmid (1998a) demonstrou-se profundamente importante para os estudos acerca do *éthos* da ACP, desde que ele admite que existem caminhos por fazer em direção a uma melhor abertura para alteridade e um melhor cuidado com o Outro. Por sua importância, Brito (2012) até sugere que os estudos sobre Schmid (2001a, 2001b, 2001c) sejam aprofundados de forma a promover reconsiderações sobre a teoria da personalidade e dos relacionamentos em Rogers. É, justamente, por compreender o lugar que a proposta de Schmid assume nestes estudos que passaremos, agora, a abordá-lo mais diretamente.

Nos capítulos seguintes, apresentamos, de modo geral, a perspectiva teórica de Schmid, apontando dois de seus principais interlocutores: Rogers (2009 [1961] e Lévinas (2008 [1961]). Ali, ambas as teorias também são apresentadas, como forma de obtermos um maior aprofundamento do entendimento da proposta de Schmid. Por fim, no último capítulo, os conceitos elencados por Schmid são, então, apresentados e as articulações com as teorias de Rogers e Lévinas serão expostas e discutidas em profundidade. Assim, ficaram mais claras as tensões que Schmid faz com a alteridade radical levinasiana. Apontaremos, também, a singularidade da releitura da ACP feita por Schmid.

## **1.2 Metodologia**

Dada a especificidade de nosso objeto de estudo e frente aos nossos objetivos, a pesquisa inicia com um estudo bibliográfico que toma como eixo principal a obra de Peter Schmid. No entanto, outros eixos serão importantes a fim de estabelecer diálogos e verificar a pertinência de aproximações entre as teorias. Estes eixos são compostos pela ACP, em Carl Rogers, e pela Ética da Alteridade Radical, de Emmanuel Lévinas. Destacamos que nosso intuito não é apresentar estas últimas teorias em toda sua extensão, mas somente naquilo que

está referido nos trabalhos de Schmid. Desta feita, tivemos acesso à maioria dos textos de Schmid, publicados em língua inglesa. A partir dos conceitos trabalhados por Schmid, recorreremos aos escritos de Rogers, Lévinas e seus comentadores. A busca bibliográfica, desde então, tornou-se mais difícil pelo fato de não observarmos um grande número de referências aos textos clássicos de Rogers e de Lévinas, nos escritos de Schmid. Observamos que ele faz muito uso da autorreferência a textos anteriores, escritos em alemão, para embasar seus argumentos. Isto, a nosso ver, ratifica, novamente, a necessidade de um estudo aprofundado das possíveis articulações feitas pelo psicólogo austríaco.

Como nossa pesquisa trata de estudos numa perspectiva dialógica e alteritária da ACP, a metodologia que utilizamos, inspirada na filosofia de Lévinas (BURROUGHS, 2012) e de Derrida (COSTA, 2003), permitiu que nos colocássemos em constante diálogo com os textos, além de confrontá-los, sem deixar que suas singularidades sejam usurpadas por nossa leitura. O saber alcançado não equivale a uma forma de totalizar aquilo que foi estudado nem como uma tentativa de encerrar de uma vez por todas a questão de nosso estudo. Ele possibilitou, todavia, que a *Outridade* de nosso objeto nos provocasse diferenças, como se nosso texto tivesse mais a ver com uma resposta (responsabilidade) (LÉVINAS, 2008 [1961]) a esta alteridade do que propriamente uma tematização completa de nosso objeto. Se percebermos a forma com a qual Lévinas interpreta e trabalha o texto do Talmude, outro campo de estudos do filósofo, somos capazes de apontar uma postura (quase) metodológica que pode nos servir de inspiração. Segundo Burroughs (2012), como judeu, Lévinas adquiriu a postura de manter sempre um diálogo com o texto, de forma que a sua significação esteja sempre em aberto. Ora, para o judaísmo, o Talmude, reinterpretação e discussão da Torá, é tão sagrado quanto a própria Torá. Assim, Burroughs afirma que o próprio Lévinas utilizava uma leitura que procura ir para além do texto propriamente dito, procurando encontrar o seu constante dizer, ou a sua atualidade e alteridade. Ao pensar em uma abordagem metodológica levinasiana, Burroughs afirma que encarar o texto em sua alteridade, como expressão do infinito levinasiano, é perceber que o texto diz mais do que o que está dito, de forma que há inúmeras interpretações tanto sejam os leitores e os contextos, o que não desqualifica o texto, mas ratifica o seu valor. A abordagem de Lévinas para a leitura do texto judaico implica em permanecer inquietando-se com o texto e provocando-o, mas como uma resposta à inquietação provocada por este. É manter um permanente diálogo com o texto, pois oferecer uma resposta e interpretação “correta” ao texto seria já uma forma de distanciar-se dele. Tal postura de constante crítica ao texto sagrado é como Burroughs entende que deve ser a perspectiva metodológica inspirada em Lévinas. Diante

desta alteridade, que é polissêmica, a filosofia de Derrida (2008), como pensamento que segue na esteira de Lévinas (DERRIDA, 2008), também nos oferece elementos importantes na leitura dos textos. Entendemos que ela, ao compor o nosso *quase método* (COSTA, 2003), nos permite dar nova luz aos textos, enfocando aquilo que há de diferente, nas margens dos discursos utilizados.

Uma perspectiva “desconstrucionista”, tal como adotada por nós, trará estes discursos à tona, fazendo com que os textos digam mais do que já foi dito e que poderia ser expresso desde então. Por desconstrução, aludimos à postura de “[...] desmonte mesmo do texto, visando a que se pusesse a descoberto tudo quanto nele existe, inclusive os significados que não se ofereciam explicitamente ao leitor.” (COSTA, 2003, p. 2). Trata-se de pôr em evidência os diversos elementos presentes no texto. Tal postura rompe com a perspectiva de uma compreensão exata dos textos a ser alcançada, por entender que é, justamente, este modo de compreender, logocêntrico, que usurpa a alteridade da obra. A Desconstrução é uma operação que trabalha no sentido de deixar de referenciar em um centro, ou em uma identidade. Assume-se, aqui, que os textos são dotados de uma polissemia e que seus sentidos podem ser adotados conforme aquilo que se pretende construir a partir deles e com eles. Admite-se, portanto, a multiplicidade possibilitada pela linguagem.

Por outro lado, não se trata de dizer qualquer coisa sem relação com o texto, vide as palavras de Wolfreys (2009, p. 62), comentador de Derrida: "Um texto não pode significar qualquer coisa que você quer que ele signifique, como alguns parodistas da desconstrução, (...) que falam de desconstrucionismo." A fidelidade ao texto implica em até mesmo cometer violências às suas injunções. Ele também afirma que no tipo de leitura proposta por Derrida

[...] existe uma afirmação aparentemente infundável da necessidade de tomar a responsabilidade pelos atos de uma atenção infundável e infundavelmente responsável. Isso concerne a, é um problema ou caso de, assumir a responsabilidade pela resposta de alguém, de não se precipitar para a decisão que já atingiu você. (WOLFREYS, 2009, p. 69).

Trata-se de uma responsabilidade para com a alteridade do texto.

Nossa leitura investigou a produção de Schmid, procurando descrever não somente aquilo que está dado no texto, mas apresentar (tornar presente) sua polissemia, dizendo o que ainda não disse e utilizando-se do aí dito para *disseminar* outros discursos. Trata-se de indicar as palavras de Schmid como um novo possível das propostas de Rogers e Lévinas, em sua pertinência à Psicologia.

Por fim, intentamos apresentar ou oferecer o texto de Schmid, por meio de nossa escritura, como um *suplemento* ao trabalho de Carl Rogers. A suplementariedade, aqui

proposta, implica que, ao desfazeremo-nos da referência a uma interpretação verdadeira/falsa do texto,

A ausência de centro ou de origem vai ser substituída por um signo que suprirá essa ausência, funcionando como algo a mais, isto é, como um suplemento mas que não se constituirá jamais em um outro centro, de vez que sua função de suplente é, basicamente, vicariante, ou seja, sua função é a de suprir, transitoriamente, uma falta do lado do significado. (WOLFREYS, 2009, p. 17).

Portanto, nosso estudo não quer completar ou encerrar a questão da ética na ACP, mas somente oferecer uma nova ferramenta ou sentido de compreensão das teorias aqui estudadas; além de, com isso, possibilitar outros estudos e promover novas leituras acerca da alteridade no âmbito da Psicologia.

Compreendemos que tal estudo se justifica desde que trata, por meio da obra de Peter Schmid, de apresentar novas formas de lidar com a alteridade no campo da Psicologia Humanista, possibilitando outra compreensão da participação do contexto social na constituição da subjetividade humana. Isto implica em ressignificar a clínica, pensando, também, nos aspectos relacionais, culturais e políticos que compõem o desenvolvimento humano (SCHMID, 2012). Acreditamos que nosso trabalho oferecerá outra possibilidade de compreensão e atuação para a ACP, apresentando o trabalho de Peter Schmid, autor de grande renome desta abordagem, e possibilitará também um novo horizonte para os estudos da alteridade no campo psicológico, mais especificamente em sua relação com a ACP.

## 2 UMA PERSPECTIVA INTRODUTÓRIA AOS ESTUDOS DE PETER SCHMID

Em uma rápida pesquisa sobre a bibliografia de Peter Schmid, é possível observar que ele tem grande interesse pela Psicologia, a Teologia e as Artes. O austríaco tem vasta formação no campo da Teologia, principalmente católica, com graduação e pós-graduação (mestrado e pós-doutorado) na área, além de formação em Psicologia e Sociologia. Ao mesmo tempo, Schmid apresenta uma importante experiência na atuação da clínica da Abordagem Centrada na Pessoa e ao longo do tempo, tem trabalhado com figuras importantes desta abordagem, como Maureen O'Hara (desde 1997), Dave Mearns (desde 2001) e o próprio Carl Rogers (1981 e 1984), com os quais apresentou publicações decorrentes destas parcerias. Foi também fundador, junto a outros psicólogos da abordagem, de importantes organizações e associações da ACP, como a *Person Centered Association* (PAC), a *Network of the European Associations for Person-Centred and Experiential Psychotherapy and Counselling* (NEAPCEPC) e a *World Association for Person-Centered and Experiential Psychotherapy and Counselling* (WAPCEPC). Tem importante participação como editor de revistas acadêmicas de divulgação mundial, como a revista *Person Centered and Experiential Psychotherapy*, da WAPCEPC, o *British Journal of Guidance & Counselling*, de Londres e a *A Pessoa como Centro*, revista de estudos rogerianos, de Lisboa. Com tal currículo, acreditamos que Peter Schmid desenvolveu importantes contribuições para a teoria e a prática da Abordagem Centrada na Pessoa, fazendo críticas internas à ACP sem perder o diálogo com outros campos do conhecimento, como a Arte, a Religião e a Filosofia. Sua tentativa é de utilizar-se de caminhos incompletos oferecidos pelo próprio Rogers e trazer implicações de outros pensadores para contribuir no desenvolvimento da ACP. Não se trata, para ele, de pôr Buber na prática, por exemplo (SCHMID, 1998b). É como uma forma de trabalhar a disseminação do trabalho de Rogers e da filosofia dialógica, percebendo como estas podem oferecer implicações ao modelo de Psicologia rogeriano. Entre estas implicações, podemos citar a importância da alteridade na constituição e transformação da subjetividade.

Schmid (2000) parte da compreensão de que, para muitos rogerianos, a Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) parece ter perdido o seu caráter revolucionário; eles afirmariam que ela teria servido somente como um bom exemplo a ser seguido, mas está naufragando. Afirma que as pessoas falam da ACP carregando certo tom nostálgico na voz, como se ela tivesse dado certo em um momento anterior, mas que atualmente ela não funciona mais da mesma forma. Não seriam exemplos destes sentimentos as inúmeras discussões sobre a suficiência ou não das atitudes facilitadoras para a mudança de personalidade? Moreira (2007, 2009), por exemplo,

aponta a insuficiência dessas atitudes em seus trabalhos clínicos com casos mais complexos, como psicoses, por exemplo. Assim, ela propõe lançar mão de outras técnicas de cunho fenomenológico, como a descrição fenomenológica; para isso, procura fazer uma leitura crítica da ACP a partir de Merleau-Ponty. Bozarth (1998) considera que estas condições podem até não ser necessárias, mas são suficientes em sua eficácia. Para ele, há mudanças que acontecem para além do consultório psicológico e das atitudes prestadas pelo profissional, como a transformação gerada pela fruição da arte ou pela contemplação de um pôr-do-sol; entretanto, sempre que tais condições estão presentes, a mudança de personalidade é iminente. De qualquer forma, diferentemente do que está posto nos escritos de Rogers (1994), buscam-se recursos outros que não somente a utilização destas condições e atitudes. Assim, Schmid (2000) comenta que a ACP parece, até agora, "sobreviver" como uma abordagem complementar a intervenções terapêuticas mais focadas em técnicas (arte-terapia e acupuntura, por exemplo) ou ao lado de abordagens influenciadas pela Gestalt-Terapia, como têm-se visto.

Possivelmente, por ter sido parceiro de Rogers nos anos 1980, Schmid parece ter se apropriado principalmente de uma perspectiva mais relacional e coletiva da ACP, de forma que chega a propor que os trabalhos com grupos devam ser o foco principal da abordagem, pois, para ele, toda demanda de tratamento, assim como qualquer transformação psicoterapêutica necessária, se dá principalmente por meio das relações interpessoais, por meio dos grupos em que estamos inseridos. Assim, por considerar o ser humano como radicalmente social, a ACP deve assumir que este é o principal campo de sua terapêutica. Schmid (2000) afirma, ainda, que o essencial da ACP ainda não foi nem mesmo sondado em seu radicalismo, seu humanismo e sua capacidade de crítica social, enquanto proposta de emancipação humana. Estas palavras, no entanto, aparecem no sentido de ânimo àqueles que, anteriormente, ele havia apontado como saudosos de uma ACP dos tempos de Rogers. O autor reafirma as bases centrais da ACP de forma radicalizada, qualificando a proposta de Rogers como dotada de um humanismo radical.

O motivo de Schmid (2000) assim caracterizar a ACP não está bem explicitado entre os textos que compuseram os nossos estudos. Ao que nos parece, Schmid utiliza-se do termo "radical" para enfatizar o posicionamento que o humanismo toma sobre a pessoa a ser ajudada: naquele momento, não há nada de mais importante senão a pessoa. É também a caracterização que ainda que apostar neste referencial. Não é uma atitude de fuga das críticas levantas às a ACP que a salvará, nem a mesclagem dela com outras abordagens, mas a sua radicalização, seu aprofundamento. Além do mais, supomos que seja uma tentativa de aproximar-se dos termos usados por Lévinas quando trata da "Alteridade Radical" (LÉVINAS,

2007 [1982]). É preciso, ainda, pensar que um humanismo radical rogeriano não descambaria somente aí. Há que se pensar que se levássemos a obra de Rogers às suas últimas consequências, também poderíamos lidar com uma Psicologia fortemente individualista.

Desta forma, por meio do contato que o austríaco manteve com Rogers nos anos 1980, fase que Holanda (1998) nomeia de coletiva ou inter-humana, Schmid (2000) entende que é preciso reler e redizer os conceitos básicos da ACP a partir dos desenvolvimentos das últimas fases, que agregam características mais relacionais à proposta rogeriana. A ACP, então, apresenta um caminho de possibilidades ainda não exploradas que podem oferecer novas perspectivas para a sua ação no mundo. Mas antes de seguir por novos caminhos, Schmid reafirma elementos inegociáveis para a ACP, isto é, que são relevantes para qualquer trabalho de inspiração rogeriano:

- um compromisso prioritário com a importância da relação (psicoterapêutica) entre terapeuta e cliente;
- um compromisso com a compreensão, tanto do cliente quanto do psicoterapeuta, como pessoas que são, ao mesmo tempo, indivíduos autônomos e que estão em relação com outros e com seus contextos históricos;
- uma confiança essencial na experiência do cliente e em sua centralidade para o esforço psicoterapêutico. Desde então, o Outro (o cliente) tem a primazia na relação;
- uma abertura para a elaboração e o desenvolvimento da teoria centrada na pessoa à luz de sua prática e da pesquisa atual e futura.

A sua preocupação é buscar certa unidade e identidade é importante afim de proporcionar diálogos honestos tanto interna quanto externamente (SCHMID, 2003). Agora, há todo um espectro de perspectivas que se pode tomar a partir dos elementos essenciais da ACP e escolher qualquer um de seus polos não significa, necessariamente, romper com a proposta rogeriana. Além disto, Schmid (2001a, 2001b, 2001c, 2003) apresenta outras características que lhe parecem essenciais à teoria rogeriana, que terão maior enfoque em nosso trabalho. Para Schmid, assim como o próprio nome da ACP indica, a noção de Pessoa é elemento fundamental em sua leitura da Psicologia rogeriana. Schmid leva este elemento às últimas consequências, de forma que, muitas vezes, mesmo utilizando palavras de Rogers, ele parece tratar de algo que não está posto nas letras rogerianas. Exemplo disto é a sua afirmativa de que Rogers não percebeu todo o potencial daquilo que ele mesmo estava propondo (SCHMID, 1998a). A tentativa do psicólogo austríaco é justamente a de desenvolver tais potenciais que ele enxerga



em Rogers, de fazer um desenvolvimento posterior a Rogers, pós-rogeriano, nas palavras de Moreira (2010b). Esta intervenção feita pode ser percebida como uma forma de dar vazão às demandas e vocação que tais palavras fazem ao leitor contemporâneo. Desta forma, acreditamos que a alteridade do texto rogeriano permanece não somente como algo dito e, portanto passado e atrasado, determinado e completamente compreendido, em que todo momento está-se a reafirmar suas (mesmas) palavras, como os inúmeros trabalhos sobre as atitudes facilitadoras, por exemplo (ROGERS, 1994 [1957]; BOZARTH, 1998; KIRSCHENBAUM; JOURDAN, 2005; MOREIRA 2010a). Ao permitirmo-nos fazer outras perguntas ao texto de Rogers, é possível que entremos em contato com o seu permanente *dizer*, isto é, com a atualidade de seu discurso.

Tendo trabalhado alguns elementos gerais, gostaríamos, agora, de apresentar dois dos principais fundamentos da perspectiva de Peter Schmid, a teoria de Carl Rogers e a ética de Emmanuel Lévinas, nossos principais eixos de análise. Além destes, o trabalho de Schmid está fundamentado na Filosofia dialógica de Martin Buber. Estes, entretanto, serão trabalhados somente na medida que se mostrarem importantes para aprofundar o entendimento das articulações teóricas feitas por Schmid entre as teorias de Rogers e Lévinas.

## **2.1 A Psicologia de Carl Rogers**

Este é o principal elemento das discussões teóricas de Schmid. Ele teve Carl Rogers como importante parceiro de trabalho nos anos de 1981 e 1984, de forma que Schmid conviveu com um Rogers (1983) diferente daquele que se pode contemplar em algumas sistematizações e artigos do início e meio de sua trajetória, se considerarmos as fases de seu pensamento (CURY, 1987; MOREIRA, 2007, 2010a; HOLANDA, 1998; CASTELO BRANCO, 2010). É preciso afirmar que se trata, na década de 1980, de um Rogers (1983) voltado principalmente para o trabalho com grandes grupos, afastado dos trabalhos acadêmicos e mais próximo de experiências místicas. A obra rogeriana, como citamos, é comumente dividida em fases históricas que ajudam a situar o seu pensamento. As fases, conforme separadas, didaticamente, por Moreira (2010a), são:

- a) Fase não-diretiva (1940-1950): nesta fase, o trabalho do psicólogo seria o de não atrapalhar no desenvolvimento do cliente. Portanto, há ênfase na criação de uma atmosfera segura e permissiva para que o cliente pudesse se expressar livremente. Aqui, seu trabalho denominava-se “psicoterapia não-diretiva” (ROGERS, 1977a);

- b) Fase reflexiva (1950-1957): a noção de não-diretividade é substituída pela de centralidade no cliente, com o desenvolvimento da Terapia Centrada no Cliente (TCC). Nela, em o profissional passa a promover o desenvolvimento do sujeito através de atitudes facilitadoras;
- c) Fase experiencial (1957-1970): momento em que Rogers (2009 [1961]) passa a valorizar mais enfaticamente a experiência vivida na relação terapêutica, quer seja ela a do cliente, a do psicólogo psicoterapeuta ou experimentada entre ambos. Além disso, ganha maior destaque a autenticidade do profissional que passa a ter um papel mais ativo no processo. Inicia-se, também, a disseminação dos pressupostos da TCC para outros campos de atuação, como o da educação e o organizacional;
- d) Fase coletiva ou inter-humana (1970-1987): fase em que Rogers (1983) abandona a psicoterapia individual e se afasta do campo universitário, dedicando-se, com afinco, ao trabalho com grupos e às relações inter-humanas. Trata-se de uma fase mais mística e holística de Rogers (HOLANDA, 1998). É, também, aqui que Rogers (2001 [1977]) assume a denominação “Abordagem Centrada na Pessoa” para o sua Psicologia.

O trabalho de Carl Rogers apresenta-se entre as principais abordagens e obras a serem estudadas no decorrer da formação de um psicólogo. Sua proposta psicológica não tratou somente de um compêndio de teorias e conceitos sobre a subjetividade humana, mas de um novo jeito de ser (ROGERS, 1983). Segundo Amatuzzi (2010), sua contribuição foi mais ética do que técnica, não porque ele não tenha produções técnicas (são inúmeros os seus artigos e vasta a sua obra), mas porque tinha como principal valor o ser humano com quem trabalhava nas clínicas, universidades, escolas e grupos (ROGERS, 1975 [1951]). Além disso, o legado de Rogers se manifesta no campo da profissionalização da clínica psicológica, quando seu trabalho se encaminhou para promover o reconhecimento da psicoterapia como prática dos psicólogos e não somente de psiquiatras; seu trabalho ajudou a promover essa apropriação.

No campo teórico, a Abordagem Centrada na Pessoa enquadra-se em uma perspectiva humanista, na medida em que o humano constituído nesta perspectiva está no centro “do universo” de sua experiência, sustentando significados, dando-lhe novos sentidos, recriando possibilidades. É um humanismo na medida em que acredita nas potencialidades daquilo que é eminentemente humano e faz desta crença o seu fundamento. Devido a esta crença, a abordagem de Rogers também pode ser considerada uma abordagem experiencial

(ROGERS, 2009 [1961]), pois decide compreender a pessoa a partir daquilo que vivencia em sua experiência (ROGERS, 1975 [1951]; 2009 [1961]).

Rogers (2009 [1961]) apresentou-se profundamente influenciado pelas ciências naturais e pelo positivismo que lhes era inerente, quando afirmava ter aprendido o método científico a partir de suas experiências na agricultura. Tal influência, tanto quanto a sua busca de reconhecimento daquilo que ele estava fazendo, por parte da comunidade científica de sua época, fez com que muitas vezes estabelecesse sua teoria a partir de fórmulas de causa e efeito (ROGERS, 1974 [1942], 1975 [1951], 1978 [1969], 2001 [1977], 2009 [1961]). Tal postura conferiu à sua abordagem certa surdez para com a alteridade, quando procurava, por exemplo, estabelecer um padrão de respostas para com a experiência do cliente ou mesmo quando indicou a *pessoa em funcionamento pleno* como resultado ótimo da psicoterapia (ROGERS, 2009 [1961]).

No que se refere à sua compreensão do que seja o sujeito, para Rogers (1974 [1942]), o Eu (*self*) surge como uma parte do campo de percepção e se diferencia a partir da experiência valorativa que faz do ambiente/mundo e de si mesmo. O Eu é uma estrutura conceitual que se forma a partir da apropriação da experiência que vive com o mundo. Rogers (1974 [1942], p. 481), explicitando sua teoria genética da personalidade, comenta que a partir da

[...] interação com o ambiente e de modo particular como resultado da interação valorativa com os outros, forma-se a estrutura do ego – um modelo conceptual, organizado, fluido mas consistente de percepções, de características e relações do ‘eu’ ou de ‘mim’, juntamente com os valores ligados a esse conceito.

É possível, então, considerar uma importante influência pragmatista na teoria de Carl Rogers, pois o principal objeto de sua pesquisa era a transformação da personalidade e não a personalidade em si mesma (HOLANDA, 1998). Esta influência do pragmatismo em Rogers pode nos representar um paradoxo com aquilo de que trataremos em Schmid (1998a) nas seções seguintes de nosso trabalho, pois o psicólogo norte-americano não se arvora em um conceito de pessoa para, então, determinar os elementos de sua teoria e prática; ainda que se possa depreender isto de suas atividades, Rogers não formulou, especificamente, uma noção de sujeito (MOREIRA, 2007). Apesar disto, o que se pode observar é a constituição de uma visão de homem que é positiva, criativa, autônoma, mas em constante interação com a realidade, além de profundamente social (ROGERS, 1957). No entanto, é preciso apontar que, quando Rogers (2001 [1977]; 2009 [1961]) se referia à subjetividade como profundamente social, parecia referir-se, principalmente, à dimensão das relações de grupos, sejam eles familiares, de amigos,

profissionais ou terapêuticos. Mesmo os conflitos internacionais, inter-raciais, eram trabalhados pelo psicoterapeuta a partir de relações pessoais de proximidade. Isto implica que Rogers não percebia a sociedade em sua instância “macro”, com suas relações institucionais, por exemplo (FREIRE, 1989; MOREIRA, 2007).

Rogers concebia que todo ser humano, bem como os processos de vida, como um todo, tem uma tendência atualizante que, constantemente, promove o seu desenvolvimento e complexificação (ROGERS, 1983). Este é o principal constructo teórico de Rogers e, portanto, embasa toda a sua teoria e prática. Devido a tal tendência, todo ser humano desenvolve “mecanismos” inatos de manutenção e atualização, de forma que não seria necessária uma força externa para tanto. No caso de Rogers (1983), a ACP tem na *tendência atualizante* a sua noção chave, ou, como Schmid (2000) afirma, o seu axioma fundamental. Rogers (1975 [1951]) concebia o ser humano, também, como um organismo que, por sua vez, é considerado como um sistema em constante transformação que é o centro de toda experiência humana: simbolizações, pensamentos, emoções, sensações e percepções. Em seu funcionamento, o ser humano age no mundo de modo a alcançar e a desenvolver as próprias qualidades a partir daquilo que concebe em seu campo fenomenológico, isto é, a partir do corpo das vivências que ele experimentou e que estão presentes no momento. Desde este princípio podemos compreender que a interação com o mundo ocorria segundo um egocentrismo, em que o organismo reage segundo a compreensão que fez do mundo em que vive.

Apesar disto, Rogers (1974 [1942], 1975 [1951]) entende que as relações interpessoais são fatores importante na promoção desta tendência como elemento facilitador do crescimento. Aqui, o Outro na relação ainda parece um *Alter Ego*, sendo ignorados os aspectos desarmônicos e inusitados da relação como fator de transformação e de crescimento. Schmid (2001c, 2008) trará nova luz sobre isto ao considerar que o encontro com o Outro, como verdadeiramente Outro, é um acontecimento que promove a transformação pessoal, pois o embate com a alteridade provoca e desaloja o Eu. Ainda quanto a Rogers, é preciso salientar que, no decorrer de sua trajetória, desde o início até os últimos momentos de sua produção e atividade, ele apresenta diferentes papéis para o psicoterapeuta e a relação terapêutica ante o processo de transformação da personalidade (CURY, 1987) e, nestes diferentes momentos de sua obra, Rogers assumiu posturas contrastantes em relação à alteridade e sua participação na transformação terapêutica. Por um lado, a relação com o outro apresenta-se capaz de desvirtuar a tendência atualizante quando Rogers afirma (ROGERS, 1975 [1951]). Por outro, Rogers postulava a independência da pessoa, afirmando que “O organismo é autocontrolado. Em seu

estado normal move-se em direção ao desenvolvimento próprio e à independência dos controles externos.” (ROGERS, 2001 [1977], p. 270).

Esta força interna, que é a tendência atualizante, é passível de ser frustrada e desvirtuada, mas não pode ser frustrada sem que se perca a própria vida com ela. Ora, o processo que a frustra está intimamente ligado ao modo como a pessoa estabelece relações com o mundo, com as outras pessoas e consigo mesma. Rogers (1975 [1951]) compreendia que, quando a pessoa não é aceita em sua experiência pelos outros significativos, tende a alterar o próprio comportamento e, até mesmo, a maneira como simboliza determinada experiência em troca de consideração positiva. Assim, passa a assumir como sua a experiência desses outros, abandonando a própria. A pessoa em questão deixa de experimentar-se como um ser singular, embora em relação, confundindo-se com as demais. A psicoterapia proposta por Rogers (2009 [1961]) procura recolocar a pessoa em sua condição de responsável por si mesma, assim como pelo modo como estabelece as suas relações. A princípio, isto acontece quando o psicoterapeuta procura apontar ao cliente a sua responsabilidade com o processo psicoterapêutico (ROGERS, 1975 [1951]). Rogers, na condição de psicoterapeuta, chamava o indivíduo a responder por seu processo, por aquilo que o trouxera até ali. Trata-se de ouvi-lo em sua singularidade e na excentricidade de sua condição. O cuidado com o cliente, a pessoa, ocorre como um *estar à disposição*, pois Rogers (1978 [1969]) entendia que, mais do que técnicas, palavras e gestos, era preciso oferecer-se como ferramenta de autoconhecimento à pessoa em atendimento.

A psicoterapêutica rogeriana ocorre, em suma, a partir de três atitudes que já estão suficientemente trabalhadas em muitos textos acerca da Abordagem Centrada na Pessoa (ROGERS, 1994 [1957]; BOZARTH, 1998; KIRSCHENBAUM; JOURDAN, 2005; MOREIRA, 2010a). As atitudes são: *autenticidade, empatia e consideração positiva incondicional* (ROGERS, 1994 [1957]). A primeira delas implica em que o psicoterapeuta é “[...] livre e profundamente ele mesmo, com sua experiência real precisamente representada em sua conscientização de si mesmo. É o oposto de apresentar uma ‘fachada’, quer ele tenha ou não conhecimento disso” (ROGERS, 1994 [1957], p. 161). Além disso, como assinala Rogers (1983, p. 38-39), ela oferece nova qualidade à relação:

O cliente pode ver claramente o que o terapeuta é na relação, o cliente não se defronta com qualquer resistência por parte do terapeuta. Do mesmo modo que para o terapeuta, o que o cliente ou a cliente vive pode se tornar consciente, pode ser vivido na relação e pode ser comunicado se for conveniente. Portanto, dá-se uma grande correspondência, ou congruência, entre o que está sendo vivido em nível profundo, o que está presente na consciência e o que está sendo expresso pelo cliente.

A empatia, ou a compreensão empática, para Rogers (ROGERS; KINGET, 1977, p. 179), significa uma

[...] concepção correta do ponto de referência de outra pessoa com as nuances subjetivas e os valores pessoais que lhe são inerentes [...] é perceber o mundo subjetivo do outro “como se” fôssemos essa pessoa – sem, contudo, jamais perder de que vista que se trata de uma situação análoga, “como se” [...] Se esta última condição está ausente, ou deixa de atuar, não se tratará mais de empatia, mas de identificação.

No que se refere à terceira atitude,

[...] se as experiências de uma outra pessoa, relativas a ela própria, me afetam (todas elas) como igualmente dignas de consideração positiva, isto é, se entre todas as experiências nenhuma existe que eu distinga como mais ou menos digna de consideração positiva dizemos que experimento com relação a esta pessoa uma atitude de *consideração positiva incondicional*. (ROGERS; KINGET, 1977, p. 175, grifo nosso).

Rogers postula a eficácia destas atitudes para a transformação terapêutica da personalidade, afirmando a sua necessidade e suficiência para tanto. Posteriormente, estas condições foram postas em questão pelo próprio Rogers, quando, em tratamento de esquizofrênicos, alguns de seus colegas de trabalho obtiveram bons resultados oferecendo consideração positiva *condicional*, não aceitando, positivamente, determinadas experiências psicóticas. Nas palavras de Rogers:

Alguns de nossos terapeutas que trabalham com esquizofrênicos obtêm resultados quando parecem apresentar condições, quando não aceitam alguns dos comportamentos excêntricos do psicótico. Isto pode ser interpretado de duas maneiras. Talvez estes indivíduos um ambiente condicional seja mais útil. Ou talvez – e penso que isto parece se ajustar mais aos fatos – estes indivíduos psicóticos percebem uma atitude condicional com a significação de que o terapeuta realmente *se importa* com eles, enquanto uma atitude incondicional pode ser interpretada como um descaso apático. (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967]).

Além disto, há quem considere que Rogers (THORNE, 2012; SALES; SOUSA, 2009) indicou a existência de outra atitude, a *presença*, que diz respeito a uma condição em que a pessoa do terapeuta, como um todo e involuntariamente, é dotada de capacidades curativas. Estas atitudes são, ainda, circundadas por outras três condições: que duas pessoas estejam em contato psicológico; que uma delas, o cliente, esteja em estágio de incongruência, ansiosa ou vulnerável; e que a comunicação empática entre psicoterapeuta e cliente seja minimamente alcançada. Aqui, Schmid (2003) traz-nos nova luz, afirmando que estas condições impõem o trabalho clínico como uma resposta à vocação e à provocação feita pelo cliente. Estas outras condições impõem justamente a dimensão da relação, em que o psicólogo rogeriano deve responder e procurar alcançar a pessoa do cliente, que é figura primordial na psicoterapia. Além disso, como destacamos no caso do trabalho com os esquizofrênicos (citado acima), mesmo os

elementos mais trabalhados por Rogers podem ser colocados de lado, ou entre parêntesis, em prol de uma relação profunda com o cliente em questão. Rogers e Stevens (1991 [1967]) consideraram pôr em questão as atitudes frente a demanda de estabelecer contato com tais clientes. Desta forma, podemos afirmar que Rogers priorizou a relação entre pessoas. Tal enfoque fez com que alguns teóricos o aproximassem de uma perspectiva fenomenológica e existencial (HOLANDA, 1998; MOREIRA, 2007).

Portanto, não se pode identificar a Psicologia de Rogers somente com base no pragmatismo, haja vista que Rogers bebeu de diversas outras fontes (algumas contraditórias entre si) sem assumir todas elas explicitamente (BEZERRA; BEZERRA, 2012; CASTELO BRANCO, 2012). Foram diversas as fases do pensamento de Rogers e em cada uma delas é possível encontrar peculiaridades. Desta feita, seria um erro (MOREIRA, 2010a) pensar a obra de Rogers como inteiramente pragmatista, fenomenológica ou existencial, pois nem mesmo é possível considerar fases para tanto; mas se pode efetuar aproximações na forma de atuar Rogers e conceber o ser humano, para, então, fazer uma releitura das propostas rogerianas, apresentando novas pontes de contato e implicação com outras perspectivas teóricas, percebendo a disseminação das ideias rogerianas e procurando a suplementação de outras propostas para que a obra rogeriana continue a responder as indagações feitas pelo contexto atual em que está inserida a nossa pesquisa e prática.

De acordo com vários teóricos (HOLANDA, 1998; MOREIRA, 2010a; VIEIRA; FREIRE, 2006; MIRANDA, 2012; BEZERRA; BEZERRA, 2012), é possível distinguir elementos fenomenológicos, existenciais e dialógicos na Abordagem Centrada na Pessoa. Rogers teria encontrado nas filosofias de Martin Buber e de Søren Kierkegaard elementos teóricos que ajudaram-no a formular melhor algumas de suas intuições. Apesar de, também, deparar-se com elementos “insignificantes” para si, Rogers percebeu em Kierkegaard “[...] um amigo, sensível e altamente perceptivo.” (ROGERS, 2009 [1961]). Dele, Rogers se apropriou da expressão “ser o que se é” (ROGERS, 2009 [1961]; MOREIRA; MEDEIROS, 2013); de Buber, incorporou as noções de encontro e de relação Eu-Tu (AMATUZZI, 1989; HOLANDA, 1998), dando ênfase a uma relação psicoterapêutica de pessoa para pessoa. As articulações com tais teóricas, no entanto, são, no mínimo, ambíguas, de forma que se pode observar tanto elementos díspares (PONTE, 2011; HOLANDA, 1998) quanto semelhantes (MOREIRA; MEDEIROS, 2013; AMATUZZI, 1989). É no rastro destes possíveis desenvolvimentos que se encaixa a leitura que Schmid (2003) faz acerca da ACP. Schmid compreende que a abordagem rogeriana entrou em uma fase profundamente relacional, em que a ética torna-se imprescindível

(WORSLEY, 2006). Ele, então, desenvolve os elementos já trabalhados pela ACP a partir das pesquisas e atividades realizadas na última fase do trabalho de Rogers e de outros desenvolvimentos recentes acerca da ACP. Assim, concebendo a ética como elemento importante para a atualidade das psicologias e da ACP, mais especificamente, Schmid apoia-se nas filosofias de Lévinas e Buber.

### ***2.1.1 A Abordagem Centrada na Pessoa e a (Re)leitura feita por Peter Schmid***

Para Schmid (2001a), ao trabalhar com a ideia de pessoa, Rogers não percebeu o potencial inscrito nas formulações que ele mesmo propôs, haja vista as diversas surpresas que o psicólogo americano encontrou ao longo de sua trajetória. De fato, ao longo de sua produção, Rogers se referiu a descobertas em que sentia-se surpreso com os alcances de sua teoria e prática. Como exemplo disto, podemos indicar: a descoberta de seu modelo de atendimento se tratar de algo completamente novo (ROGERS, 1974 [1942]); a aplicação de seus princípios terapêuticos a outras áreas de atuação, como organizações e escolas, formando a Abordagem Centrada na Pessoa (ROGERS, 1977a); e a descoberta do caráter político de sua perspectiva (ROGERS, 2001). O texto (a teoria, no caso) sempre diz mais do que aquilo que quer e pode dizer. Desta forma, o psicólogo austríaco, de sua parte, recorre a uma antropologia da pessoa para efetuar desenvolvimentos das noções da abordagem rogeriana.

Schmid (1998a) se apropria do termo “pessoa”, utilizado por Rogers, para estabelecer um vínculo entre a ACP e as filosofias do diálogo. Segundo Schmid, Rogers não se utilizou o termo em vão. A definição de pessoa implica em um sujeito que tem um caráter tanto substancial quanto relacional; portanto, segundo Schmid (2000), ao axioma da tendência atualizante, deve ser, também, adicionado o da *interconectividade*, que é um conceito que proporciona, justamente, a dimensão da alteridade na constituição subjetiva, como já mencionamos em seções anteriores e explicitaremos melhor no decorrer deste trabalho. Contudo, não é bem esta a noção de sujeito que encontramos em Rogers (1975 [1951]). Sua concepção está mais vinculada ao pragmatismo e à ideia de organismo. A noção de Schmid possui influência, principalmente, da fenomenologia e da filosofia dialógica, perspectivas que são mais afins à fase experiencial de Rogers, segundo Moreira (2007; 2010a), o que justifica tal aproximação. Com tal compreensão de pessoa, a tendência atualizante não é mais o único axioma da ACP, mas também a *relacionalidade/interconectividade* (SCHMID, 2000; 2008), considerando que há também uma tendência passiva e certa vulnerabilidade originária à presença do outro (ver seção 3.2.1). Para ele, este aspecto, que foi trabalhado por Rogers de



forma quase sutil, precisa ser melhor articulado em um novo conceito, da mesma forma como é necessário fazer com as atitudes facilitadoras. Como Rogers (1983) não teorizou o suficiente em sua “fase coletiva”, é preciso, agora, pôr esta dimensão coletiva de forma evidente em toda a teoria rogeriana, constituindo, dessa forma, uma *aufhebung*, isto é, uma superação por meio da conservação, ou seja, uma transcendência. Nas palavras de Schmid, a “Presença pode ser entendida como uma ‘Aufhebung’ das atitudes básicas: elas são preservadas assim como dissolvidas ao ser superadas e transcendidas.” (SCHMID, 2001a, p. 224, tradução nossa<sup>1</sup>). A questão é que, em alguns momentos, isso parece ser feito por Schmid sufocando o Rogers histórico e suas concepções individualistas; nestes momentos, quando, por exemplo, equipara o *outro* rogeriano ao *outro* levinasiano sem apresentar as devidas justificativas, sua teoria parece dar um salto teórico sem oferecer bases teóricas para tanto.

Para Schmid (2003), desde o início de sua obra, Rogers (1974 [1942]) estabeleceu uma virada de paradigma, colocando a pessoa do cliente como prioridade no tratamento psicológico, em detrimento de concepções nosológicas, por exemplo. Rogers priorizou o relacionamento com o cliente, ao invés de técnicas preconcebidas. De fato, apesar de enfatizar os aspectos individuais, Rogers (1974 [1942]; 1994 [1957]; 2001 [1970]; 2009 [1961]) denotou a importância das relações interpessoais na transformação pessoal, de tal forma que se pode afirmar que a ACP representou uma ética social, muito mais do que um método de trabalho psicoterapêutico, como afirmou Amatuzzi (2010).

Para a mudança de perspectiva que Schmid quer efetuar, a sua maneira de conceber a ACP faz todo sentido. Entretanto, não é esta a forma como está posta em Rogers. Rogers (1975 [1951]) focou seu trabalho, principalmente, na mudança da personalidade. Schmid (1998a), no entanto, é responsável por vincular todas as características da ACP a um conceito, ou melhor, a uma ontologia, mesmo que o faça para tentar abandonar uma egologia que foi alvo de críticas a Rogers (FREIRE, 2002). Em nossa perspectiva, se Schmid (1998b) vai a Buber e Lévinas (2008 [1961]) em busca de uma saída do ego e de uma nova forma de lidar com a alteridade, ao propor outra forma de conceber a pessoa, ele também centraliza toda a sua teorização neste conceito. Assim, perguntamo-nos se tal elemento teórico não é, também, uma armadilha, ainda que inevitável à Psicologia<sup>2</sup>, fazendo com que a ACP caia novamente em uma

---

<sup>1</sup> “‘presence’ can be understood as an ‘Aufhebung’ of the basic attitudes: they are preserved as well as dissolved by being superseded and transcended.”

<sup>2</sup> Consideramos inevitável porque, a partir da tese levantada por Freire (2002), a questão ontológica, isto é, o ser, tem tido primazia nos estudos das psicologias de modo geral e não o cuidado com o outro, vocação primeira desta ciência, segundo Figueiredo (1996). Daí a dificuldade de fugir efetivamente a esta tradição ontológica. Apesar

ontologia, na qual a compreensão do mundo ocorre a partir de uma concepção do eu. O engodo deste artifício pode ser contemplado mesmo nos escritos de Schmid (2012), quando, ao discutir política, concebe as relações sociais apenas como relações pessoais (*face a face*).

Entretanto, de forma paradoxal, é, justamente, este conceito que possibilita fazer uma releitura da obra rogeriana, compreendendo, de modo mais profícuo, a participação do Outro na constituição da subjetividade humana. Se, em Rogers (2009 [1961]), vemos uma hiperbolização da autonomia no sujeito, observamos em Schmid (2001a, 2005a, 2006) uma ênfase sobre os aspectos relacionais de forma a contrabalancear esta díade. Assim, se para Rogers (1994) a relação psicoterapêutica é concebida, principalmente, como um elemento clínico e com consequências, sobretudo, para a outra pessoa, o cliente, para Schmid a autorrealização do Eu está, diretamente, vinculada à realização do Outro: “Diálogo não é consequência de uma experiência, não é cognição, a descoberta da sociabilidade. Ao contrário, diálogo é fato primário na condição humana, uma ocorrência original.”<sup>3</sup> (SCHMID, 2006, p. 247, tradução nossa). São concepções como esta que embasarão as afirmações de Schmid de que a tendência atualizante não pode ser o único axioma para a transformação psicoterapêutica, mas que a ela deve-se adicionar a *interconectividade* como fator de constituição da pessoa. Trataremos mais acerca disto adiante, quando aprofundarmos-nos nas bases teóricas de Schmid.

Assim, Schmid (1998a) concebe que o Outro é a verdadeira questão para a ACP. Carl Rogers teria preparado diversos caminhos em direção a uma saída da egologia e muitos deles ainda estão à espera de serem concretizados (SCHMID, 2000). Por conta desta última afirmação, é possível dizer que o “uso” que Schmid faz da obra de Rogers é paradoxal, pois ora parte do reconhecimento desta limitação, ainda que poucas vezes o reconheça, ora avança em direção às filosofias de Buber e Lévinas parecendo ignorar qualquer diferença. Este último aspecto pode se evidenciar em afirmações como: “Uma relação terapêutica, então, como definida por Carl Rogers, é provavelmente a melhor descrição de uma relação de encontro neste tipo de literatura”<sup>4</sup> (SCHMID, 2001a, p. 223, tradução nossa), referindo-se à concepção de *encontro*, de Buber. Em nossa leitura dos seus textos, sentimos falta de maiores justificativas para tais desenvolvimentos e, em nossa perspectiva, isto pode desconsiderar diferenças conceituais e teóricas que podem acarretar incoerências também na prática da ACP. Portanto,

---

disto, nosso esforço, que, também, contemplamos em Schmid, é o de promover um novo lugar para a ética dentro da Psicologia, mais especificamente, da ACP.

<sup>3</sup> “Dialogue is not a consequence of an experience, not the cognition, the discovery of sociality. On the contrary, dialogue is a primary fact in the human condition, an original occurrence.”

<sup>4</sup> “A therapeutic relationship, then, as defined by Carl Rogers, is probably the best description of an encounter relationship of this kind in the literature.”

trata-se, agora, de focar na perspectiva do Outro, ou em uma nova abordagem da alteridade na ACP. Neste momento, a figura de Lévinas (2007 [1982]; 2008 [1961]) surge como um pensador muito importante. Com Lévinas, toda atividade humana é, em si mesma, uma resposta ao Outro, toda ação é dotada de responsabilidade, como veremos no próximo item.

## **2.2 A Ética da Alteridade Radical de Emmanuel Lévinas**

Lévinas é um pensador franco-lituano que fez da experiência do holocausto judeu, na Segunda Guerra Mundial, o mote para compor todo um pensamento crítico à filosofia ocidental (HADDOCK-LOBO, 2006). Nasceu na Lituânia, mas foi obrigado a mudar para a Ucrânia, devido às invasões alemãs, no período da Primeira Guerra Mundial. Sendo judeu e convivendo em uma comunidade judaica, “sitiada” pelos alemães (o que tornou imprescindível a reafirmação da própria cultura e identidade), Lévinas cresceu em profundo contato com os livros sagrados do judaísmo e com a literatura clássica, como as obras de Dostoiévski (POIRIÉ, 2007). Voltou a estudar na Lituânia e, logo depois, teve contato com o trabalho de Husserl, de quem, posteriormente, foi discípulo, tornando-se um dos seus principais tradutores para o francês. Ali, manteve contato com Martin Heidegger, filósofo que também teve importante influência no pensamento levinasiano, principalmente com o texto *Ser e Tempo*, e com quem a relação constituirá elemento importante para a agravação da filosofia e da crítica de Lévinas.

Como judeu, Lévinas perdeu boa parte de sua família no holocausto: sua esposa e os filhos só sobreviveram por terem se escondido rapidamente na casa de amigos. Ele mesmo participou, como intérprete, e tradutor nos campos de concentração, pois era alguém que poderia ser “melhor aproveitado” pelo fato de ter passado em concurso de intérprete, antes mesmo de 1939 (POIRIÉ, 2007). Ao mesmo tempo, Heidegger, a quem Lévinas mantinha admiração, decidiu aceitar o cargo de reitor na universidade alemã, sob o comando do nazismo, fato muito controverso para a história da filosofia e que marcou profundamente a vida de Lévinas. Lévinas comenta que era a voz de Heidegger que ouvia quando Hitler falava no rádio.

A Segunda Guerra Mundial e a experiência do holocausto não significaram somente a falência de uma moralidade, mas de todo um modo de pensar, da Filosofia ocidental. Analisando a experiência da guerra e, ao mesmo tempo, apresentando o pensamento que então vigorava, Lévinas afirmava que a violência presente nela “[...] não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, [...] em fazê-las trair, não apenas compromissos, mas a própria substância, em levá-las a cometer actos que vão destruir toda

possibilidade de acto.” (LÉVINAS, 2008 [1961], p. 30). Como Ontologia<sup>5</sup>, porque fundamentada no ser, a filosofia ocidental foi uma forma de redução do Outro ao Mesmo, isto é, ao *Ser*. Esta filosofia está expressa no pensamento de Sócrates, por exemplo, que consiste em não receber nada de outrem, a não ser aquilo que leva ao desenvolvimento do que já se encontra no eu. Além disso, a crítica de Lévinas se expressa na contraposição ao pensamento representacionista, em que o homem é um ser de conhecimento, mediador de todas as coisas, e como tal, relaciona-se com o Outro a partir de uma colonização, isto é, a partir das categorias prévias do ser (ATTERTON; CALARCO, 2005). Esta relação é, para o filósofo franco-lituano, uma experiência de dominação. A filosofia da representação, tal como afirmada no Ocidente, é uma egologia e, portanto, uma filosofia do poder.

A filosofia de Lévinas procura estabelecer um outro tipo de relação com a alteridade, de um modo não alérgico para com ela. Para tanto, ele (LÉVINAS, 2008 [1961]), concebe que a ética, isto é, a relação com o Outro como ente, é anterior à ontologia, que resume a alteridade ao mesmo, ao ser. Assim, Lévinas concebe que a relação com o Outro precede à concepção do Eu, que se forma, justamente, como resistência à exterioridade. A subjetividade é separação que permite, também, uma forma de lidar com o Outro, no qual “O papel principal do psiquismo não consiste de facto em *refletir* apenas o ser. É já uma maneira de ser, a resistência à totalidade” (LÉVINAS, 2008 [1961], p. 41, grifo do autor). O Eu estabelece uma separação para com o mundo, como diz Lévinas (2008 [1961], p. 24, grifo do autor):

Ora a verdadeira e original relação entre eles [o Outro e o Mesmo], e onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como *permanência* no mundo. A *maneira* do Eu contra o “outro” do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se* existindo aí *em sua casa*.

Em sua separação, este Eu vive para além de uma relação dual com o Outro, em quem ele possa se identificar por oposição. A relação que o Mesmo e o Outro mantém não é de reciprocidade nem de dualidade. Do contrário, ambos estariam novamente inseridos em uma totalidade. O Eu, em sua existência, mantém-se como autossuficiente, um Eu que Lévinas (2008 [1961]) chama *ateu*<sup>6</sup>. Liga todas as coisas a si mesmo e, a cada segundo, está a (re)encontrar-se nas coisas, um ser intransitivo, diria Santos (2007, p. 32):

<sup>5</sup> Lévinas (2008 [1961]) caracteriza a Ontologia como uma doutrina de pensamento interessada na questão do *Ser*, no sentido que ele próprio adquire e no que é capaz de dar ao mundo; o filósofo também caracteriza-a como *pensamento do mesmo*. Por outro lado, Lévinas toma a Ética como a interpelação do Outro sobre o mesmo, trata-se de pôr o *mesmo*, o *Ser*, em questão pela Alteridade; é um *pensamento do Outro*.

<sup>6</sup> O termo aqui não adquire conotação de descrença em uma divindade, mas se refere ao modo como o sujeito se mantém no mundo, de maneira independente, não mantendo qualquer compromisso aparente com os Outros que mantém a sua vida.

[...] ele descobre sua intransitividade radical: pois, se pode realizar todos os intercâmbios possíveis com o outro, o eu não pode trocar de ser com o outro; não pode *ser outro*, e vice-versa. Sob a vigência do verbo ser, o eu faz a experiência de sua solidão [...].

Portanto, está também preso a si mesmo, e por mais distante que possa ir, acaba levando-se a todos os lugares. Outra característica do ser, em sua pureza, é a impessoalidade ou indiferença, sua não escolha em ser: “Ser não me encontra, ‘choca-se’ comigo. Ser é achar-se lançado *por ninguém* para cumprir a pena perpétua de ser si mesmo.” (SANTOS, 2007, p. 35, grifo do autor). Estas características colocam o ser, por si mesmo, em um *mal de ser*. Esta angústia empurra-o, desde o princípio, para fora, em uma evasão. É preciso que ele venha ao encontro com o mundo e com o Outro, como uma espécie de salvação deste mal.

Porém, a saída de si mesmo em direção ao mundo não se constitui como negação de si, pois ela ocorre a partir do ser, pois “Não temos como fazer a passagem para outrem [...] sem suportarmos até o limite a tentação da evasão; a relação ética propicia um sentido além do ser, *outramente* que ser e não ser, mas também *a partir de* - e de modo algum contra - ser.” (SANTOS, 2007, p. 48). Assumir radicalmente este ser é uma *hipóstase*, isto é, uma forma de torna-se substantivo ao invés de verbo; sair de um anonimato do ser, da existência para o existente (POIRIÉ, 2007). Santos (2007) afirma que a hipóstase é um milagre, que impõe o senhorio do *ente* sobre o *ser*. *A hipóstase é*

[...] a passagem do ser (verbo) a algo. O ser aqui torna-se um substantivo, um nome, um existente que emerge a partir do existir. Ela o fará sair em busca da liberdade para que o existente possa sobrepor-se ao existir, resgatando o eu para si mesmo. (MARCONDES FILHO, 2007, p. 57).

O existente vive em um determinado espaço e tempo, o que deste apoderar-se um alívio para com a angústia de eternamente ser, porque a *hipóstase* é assumida a cada relação que se estabelece com o mundo, a cada momento: uma conquista, mas não sem desafios. Esta conquista é a própria subjetividade, em sua especificidade, já na relação com o mundo. O sujeito, entretanto, frente à alteridade, não é um mero objeto determinado e estático:

O sujeito que é cada Eu não está constituído de vez, não é concebido estaticamente, como se aparecesse à luz de uma eternidade ôntica; ao contrário, o sujeito está em devir, é contínuo engendramento, de tal forma que fica até difícil aplicar-lhe a categoria de ser. (PIVATTO, 2003, p. 189).

A subjetividade dialógica encontrada em Lévinas não ocorre segundo uma soberania por parte do sujeito; seria melhor que a considerássemos como sujeitada às relações que mantém com o mundo. É uma subjetividade traumática porque se dá no encontro e rompimentos que o Outro produz sobre esta. Desta feita,

A subjetividade pode ser vista como contínua relação de vir a ser, mas que nunca pára no ser, relação que não cessa com o seu devir, relação que pode fazer com que a subjetividade se torne substituição, substituição que não é termo, mas processo sem fim de exposição ao próximo. (PIVATTO, 2003, p. 191).

Tal condição se inicia como fruição e desfrute do mundo: “A fruição é a própria produção de um ser que *nasce*, que rompe a eternidade tranquila de sua existência seminal ou uterina, para se encerrar numa pessoa, que, vivendo do mundo, vive em sua casa.” (LÉVINAS, 2008 [1961], p. 140). Portanto, a filosofia levinasiana é um pensamento sobre o cotidiano e sobre o existente em sua lida com o mundo e os Outros.

Assumir-se sujeito sobre o predicado do mundo é, já, uma primeira saída em direção ao Outro. Saída porque permite um primeiro alívio com relação ao *mal de ser*. Ora, o mundo “[...] é a dimensão em que o existente descomprime-se, descobrindo as coisas e entretendo-se com elas.” (SANTOS, 2007, p. 56). Viver no mundo é viver com as coisas, ou melhor, das coisas. Lévinas (2008 [1961]) concebe que o primeiro contato que o ser humano tem com o mundo não é cognitivo, em que as coisas, primeiro, teriam um sentido e só então operariam sobre nós. Pelo contrário,

Viver no mundo é viver *do* mundo, extraindo dele não somente o necessário para viver, mas o próprio *elã* – ou a graça da vida. Antes que objetos de representação, e mais do que meios de vida, as coisas com as quais lidamos se oferecem ao nosso prazer: dão gosto à vida, fazem viver. (SANTOS, 2007, p. 61).

Este corpo que vive da vida é também lugar de ambiguidade, pois ao mesmo tempo que obtém sua fonte de vida no mundo, aguenta-se e sustenta-se ao dominá-lo. O caráter ambíguo desta relação está justamente entre a dependência e o comprometimento com essas necessidades do mundo. Nas palavras de Lévinas (2008 [1961], p. 107),

As necessidades estão em meu poder, constituem-me como Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele, mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que o eu devo viver.

O ser humano é um ser de necessidade e fruição. Portanto, o conhecimento só é possível partir da sensibilidade, da fruição do que se vive.

Entretanto, nesta relação com o mundo, o Eu fatalmente se encontrará no momento seguinte ao gozo, deparando-se com um mundo como encaixe de sua subjetividade. Esta fruição do mundo é uma promessa de separação, um primeiro passo, mas não uma separação consumada. O mundo com o qual o eu lida, neste momento é um mundo como outro eu, como que devotado a ele. Exemplificando:

O alimento, como meio de revigoração, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra,

reconhecida [...] como sustentando o próprio acto que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu. (LÉVINAS, 2008 [1961], p. 101).

Isto nos leva a afirmar que a relação com o Outro, em sua alteridade, não é nunca da ordem de uma economia. Ela ocorre pela via ecumênica ou mesmo pela diaconia, isto é, pelo serviço a Outrem (SUSIN, 1984). Enquanto está relacionada a uma necessidade ou completude para com o Eu, a relação não será de ordem ética, mas, ainda, econômica, tautológica e egoísta. O Outro não é o pão do qual eu me alimento e satisfaço-me.

Para Lévinas (2008 [1961]), é preciso que haja mais alguns passos em direção à alteridade até que o Eu consiga finalmente livrar-se desta condição de *mal-estar* solitário. Entre estes passos, está a relação *face-a-face*, o *Eros*, e a *filialidade*.

A vida humana, a própria subjetividade, é uma morada que se pretende segura frente à alteridade do mundo, casa que é possível a partir de uma experiência de acolhimento, da intimidade da moradia, que torna o mundo mais habitável. Esta intimidade é identificada, para Lévinas (2007 [1982]), com a figura do feminino, que é a alteridade que é um *tu*, familiar e parceiro, que não pede reverência. Este acolhimento silencioso age, na subjetividade, abrindo-a suave e sutilmente para alteridade. O feminino “[...] simultaneamente arraiga e começa a desarraigar o sujeito de si mesmo.” (SANTOS, 2007, p. 102). Este *eros* é a própria condição do *face-a-face* em que o Eu se desnuda e está de frente a alteridade. Santos comenta que, nas primeiras obras de Lévinas, é possível encontrar uma referência a um *eros* que não é fruto da necessidade, pois a relação ocorre muito mais pelo desejo por e em sua alteridade, do que vontade de possuir ou consumir Outrem. A relação ocorre por uma tentativa de alcançar uma alteridade que ao mesmo tempo se faz próxima, em uma extensão corporal, mas que se apresenta absolutamente distante. O feminino não é um contrário do masculino, nem a sua complementaridade, mas outra figura que não ele: “[...] a alteridade é a própria essência do feminino.” (SANTOS, 2007, p.113). Assim, Lévinas (2007 [1982]) afirma que o movimento do Eu em direção ao Outro pode ser descrito como a carícia, que toca sem tocar, como um gesto nunca satisfeito e que alimenta-se da própria fome. É um caminho infinito. Ao mesmo tempo, esta proximidade, que também é distante, desgarrá o Eu de si mesmo em direção ao Outro que o chama para uma responsabilidade. Assim é a compreensão de Lévinas: o movimento que vai do Eu a Outrem é fundamentado em um desejo que, ao contrário do que comumente se compreende, não provém de uma falta ou necessidade do sujeito, mas da altura e do excesso do Outro em relação a este. Para Lévinas (2008 [1961]), a relação Eu-Tu, de Buber (1979), se encontra no âmbito do *eros*, uma relação que é intimidade, mas, também, distanciamento.

Entretanto, para Lévinas, esta forma de relação com o outro ainda guarda sua reciprocidade, no sentido de que o Eu encontra-se ainda ligado ao prazer de amar outrem.

O outro levinasiano é de uma natureza diferente da minha, não faz par comigo, não posso tocá-lo, nem tematizá-lo sem que, assim, perca a sua alteridade de vista. Não se trata de um outro Eu, imagem e semelhança deste, mas algo de uma ordem que transcende a minha, escapando a qualquer tentativa de pensamento sobre ele. Para tanto, Lévinas (2007 [1982]) utiliza-se da ideia de *infinito* como uma forma de referir-se à aproximação entre o Mesmo e o Outro. Nela, aquilo que é pensado será sempre maior que o pensamento. Para Lévinas, o ético é metafísico, justamente, por se referir a este Outro de forma absoluta, o que não pode ser confundido com idealidade, como já nos referimos anteriormente. A ideia de infinito

[...] vem, assim, romper com aquela de totalidade. Nesta reina o pensamento do igual, com a busca de que o *Outro se torne o Mesmo*, e há um saber e verdade absolutos. Naquela implica-se o pensado do desigual e o excesso no ato de pensar, que contém e não-contém paradoxalmente, a presença do Infinito. (MIRANDA, 2011, p. 17).

A relação que o finito pode manter com o infinito, ou melhor, a expressão do infinito sobre o finito se dá como *desejo*. Este é resultado de um excesso e não de uma falta por parte do mesmo, pois, se assim o fosse, a relação continuaria sob o domínio da ontologia e do eu. O *desejo* é seqüela da alteridade sobre a subjetividade; refere-se, excepcionalmente, à altitude daquela. Além disto e, justamente, por isto, ele se expressa como bondade desinteressada. Lévinas (2007 [1982]) afirma, então, que a subjetividade é bondade e hospitalidade.

A relação ética para com o Outro se consuma como responsabilidade, de forma que Lévinas (2005) afirma que ser responsável pelo próximo é outra forma, mais grave, de amá-lo; um amor sem eros, sem concupiscência. O próximo, aqui, não deve ser entendido como espacialmente perto, mas como aquele de quem devo me aproximar por responsabilidade. Santos (2007, p. 191) afirma que esta aproximação ocorre por meio da vulnerabilidade:

A essa gravíssima responsabilidade pelo próximo, sem começo e sem termo, sem culpa e sem mérito, sem repouso e sem retorno, Levinas denomina *obsessão*. Aproximar-se de outrem é achar-se obcecado por ele, ingressando em um circuito responsivo ilimitado e exasperador, como se o *logos* da ética, que os gregos tanto aprofundaram na perspectiva da medida (*metron*), da reflexão (*fronesis*) e do auto-domínio (*sofrosyne*), afinal deparasse nesse *pathos* responsivo da obsessão a sua definitiva decifração [...].

Sem esta fragilidade, a subjetividade perde também sua transcendência ética, a capacidade de fugir de si em direção a outrem. Santos (2007, p. 192) novamente explica:

Sem essa inflexão de gratuidade conferida pela obsessão, e esse dispêndio de si a fundo perdido, sem essa exasperação do *pathos* – ou “grão de loucura” – a evocar



estados patológicos, o eu poderia recobrar o seu primado, e a responsabilidade viria a ser interpretada como atitude do sujeito ou assimilada a um sistema de razões, perdendo o sentido heteronômico e esvaziando-se, assim, de sua transcendência ética.

Na responsabilidade, e somente nela, a distância torna-se proximidade. Desta feita, a relação para com o Outro é também diaconia e diacronia, pois não se trata de uma relação de cumplicidade. Diaconia porque, como foi tratado, ocorre pela via do serviço, não por meio de trocas estabelecidas com o Outro. Isto ocorre, justamente, porque o Outro é anterior ao Eu e o tempo deste é o do atraso, nunca alcançando a ponto de apreender a diferença que há em Outrem, portanto, é uma relação diacrônica. Nela, o Eu está sempre em uma posição de responsabilidade para com o Outro com quem mantém contato, ou seja, nunca chega sem que haja esta demanda. Aproximar-se de Outrem não é negar a distância, mas deixar que este fale e revele-se a partir de sua altura. Portanto, não se trata também de uma descoberta do Outro por parte do Eu, um desvelamento, como uma atitude de retirar o mistério que há na alteridade, mas de uma constante revelação por parte de Outrem, um constante enigma a ser revelado e, assim, uma responsabilidade sempre por se concretizar. Isto instaura um devir sobre a relação e a própria subjetividade. Esta revelação ocorre como um *rostro*, que é signo sem significação; vé-lo é deparar-se com uma ordem. Para Lévinas (2008 [1961], p. 194, grifo do autor),

Manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de maneira irreduzível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria.

O *rostro* é expressão do inalcançável na diferença do Outro, pois ele rompe com qualquer fenomenalidade. Tal Conceito trabalhado por Lévinas é também um distanciamento que este toma com relação a fenomenologia. Isto porque se a fenomenologia trabalha com o que aparece e se dá à consciência, Lévinas considera que o *rostro* reluz sem necessariamente aparecer ou significar. O *rostro* acontece mais como um enigma, sempre inquietante e desestabilizador, do que como um fenômeno que aparece e está aí para ser compreendido. Apesar disto, o *rostro* não nega a minha potência, mas a capacidade dela de totalizá-lo (LÉVINAS, 2008 [1961]).

O Outro, no *rostro*, não se apresenta somente como um Tu, mas como um Ele, distante. No *rostro* de Outem, apresenta-se também o terceiro e, com este, toda a humanidade. Lévinas (2008 [1961], p. 208) afirma: “A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro [...]”. O Terceiro, o outro do Outro, quebra a dualidade que poderia existir entre o Eu e Outrem. Ele apresenta a humanidade como um todo e traz à tona a justiça porque o Terceiro é um Outro para o Outro e,

por isso, não pode ser desmerecido frente a ele. Instaure-se a igualdade entre ambos. Portanto, a relação para com outrem guarda, também, as relações que este mantém com o mundo e seus Outros, de forma que a responsabilidade é radicalizada e extrapolada para além da relação dual. Assim, procuramos apresentar cada elemento crucial da ética levinasiana de forma a oferecer um melhor embasamento que auxilie na leitura da proposta de Peter Schmid, tema central de nosso trabalho.

A Filosofia de Lévinas nos apresentou um sujeito dialógico, não por sua relação sincrônica e cúmplice para com o Outro, mas por se caracterizar como uma subjetividade que é sempre resposta incessível a Outrem. Sua obra nos apresenta outra maneira de lidar com o Outro e(m) sua alteridade, figura que deveria ser tão cara as psicologias, como profissão de cuidado com o ser humano. Apontaremos, nas seções seguintes, que Schmid utiliza-se de diversos dos elementos da teorização de Lévinas, alguns de modo sutil, outros com clara referência ao filósofo lituano, oferecendo, assim, uma outra abordagem da alteridade no campo da ACP.

### ***2.2.1 A Ética da Alteridade Radical e os Estudos de Peter Schmid***

Quando tratamos das articulações teóricas formuladas por Schmid (1998b; 2005a) a respeito de Lévinas (2007 [1982]; 2008 [1961]), é preciso que estejamos atentos para o modo como Schmid o faz, pois é com certa raridade que encontramos citações de trechos da obra de Lévinas e, quando ocorrem, são frases curtas de textos pouco expressivos do trabalho do filósofo. Apesar disto, Schmid faz referências a Lévinas em praticamente todos os artigos a que tivemos acesso. Corroboramos com Worsley (2006) quando ele aponta a importância do trabalho de Schmid em relação à obra de Lévinas, mas também, alerta para a necessidade de uma leitura mais profunda da ética da alteridade radical e uma melhor compreensão das implicações delas em relação à ACP.

Primeiro, parece-nos que Schmid (1998b) parte das críticas feitas por Buber (DIÁLOGO..., 2008) a Rogers, quando do diálogo entre os dois. Buber afirmou que um diálogo, tal como propunha a sua teoria, era inconcebível à abordagem rogeriana porque ela trabalhava segundo uma relação que não é recíproca, pois ambos, cliente e psicoterapeuta, estão na psicoterapia para tratar do primeiro. Schmid (1998b), então, levando em consideração o conhecimento da ACP e a resposta e o trabalho de Rogers, propõe que se trabalhe uma relação psicoterapêutica dialógica em que se leve em consideração justamente o caráter diacrônico da relação. Desde então, Schmid vai à busca das implicações da filosofia dialógica de Emmanuel

Lévinas (PIVATTO, 2003) para pensar a psicoterapia como encontro e a terapêutica decorrente deste. Portanto, não é do intuito do psicólogo austríaco transpor integralmente os pensamentos levinasianos para o campo da Psicologia. Schmid (2001a) faz toda uma reconceitualização da noção de homem que estava em Rogers (1975 [1951]; 2009 [1961]; 1983); ainda que se aproveitando de elementos rogerianos, e o faz de acordo com uma perspectiva dialógica. Na sua concepção de sujeito, como uma pessoa, é possível descrever um ser ambíguo em sua relação com o mundo; singular e soberano sobre o mundo, até mesmo autônomo e autossuficiente e ao mesmo tempo radicalmente e inteiramente comprometido com o mundo (no sentido de estar sujeito a ele). A relacionalidade encontrada em Schmid, tal como a abertura referida em Lévinas (2008 [1961]), não é negatividade para a subjetividade, mas suplemento ao mesmo tempo intrínseco a ela. Não é à toa que o filósofo, em sua obra *Totalidade e Infinito*, trata, primeiramente da separação para, então, apontar a relação com o infinito. Neste livro, ele afirma que

É preciso que a interioridade, ao assegurar a separação (sem que isso aconteça a título de réplica abstracta a noção de relação), produza um ser absolutamente fechado sobre si próprio, que não tira dialeticamente o seu isolamento da sua oposição a Outrem [...] É preciso, pois, que o encerramento do ser separado seja suficientemente ambíguo para que, por um lado, a interioridade necessária à ideia do infinito permaneça real e não apenas aparente, que o destino do ser interior prossiga num ateísmo egoísta que não é contradito por nada de exterior, e que prossiga sem que o ser, a todos os movimentos de descida na interioridade e ao descer em si, se refira, por um puro jogo da dialética e sob forma de correlação abstracta, à exterioridade. Mas é preciso, por outro lado que na própria interioridade que a fruição escava, se produza uma heteronomia que incite a um outro destino diverso do da complacência animal em si. (LÉVINAS, 2008 [1961], p. 141-142).

Para Schmid (2005a), como trataremos mais especificamente à frente, a subjetividade é comunidade desde o seu nascimento; ela é sempre resposta a outrem. Entretanto, apesar de reiterar a primazia do Outro sobre a constituição da subjetividade, Schmid, como psicólogo clínico, mantém o seu olhar nas características da subjetividade. Schmid utiliza uma compreensão levinasiana da subjetividade que o ajuda a promover uma saída de uma egologia, entretanto ele o faz para conceber uma outra noção de homem, a *pessoa*.

Ainda com referência à primazia da ética sobre a ontologia, é preciso que tragamos à tona uma afirmação de Schmid (2001b, p. 8, tradução nossa), ao apresentar Lévinas, na qual, em sua compreensão, o filósofo franco-lituano apresentou ideias radicais, “[...] executando, de algum modo, uma mudança paradigmática similar à de Rogers – propagando profundamente a ideia da primazia do Outro.<sup>7</sup>”. A frase pede enorme atenção, pois, a princípio, equipara duas

---

<sup>7</sup> “[...] in some ways executing a similar paradigm change as Rogers — profoundly carries forward the idea of the priority of the Other.”

áreas diferentes do saber (Filosofia e Psicologia), além de apontar Rogers sob um aspecto diferente daquele que Freire (2002) nos apresentou. Se o que Schmid quer é apontar para o ineditismo de Rogers nesta virada paradigmática, é necessário entender que ela se deu, principalmente, na Psicologia norte-americana e não constou em uma mudança paradigmática para a ciência psicológica como um todo.

Todavia, a Psicologia rogeriana se caracterizou, realmente, como um rompimento com uma prática que estava centrada nos métodos e no saber do profissional. Rogers (1974 [1942]) deu primazia ao cliente a quem atendia, possibilitando-lhe o controle e a responsabilidade pelo processo psicoterapêutico. O trabalho do psicoterapeuta consistia, justamente, em compreender o campo fenomenológico do cliente de tal forma que ele se sentisse livre para ser ele mesmo. No caso de Lévinas (2008 [1961]), o filósofo deu um salto em direção ao Outro, procurando escapar à ontologia. Como nos referimos anteriormente, não era mais o ser que interessava à filosofia levinasiana, mas a alteridade e a relação com ela. Entretanto, e aqui destacamos o perigo da afirmação de Schmid (2001b), o Outro a quem Lévinas (2008 [1961]) se referia não é alguém palpável e capaz de ser compreendido. Ainda que ambos deem primazia a outra pessoa, eles não estão tratando do mesmo elemento quando se referem à alteridade. Há uma grande distância da alteridade referida por Rogers e aquela indicada pela filosofia levinasiana (FREIRE, 2002), extensão que não precisa ser percorrida para o bem da ACP, mas que apresenta contribuições importantes a ela. Esta diferença precisa ser mais bem esclarecida nos textos de Schmid a fim de que não se corrompa a alteridade dos textos levinasianos e rogerianos. Apesar disso, Schmid (2001a, 2005a, 2006) utiliza bastante a ideia de alteridade de Lévinas. Para Schmid (2005a), é preciso que o Eu não esteja alienado do outro como verdadeiramente Outro para que ele seja pessoa em sua plenitude. A alteridade de quem Schmid trata, na maioria das vezes, é um outro inalcançável, que não precisa ser compreendido, mas reconhecido em sua potencialidade. Entretanto, é preciso apontar, também, que Schmid fundamenta muitas de suas ideias na filosofia dialógica de Buber (1979), como a própria noção de reconhecimento e confirmação do Outro, enquanto que, levinasianamente, seria interessante trabalhar com a concepção de *infinição* ao invés de confirmação. Isto significa ir em direção à diferença que há no outro e oferecer empatia, possibilitando que o cliente também caminhe nesta direção, o que não é uma necessária confirmação do que ele é, pode ser, até mesmo, uma negação. É um risco necessário na transformação de personalidade (WORSLEY, 2006). Além disso, Schmid também opera com ideias como a de cooperação e colaboração entre psicoterapeuta e cliente. Todavia, é preciso considerar que tais afirmações

não ocorrem a fim de estabelecer um controle por parte do profissional, mas procuram dar ênfase à relação psicoterapêutica.

Schmid (1998b) destaca que Lévinas se diferencia de Buber, também, por apresentar a figura do terceiro, ou do Outro do Outro, quebrando certa sincronia, dualidade e totalização que seria possível em uma relação a dois. Para Schmid, o terceiro nos apresenta um *nós*, o grupo, afirmando que o Outro tem seus Outros e é responsável por eles. Assim, a psicoterapia não pode ser uma redoma que aparta o sujeito do mundo, mas uma forma de ajudá-lo a lidar com estas alteridades. Contudo, percebemos que a figura do terceiro ainda é pouco utilizada conforme todo o potencial do conceito formulado por Lévinas (2007 [1982]). Quando trata do terceiro homem, o filósofo chega a incluir toda a humanidade nele, requerendo do Eu uma atitude não somente ética, mas política, que visa à justiça não apenas do Outro, mas de todos os seus Outros e dos Outros do Outro. O mais próximo que Schmid (2012) chega é quando considera a psicoterapia eminentemente política, entretanto aqui ainda se fala de relações grupais e pessoais, não atingindo ainda o âmbito da sociedade como um todo, com suas relações, também, institucionais. Em Schmid, ao que parece-nos, o *terceiro* se manifesta, principalmente, para promover relações pessoais em grupos e, assim, dar nova possibilidade ao trabalho grupal, de sorte que, para Schmid (2000), a psicoterapia de grupo deve tornar-se o carro-chefe da Abordagem Centrada na Pessoa. Aqui, a ideia de terceiro se expressa como um suplemento ainda não explorado em sua potencialidade.

Feitas estas considerações, é importante não reprovar a proposta de Schmid por sua inadequação integral ao pensamento levinasiano, pois se tratam de campos de saber diferentes. Não seria coerente transpor as palavras de um campo a outro e nem é o que o psicólogo intentou. O interessante é perceber como Schmid busca na filosofia de Emmanuel Lévinas fundamentos e implicações para oferecer uma outra forma de lidar com a alteridade na teoria e na prática da ACP. Quanto a isto, consideramos que as portas e as janelas foram abertas e outras ainda estão por ser; ainda há um rastro a seguir, não necessariamente em direção à filosofia levinasiana, mas rumo a uma relação que considere, cada vez mais, o Outro em sua plenitude e não somente o eu. Alguns destas janelas e destes vestígios serão aprofundados e analisados nas seções a seguir, de modo a ensaiar e a fomentar esta outra possibilidade para a ACP.

### 3 PRINCIPAIS CONCEITOS TRATADOS POR SCHMID E SUAS ARTICULAÇÕES TEÓRICAS COM A ACP E A ÉTICA RADICAL

A fim de nos aprofundarmos nas ideias de Peter Schmid, com vistas a entender as suas formulações teóricas, é importante que nos dediquemos a cada uma das principais noções com as quais ele trabalha. Por seu foco estar na ACP, trabalharemos a partir dos conceitos teóricos dela e os entrelaçaremos com nossos posicionamentos também embasados na ética levinasiana. Começemos pela concepção de pessoa, que, a nosso ver, fundamenta toda a teorização de Schmid.

#### 3.1 A Noção de Pessoa

A Abordagem Centrada na Pessoa está alicerçada em uma visão de homem que embasa tanto sua prática quanto sua teoria. Carl Rogers trabalhou de forma a que cada detalhe de sua prática fosse capaz de expressar o valor que a pessoa a sua frente tinha; não somente ela, mas, a partir dela, todas as demais. Por valorizar este ser humano que se punha à sua frente, Rogers nunca conceituou definitivamente o que ele queria dizer com o termo "pessoa" (MOREIRA, 2007), no entanto, logo percebemos que ele se referia àqueles a quem atendia; era, a princípio, um conceito pragmático.

O nome da abordagem contém o termo "pessoa", que é motivo suficiente para perguntar o que isso realmente significa. Mesmo que o nome possa primeiro ter se originado por razões pragmáticas (isto é, para encontrar um termo abrangente para clientes, alunos, parceiros de comunicação, membros do grupo, etc.; em outras palavras, para possíveis novos campos de aplicação), Rogers também escolheu-o, deliberadamente, por causa de seu significado essencial [...] (SCHMID, 2007, p. 38)<sup>8</sup>.

Além disto, tratava-se de considerar o paciente, ou melhor, o cliente, de outro modo que não da maneira que este vinha sendo tratado no modelo médico de então, em que o profissional de saúde era detentor do conhecimento sobre o diagnóstico, prognóstico e tratamento dos processos e sintomas relatados pelo paciente. Apesar dessa dimensão pragmática, a teoria rogeriana está fundamentada em uma concepção filosófica de pessoa (MOREIRA, 2007). Não é à toa que Rogers se demora em esclarecer características de sua concepção de homem. É possível depreender esta fundamentação a partir de suas querelas com Skinner (ROGERS, 2009 [1961]), em que Rogers procurava resguardar aquilo que havia de eminentemente humano no indivíduo. Além disto,

---

<sup>8</sup> “The name of the approach contains the term 'person', which is reason enough to ask what this actually means. Even if the name may first have originated for pragmatic reasons (that is, to find a comprehensive term for clients, pupils, communication partners, group members, etc.; in other words, for possible new fields of application), Rogers also deliberately chose it because of its essential meaning [...]”

Holanda (1998) afirma que as diversas variações do humanismo encontram importante fundamento na concepção de pessoa.

Rogers (1957) afirmou que, segundo a sua experiência clínica, o ser humano possui uma natureza dotada de qualidades, de forma que ele não pode ser equiparado a uma *tabula rasa*. Em sua compreensão, o ser humano possui uma natureza positiva, direcionada ao desenvolvimento, construtiva e digna de confiança. Além disto, é capaz de diferenciação (transformação de personalidade) e de cooperar nos relacionamentos, tendo, também, impulsos em direção à independência, à harmonia e à autopreservação, bem como à preservação de sua espécie. Em outro momento, ainda sobre as características da natureza humana, Rogers (DIÁLOGO..., 2008, p. 122) afirma:

Acredito que uma dessas características é o fato de ser irremediavelmente social; entendo que ele tem uma profunda necessidade de relacionamentos. Penso que simplesmente pelo fato do homem ser um organismo, tende a ser direcional. Ele está se movendo na direção de atualizar-se a si mesmo.

Ainda assim, Rogers deixou questões e inquietações que são discutidas até os dias de hoje: trata-se de um conceito de pessoa individualista (MOREIRA, 2007) ou a "Pessoa" em Rogers era profundamente relacional (AMATUZZI, 2010)?

Schmid (1998a; 2007) reconhece a questão prática colocada na proposta de Carl Rogers, mas formula uma nova perspectiva da abordagem mais próxima das filosofias do diálogo. Segundo Schmid (1998a), Rogers escolheu o termo "pessoa" consciente de sua significação. Para o austríaco, "[...] a Abordagem Centrada na Pessoa tem uma visão radical para o ser humano como uma pessoa.<sup>9</sup>" (SCHMID, 1998a, p. 38, tradução nossa). Schmid considera que levar a sério o conceito de pessoa é acreditar que homens e mulheres "são, elas mesmas, capazes de determinar a direção, a natureza e a quantidade das suas mudanças em uma direção construtiva e acredita-se que elas têm essas capacidades por conta da tendência da vida a desenvolver e estender suas possibilidades<sup>10</sup>." (SCHMID, 1998a, p. 39) — dentro de relações interpessoais. Mas a quem Schmid se refere quando reforça o conceito de pessoa não somente em sua dimensão empírica/pragmática? Primeiro, é preciso reafirmar que o termo não se refere a uma generalidade, mas a um ser único.

A origem do termo se referia a desenhos rupestres de alguém parecendo um demônio ou vestindo uma máscara (Schmid, 1998a) com o nome "phersu" ao lado, podendo indicar o ente, a

<sup>9</sup> "[...] the Person-Centered Approach has a radical view of the human being as a person."

<sup>10</sup> "[...] are themselves capable of determining the direction, the nature and the quantity of their change in a constructive way, and they are believed to have this capacity because of the tendency of life to develop and to extend its possibilities."

máscara ou mesmo o ente quando a estava usando. Na Grécia, o termo foi referido como sinônimo de face: era a *prósora*; o teatro de então usava a máscara para revelar um personagem que fazia referência a um contexto social específico, apresentando tipos sociais, não sujeitos indivíduos. A máscara, no teatro, “[...] individualiza o personagem, mas não o torna um sujeito psicológico, uma pessoa individual.” (MOREIRA, 2007, p. 152). Do teatro, a “Persona”, termo em latim para a máscara, ganhou uma característica social por ser aquela que representa um papel, estendendo-se, em Roma, para o papel social vivido no dia-a-dia. A tragédia grega apresentava personagens, os seres humanos, dotados de múltiplas facetas, ora dependentes dos destinos traçados pelos deuses, ora heróis batalhadores por sua própria sorte: seres humanos ambíguos, vítimas e heróis.

É o cristianismo, no entanto, o grande responsável por uma noção decisiva de pessoa, mais próxima daquilo que concebemos na atualidade. A princípio concebe-se a pessoa em sua unicidade, “[...] uma entidade centrada em si, tendo como fim a si mesma, ou seja, é uma idéia abstrata onde imperam a interioridade e a compreensão mais voltada à noção de *indivíduo*.” (HOLANDA, 1998, p. 56). Tal compreensão será melhor desenvolvida ao longo da filosofia cristã e encontra diferentes tonalidade no seu decorrer. É com o personalismo que a noção adquire uma descentralização do indivíduo e uma participação radical da comunidade em sua concepção.

O termo *pessoa* foi apropriado pelo cristianismo, com os pais da Igreja em sua teologia da trindade divina, a qual seria composta por três seres, um deus em três pessoas (SCHMID, 1998a). Aqui, as pessoas da trindade vivem por e para a comunidade, mesmo que apresentando características diferentes; não perdem a sua singularidade em meio à pluralidade. A sua relação, conforme esta teologia é sustentada pela equidade (mesmo que, depois, o cristianismo monárquico tenha se encarregado de dar maior atenção ao “deus pai”). Mesmo no cristianismo, no entanto, a tomada deste termo não foi homogênea (MOREIRA, 2007)<sup>11</sup>. Estas compreensões da singularidade e liberdade do ser humano não foram assimiladas prontamente e sofreram forte oposição do modelo escravagista, por exemplo. Além disto, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, importantes pensadores cristãos, assumem posicionamentos diferentes: um apontava o caráter substancial e outro o relacional, respectivamente (SCHMID, 1998a). Estas questões renderam e rendem

---

<sup>11</sup> Quando Moreira (2007) estabelece esta relação entre o termo “pessoa” e a origem do cristianismo, ela se refere, principalmente, à tradição substancial apresentada por Santo Agostinho. Ela faz referência ao caráter relacional advindo das discussões acerca da trindade, sem se deter nas possíveis influências desta perspectiva no pensamento contemporâneo. Entretanto, no nosso modo de considerar, tal proposta mostra sua importância através dos estudos da filosofia dialógica de Buber e Lévinas e de outros mais que apontaram o caráter relacional e comunitário da subjetividade humana.



discussões até os dias atuais, de forma que é possível encontrar diversas tradições de estudo sobre a pessoa. Schmid se refere a duas: uma enfoca o caráter singular, individual e particular, outra foca nas qualidades relacionais. O conceito de pessoa em seu aspecto substancial foi, primeiramente, definido por Boécio (SCHMID, 1998a; HOLANDA, 1998; MOREIRA, 2007), que afirmava, em outras palavras, que pessoa é uma substância indivisível de um ser racional. Sob esta óptica, ser pessoa é permanecer, firmar-se e impor-se sobre a totalidade, como um ser autônomo e independente, daí o seu caráter distinto e singular.

É possível considerar que Rogers, ao longo de boa parte de seus estudos, esteve bastante próximo desta tradição substancialista, de forma que ela é facilmente identificada em suas concepções. Desde o princípio a concepção rogeriana era considerar, plenamente, aquilo que há de humano na pessoa a ser atendida, ou melhor, considerar a pessoa em sua singularidade e humanidade (em sua substancialidade). Seus estudos preocupavam-se em favorecer o potencial criativo (constitutivo) do sujeito, frisando a sua autonomia, dignidade, liberdade, unidade, responsabilidade, enfim, a sua soberania sobre as determinações ambientais e sociais. É preciso, ainda, destacar que tal fundamentação encontrada na teoria rogeriana tomou grande importância dentro da Abordagem Centrada na Pessoa, visto que ela imperou na fase de constituição e sistematização da teoria da personalidade e da terapia. Rogers (2001 [1977]), baseando-se em uma tendência atualizante enfatizou o caráter individual do ser humano e, por conseguinte, “[...] via a terapia como um processo de desenvolvimento da personalidade com ênfase na confiança no organismo, em um self real, e acima de tudo, na consideração positiva e na empatia como condições facilitadoras.<sup>12</sup>” (SCHMID, 1998a, p. 41, tradução nossa). A psicologia humanista é caracterizada justamente por esta compreensão de que o homem pode desenvolver melhor as suas potencialidades, alcançando um funcionamento pleno.

É aqui que se insere a crítica de Moreira (2007) à concepção de pessoa de Rogers. Para ela, “[...] à medida que se desenvolve o conceito de tendência atualizante, sua teoria volta-se cada vez mais para o centramento na pessoa [indivíduo]” (MOREIRA, 2007, p. 186). A dimensão social é alvo de preocupação, no entanto é algo de segunda ordem, subsequente à pessoa e importa naquilo que diz respeito a ela. Moreira aponta essa contradição no pensamento rogeriano quando este, por um lado, aponta o homem naturalmente socializado, isto é, o social é imanente à natureza humana,

---

<sup>12</sup> [...] sees therapy as a process of the development of personality with its emphasis on confidence in the organism, a realistic self and, above all, positive regard and empathy as beneficial conditions.

e, por outro, considera-o distinto dessa sociedade que, por sua vez, perverte sua bondade. Em sua tese de doutoramento, ela defende que a concepção rogeriana é individualista, estando pautada sobre os padrões da sociedade norte-americana. Rogers (2009 [1961], p. 24-25) chega a conceber que “Toda pessoa é uma ilha, no sentido muito concreto do termo; a pessoa só pode construir uma ponte para se comunicar com outras ilhas se primeiramente dispôs a ser ela mesma e se lhe é permitido ser ela mesma.” Além disso, Moreira (2007) ancora a conceituação de pessoa de Rogers no cristianismo de uma forma diferente da feita por Schmid (1998a). Se ele o faz levando em consideração os aspectos relacionais e comunitários indicados pela teologia da trindade, ela pensa esta ancoragem de uma forma mais individualista, concebendo a tradição cristã como aquela em que a pessoa é capaz de ter seu encontro pessoal com a divindade, mas que também é passível de punição particular. Segundo Moreira, tal perspectiva, quando apropriada por Rogers, aponta para uma alienação do sujeito frente às questões sociais, as quais são constituintes de sua subjetividade. Moreira (2007) não nega a capacidade do sujeito modificar a situação social em que está inserido; no entanto, concebe isso não mais sob a óptica de uma liberdade irrestrita, de uma soberania do sujeito.

Além disto, é preciso citar, também, a crítica à ética da Abordagem Centrada na Pessoa de Freire (2002), que faz uma escuta da teoria a partir da filosofia de Lévinas (2007 [1982]; 2008 [1961]). Freire compreende que o enfoque rogeriano não oferece espaço à alteridade radical formulada por Lévinas. Para Freire, a perspectiva humanista de Rogers favorece um egotismo ao centrar-se na pessoa como uma figura individual que tem autonomia sobre o mundo ao seu redor, é soberano sobre ele e detém, em si mesma, capacidades suficientes para o próprio desenvolvimento. Concebida desta forma, pode-se afirmar que a ACP é até mesmo surda à alteridade radical. Além disto, para Freire, o Eu rogeriano se capacita para o encontro com o Outro como a ilha citada anteriormente, atestando uma primazia do ser sobre o Outro. Freire (2002, p. 133-134, grifo do autor) explica que

A primogenitura de mim para com o outro, em Rogers, é o reverso da primogenitura em Lévinas. Para Rogers, o *self* é o que vem primeiro, abrindo-se para o outro; para Lévinas, o outro chega sempre antes de mim (...) Para Rogers, o eu autêntico habilita-se para o diálogo com o outro. Para Lévinas, o Outro me constitui e eu sou, para ele e por ele, mais que todos os demais. (...) Mesmo quando se ouve a si mesmo, na autenticidade, não se está ouvindo a um outro: é-se por inteiro.

Por outro lado, Schmid (1998a) entende que boa parte das teorizações de Rogers carregam um tom individualista, mas defende que a prática da ACP as superou ao apresentar novos

aspectos relacionais que, infelizmente, não foram suficientemente sistematizados. Na busca desta sistematização e fundamentação dos aspectos relacionais da ACP, Schmid encontra nos pais da Igreja cristã uma forma de entender a *pessoa* como um ser constitutivamente social. Assim, “[...] um elemento constituinte do ser do homem como pessoa é autoconhecimento no diálogo que vai além do self – mais especificamente, no diálogo interno.<sup>13</sup>” (SCHMID, 1998b, p.42, tradução nossa). A pessoa é considerada, aqui, como um ser que está diretamente projetado para fora, que é constituído a partir do diálogo com outros. A separação entre sujeito e o mundo já não pode ser feita da mesma forma, visto que a alteridade está entranhada na subjetividade humana, constituindo-a e remodelando-a.

A filosofia do diálogo compreende o ser humano em constante e fundamental intercomunicação com outros. Quer para Lévinas (2008 [1961]), em que o sujeito é um constante responder à alteridade, quer para Buber (1979), para quem a verdadeira vida é encontro. A filosofia buberiana, mais especificamente, manteve maior proximidade com a Psicologia rogeriana de forma que, apesar do que referimos sobre a perspectiva individualista de Rogers (2001 [1977]), precisamos lembrar também que ele encontrou em Buber uma forte ressonância, tanto que, apesar das divergências encontradas no diálogo com este, Rogers (1977) continua procurando afirmar a sua psicoterapia como encontro. Moreira (2010b, p. 45) afirma que “O processo psicoterápico para Carl Rogers consiste, principalmente, em um encontro de pessoa para pessoa.”. Além disso, Holanda (1998) insiste que a psicoterapia rogeriana, apesar das disparidades percebidas a partir do diálogo entre Buber e Rogers, pode ser a efetivação de um encontro dialógico. Holanda (1998, p. 198) afirma que

A psicoterapia centrada na pessoa é uma possibilidade de diálogo. É a real possibilidade de resgate do dialógico na dimensão vital do ser humano. O diálogo, tanto na acepção buberiana, quanto no modelo atitudinal de psicoterapia de Rogers, estabelece a realidade histórica e a possibilidade de abertura para experimentar o outro lado, vivenciar o Outro, visto que, a vida verdadeira é a vida-com-o-outro. Diálogo é a possibilidade de encontro.

Para Rogers, esta é a sua grande contribuição de partida para a Psicologia, a relação psicoterapeuta-cliente facilita a cura e a transformação da personalidade (AMATUZZI, 2010). A princípio, o terapeuta deve fazer de tudo para não atrapalhar o crescimento do paciente, mas depois sua presença se torna mais importante para o desenvolvimento da pessoa. Nesse momento, a relação toma nova importância, de forma que essa fase de seu pensamento é chamada experiencial (Moreira,

---

<sup>13</sup> [...] a constituent element of man's being a [sic] [as] person is self-knowledge in the dialogue which goes beyond the Self - to be more precise, in the inner dialogue.

2010a). Schmid utiliza desta aproximação da ACP com as filosofias do diálogo para oferecer uma nova leitura (que também nos parece uma virada ou transformação) para a abordagem, a partir da filosofia de Lévinas (2008 [1961]), que, aliás, também é usada para criticar a teoria rogeriana (FREIRE, 2002). O Outro levinasiano não é um outro-eu (*alter-ego*), que convive harmoniosamente comigo, como em um encontro consensual e pacífico, mas um mistério que oferece desafios contínuos. O Outro constrange o ser do eu, coloca-o em questão desde a sua concepção; por isso, para Lévinas, a ética é anterior à ontologia. A responsabilidade pelo Outro passa a ser, também, um aspecto fundamental na constituição do que vem a ser a pessoa.

A filosofia de Lévinas implica a teoria rogeriana, apresentando novas possíveis formas de lidar com a alteridade. O encontro, apropriado por Rogers de uma forma harmoniosa (VIEIRA; PINHEIRO, 2013), torna-se *encontro* (en-counter) (Schmid, 1998b), referindo-se ao caráter conflitivo do embate entre o eu e o Outro. Assim, o Outro que me constitui, também, me desconstrói, desaloja, inquieta, angustia, movimenta, transforma em algo que nem mesmo sou capaz de conceber (VIEIRA; FREIRE, 2012).

Tanto a perspectiva substancial da pessoa quanto a relacional oferecem, assim, importantes aspectos para a compreensão do que seja o humano. A primeira enfatiza as qualidades daquilo que o ser humano é, em sua atualidade, e a segunda acentua a (trans)formação desse ser, em sua potencialidade. Schmid (1998a, p. 44-45, tradução nossa) afirma que “[...] desde o começo remoto o homem é uma pessoa individual e desde o começo remoto ele está relacionando na comunidade pessoal com outros.<sup>14</sup>”. Somente através do relacionamento com outros é que ele se torna uma pessoa, uma personalidade. Assim, o ser humano está sempre nessa ambiguidade, entre a autonomia e a heteronomia, a soberania e o comprometimento. Isto significa que uma abordagem que realmente considere o homem em sua plenitude e alteridade deve compreender o sujeito tanto em seu aspecto singular e independente quanto relacional, dependente das relações. Para Schmid (1998a, p. 45, tradução nossa), “Elementos essenciais da pessoa são independência e dependência dos relacionamentos, soberania e comprometimento, autonomia e solidariedade.<sup>15</sup>” Somente a relação desses termos pode oferecer uma melhor compreensão do que seja a pessoa em sua alteridade.

---

<sup>14</sup> “From the very beginning man is an individual person and from the very beginning he is related in personal community with others.

<sup>15</sup> “Essential elements of the person are independence and dependence on relationships, sovereignty and commitment, autonomy and solidarity.”

Ser pessoa é algo que está próximo da experiência e, por isso, também diretamente vinculado às relações que estabelecemos com o mundo e as pessoas. É sempre ser uma resposta a um Tu anterior que nos pergunta quem somos. Somos pessoa por invocação (LÉVINAS, 2008 [1961]), isto é, é a presença do Outro que me inquieta e me chama, desde as minhas entranhas a me apresentar, a estar disponível e responder. Mesmo um bebê se encontra referido a uma relação: ele é alguém amado e querido, ou não, e com um nome escolhido por outro alguém. Desde então, somos resposta, responsabilidade (habilidade de responder). Schmid (1998a, p. 46, tradução nossa) diz:

Como uma pessoa, o homem é o que é - a partir do ponto de vista (do desenvolvimento) psicológico - através da comunicação. Ele adquire a sua independência e distinção por meio do encontro amoroso com seus pais ou com outras pessoas com quem possa se relacionar, o que o possibilita a se tornar alguém que ama e encontra outros. Como pessoa, o homem é - do ponto de vista filosófico - a resposta à palavra que lhe é dirigida. E aqui reside a sua responsabilidade, dependente de sua liberdade e seu status como um homem companheiro de outro que se realiza na história: através de seu processo de auto-realização inserido na comunidade com outras pessoas, que é a sua concretização de tornar-se pessoa, a pessoa se torna o que ele é<sup>16</sup>.

A pessoa em sua dimensão individualista, segundo Schmid (1998a), é um termo bem mais abstrato. A experiência apresenta o ser humano sempre em relação. Segundo Schmid, Rogers sempre enfatizou a experiência em detrimento de conceitos e teorias; sua principal influência na construção teórica foram as pessoas com quem esteve em relação, principalmente os seus clientes. Rogers (2009 [1961], p. 28) afirmou que “Nem a Bíblia, nem os profetas – nem Freud, nem a investigação, nem as revelações de Deus ou dos homens – podem ganhar precedência relativamente à minha própria experiência direta.”

Apesar das afirmações de Rogers, Moreira, em parte, concorda com a aceção de Schmid, pois acredita que a concepção de pessoa, mais especificamente em sua dimensão substancial, “aparece como um *biombo* entre o terapeuta e a experiência da relação terapeuta-cliente, entre a conduta e a terapia mesma”. (MOREIRA, 2007, p. 215). Por outro lado, ela discorda de Schmid quando ele afirma que Rogers sempre priorizou a experiência. Para ela, é o próprio Rogers quem coloca a noção de pessoa como *biombo*, procurando centrar na pessoa do cliente, centralizando no interior do paciente as experiências trazidas por este. Desta forma, questões como

---

<sup>16</sup> “As a person man is what he is - from the (development-) psychological point of view - through communication. He acquires his distinctive Independence through the loving encounter with his parents or other persons he can relate to, which enables him to become someone who loves and encounters others.

As a person man is - from the philosophical point of view - the response to the word that is addressed to him. And here lies his responsibility, contingent on his freedom and his status as a fellow man which takes place in history: through his ongoing self-actualization in the community with other people, that is his actualization of being a person, the person becomes what he is.”

patologia, dificuldades relacionais, situações de desemprego, desigualdade social entre outras, eram abordadas como se referissem somente à pessoa interior do sujeito em atendimento. Para Moreira, somente em um momento posterior de sua obra Rogers passou a dar maior ênfase à relação terapêutica. Nesta fase, chamada de experiencial (1957-1970) (CURY, 1987; MOREIRA, 2010a), o psicólogo dá maior evidência à pessoa do terapeuta através do conceito de autenticidade e assim há um centramento na relação, ou nas pessoas, do profissional e do cliente em relação, como diria Schmid (2000). No entanto, ambos, Schmid e Moreira, acreditam que na abordagem formulada por Rogers há muito potencial para um desenvolvimento dialógico e fenomenológico. É possível antever uma série de elementos que “preparam” a saída de um egotismo. Para tanto Schmid apresenta o diálogo desta abordagem a partir da ética levinasiana. Ele se dedica, assim, a formular novos conceitos e a trabalhar noções anteriores de forma a considerar de outro modo a alteridade na Abordagem Centrada na Pessoa.

### **3.2 Conceitos Adjacentes à Noção de Pessoa e à Prática Clínica**

Desde que o ser humano pode sofrer situações e condições em que vive uma real despersonalização de sua humanidade, o trabalho clínico do psicólogo é oferecer um ambiente, ou uma atmosfera, para usar os termos de Rogers (1977c), em que a personalidade possa emergir em um processo de contínua transformação. De forma geral, este processo caminha de uma forte rigidez em todos os aspectos da vida, na qual é possível perceber uma relação alienada com os outros (as pessoas, o mundo, os *outros-de-si*), para um estado/condição de profunda fluidez e abertura/vulnerabilidade (ROGERS, 2009 [1961]) para com a alteridade. Esta última condição, também hipotética, radical (para usar os termos de Schmid e Lévinas) e utópica, implica que o sujeito está em contínua relação com a realidade com que interage e passa tanto a transformá-la, caracterizando uma autonomia, como a ser modificado por esta interação, o que caracteriza um comprometimento profundo com a realidade. Para tanto, a psicoterapia centrada na *pessoa* deve ser um encontro de *pessoa para pessoa*; não necessariamente em uma perspectiva harmônica e recíproca, como critica Freire (2002), mas em seu caráter singular e relacional (Schmid, 1998b). Como veremos mais à frente, o encontro do tipo terapêutico trata-se muito mais de um deparar-se constantemente com um enigma e ser movido por ele. Além disso, ao contrário do que comumente se pode conceber na psicoterapia rogeriana, não se trata, aqui, de um encontro consigo, necessariamente, mas de um embate com o Outro, ou de um *encontro*. A psicoterapia é, assim, um

estar a serviço de uma alteridade, uma profunda dedicação à Outridade do outro, movimentada pela vulnerabilidade e abertura a esse Outro que se encontra frente a frente. Isto está implícito nas seis condições necessárias e suficientes para a transformação terapêutica (ROGERS, 1994 [1957]), nas quais é possível perceber que a postura a ser assumida pelo cuidador deve ser uma resposta ao apelo e à presença daquele que pede ajuda. Não é à toa que o termo *terapia*, que deriva do grego, tem a mesma significação que o termo hebraico *diaconia* (Schmid, 2002b).

Quando Rogers faz referência ao centramento na *pessoa*, Schmid (2000) considera que ele abre espaço para pensar na dimensão não egóica da terapia, ou seja, a sua condição alteritária. Em outra direção, que não a daqueles que apontam a importância do centramento na relação terapêutica (cliente-psicólogo), Schmid relê as palavras de Rogers, dando maior ênfase ao seu caráter dialógico, mas buscando ultrapassar a dimensão do “Eu-Tu”, postulada por Buber, e da qual Rogers procurou se aproximar, e propõe uma relação “Tu-Eu”, ou “Nós-Eu”, onde o eu é resposta não só a um Outro do qual se está diante, mas também a toda uma comunidade, da qual ele diz respeito (Schmid, 2001a). Não é que Rogers tenha tratado explícita ou implicitamente sobre essa dimensão alteritária, mas é que, como discutido anteriormente, o autor austríaco considera que Rogers deixou inúmeros elementos e construções “por fazer”, que permitem e até preparam o caminho para uma saída de uma subjetividade egóica (Schmid, 2000). *Centrado na pessoa*, para Schmid, não é o mesmo que egocêntrico, pois, como destacamos, a pessoa, por definição, é descentrada na e pela comunidade. Neste serviço psicoterápico alguns elementos são importantes no auxílio ao processo de personalização do cliente: as atitudes facilitadoras, a presença e o encontro. Falaremos a seguir sobre como Schmid considera cada um destes elementos.

### ***3.2.1 Interconectividade e Personalização***

Rogers (1975 [1951]; 1983) compreendia que o ser humano devia ser tratado tanto em sua atualidade quanto em sua potencialidade, pois considerar o homem somente naquilo que se apresenta é também amarrá-lo a uma condição que não corresponde à sua integralidade, é prendê-lo aquém de sua humanidade; o ser humano é atualidade e potencialidade (SCHMID, 2008). A pessoa é também aquilo que pode vir a ser e isto ocorre conforme as relações que são estabelecidas com as demais e com o mundo. Para efetivar o seu desenvolvimento do ser humano, é preciso que algo estranho, estrangeiro, ocorra; o Outro é, justamente, o acontecimento que é capaz de promover esta transformação (SCHMID, 1998b). A alteridade é “Trauma e excesso que pedem, que exigem,

trabalho por parte do sujeito.” (COELHO JUNIOR, 2008, p. 218). Desta forma, se em Rogers há uma tendência atualizante como processo sempre ativo de transformação da pessoa, em Schmid, quando este afirma a primazia do outro (SCHMID, 2005a) e a sua capacidade de interpelar o Eu (SCHMID, 2001b), é preciso trazer à tona um processo também passivo, em que a subjetividade é pura passividade e se forma somente como responsabilidade para com a alteridade. De uma forma geral, em Schmid (2008) o processo de transformação pessoal inclui tanto independência quanto interdependência.

Ora, nos termos de Rogers (2001 [1977]; 2009 [1961]), quando o sujeito recebe consideração positiva condicional, isto é, quando é amado e reconhecido somente por determinados aspectos de sua personalidade, ele tende a fixar-se e cristalizar-se ao redor destas características de modo a conservar o amor e a consideração que recebe naquele momento. Por outra via, quando recebe amor de forma incondicional, sente-se livre para desenvolver a sua tendência inata para desenvolver-se e transformar-se; isto só ocorre dentro de uma relação que possibilite este processo, aquela que Rogers (2009 [1961]) nomeou de relação de ajuda. Aqui, apesar de percebermos, em Rogers, enfatizadas as características individuais deste desenvolvimento, é possível observar que esta força motriz só ocorre segundo um modelo de relações que o Eu estabelece com os outros. Para Schmid (2008, p. 89, tradução nossa<sup>17</sup>), “[...] o enunciado central da terapia centrada na pessoa é que o indivíduo tem ricas habilidades imensuráveis (dimensão substancial) que podem ser desenvolvidas em um clima psicológico bem definido.” Não há crescimento humano sem que se situe no âmbito das relações humanas. Tal compreensão faz com que Schmid (2001a; 2005a; 2008) considere que é preciso ressignificar a tendência atualizante como único axioma da ACP e a ela adicionar a *interconectividade/relacionalidade*. Este outro aspecto do desenvolvimento quer, justamente, enfatizar as bases relacionais para a transformação e a constituição da personalidade. É certo que poderíamos nos questionar sobre o porquê de estas características não serem já inerentes à tendência de base. No entanto, Schmid considera é necessário fazer esta separação como um modo de contrabalançar todo o peso das asserções individualistas que há em Rogers (1975 [1951]; 2009 [1961]; 2001 [1977]). Com isto, Schmid (2008) opta por denominar esta tendência atualizante com o nome de *personalização*, como forma de indicar que o processo envolve e desenvolve tanto as características individuais e substanciais quanto as relacionais, isto é, a pessoa em sua plenitude.

---

<sup>17</sup> “[...] the central statement of person-centered therapy is that the individual has immeasurably rich abilities (substantial dimension) which can be tapped in a clearly defined psychological climate (relational dimension).”



Ao considerar o processo de *personalização*, é preciso observar que ele ocorre em um contexto que o marca profundamente. Era esta a preocupação de Rogers (2009 [1961]) quando preocupava-se com o modelo de ciência e de mundo empregado pela ciência do comportamento de sua época e, conseqüentemente, com o mundo que construiríamos mediante o desenvolvimento científico e tecnológico almejado, em que tudo está para ser determinado e controlado. Sua pergunta era sobre *que pessoas emergiriam deste contexto* e como se dariam as relações humanas de então. Se, por um lado, Rogers (2009 [1961]) inquietou-se com o tipo de pessoa que a sociedade estava formando, por outro lado, sua preocupação também estava em saber como as pessoas estavam respondendo à sociedade (ROGERS, 2001 [1977]). É preciso, então, trazer à tona esta dualidade em seu pensamento, estabelecendo um diálogo permanente entre estes aspectos, sem síntese necessária, de modo a sermos coerentes com a noção de *pessoa* ambígua que estabelecemos até aqui, constituída pela e para a comunidade.

Tal compreensão de personalização oferecida por Schmid (2001a; 2005a; 2008) nos levou a refletir acerca da forma como a sociedade reconhece os indivíduos, de maneira estática e muitas vezes monolítica, afirmando uma subjetividade condensada e cristalizada, subjetivando e identificando as pessoas a condições estanques. O ser humano se forma por meio do reconhecimento social que lhe é dado desde a sua concepção; primeiro somos chamados por um nome e, só então, passamos a nos chamar por ele. Além disso, o ser humano mantém relação com diversos outros e, de algum modo, precisa responder por si em cada encontro. O sujeito, assim, será sempre um devir a constituir-se pela ambigüidade entre sua independência e sua interdependência, é o que diria Schmid (2008).

Entretanto, é possível pensar em situações em que essa articulação fica desvirtuada e a pessoa torna-se incapaz de conectar-se com o devir de ser pessoa (si mesma como metamorfose), momentos em que a necessidade de ser aceita e amada prevalece e a pessoa assume para si valores de outros. Tal condição culmina em uma incapacidade de lidar com as contradições e conflitos, possivelmente negando-os (SCHMID; MEARNS, 2006a), de forma que a pessoa cristaliza-se (com toda dureza e fragilidade do cristal) em uma noção de si mesma e não há possibilidade de que o sujeito dê vazão aos outros Outros que também é. Rogers explica bem:

O amor dos pais, ou de alguém significativo, é condicional. E dado somente sob a condição de que a criança interiorize certos constructos e valores como sendo seus. De outro modo, ela não percebida como merecedora, como digna de amor. Assim, por exemplo, o constructo “você ama sua mãe” torna-se uma condição para que a criança receba o amor de sua mãe. Por isso, seus sentimentos ocasionais de raiva e aversão em relação à mãe são negados à consciência, como se não existissem. Seu organismo pode vir a comportar-se de

maneira que demonstre sua raiva, por exemplo, derramando a comida no chão, mas isto é um “acidente”. Ela não admite que o verdadeiro sentimento chegue à consciência. (ROGERS, 2001 [1977], p. 277-278).

Percebemos, aqui, um momento em que as dimensões substanciais e relacionais da pessoa encontram-se em conflito, mas de modo não explícito, ou a criança, no caso, não tem a oportunidade de encarar e responder autenticamente a este conflito. Em troca de ser reconhecida e digna de amor, ela precisou introjetar “modos de ser” que não eram seus. Tal conflito e resposta é preâmbulo para o que Rogers (2001 [1977]) considera patológico.

Neste momento, o sujeito torna-se uma coisa a ser apropriada pelos demais, totalizado. Ora, se para Rogers (2001 [1977]), a vida é sempre transformação, um constante processo ativo e o único padrão que ele encontrou na subjetividade humana foi a própria mudança, manter a subjetividade vinculada a uma identidade rígida é outra forma de matá-la, sufocando sua criatividade e diferença. Esta determinação aplicada à subjetividade é uma constante tentação na relação com o Outro, conforme afirma Lévinas (2008 [1961]). É tentar matar Outrem e expurgar a sua diferença, colocando-a no plano da economia e do consumo. É uma maneira do Eu impor-se e afirmar-se sobre o mundo. Entretanto, o filósofo afirma que o Outro também se apresenta a partir de uma ordem (“não-matarás”) em que não é possível aniquilar a sua diferença. Assim, se por um lado há uma constante reafirmação da pessoa em seu caráter estático e imutável, esta sempre encontrará vias de romper tal barreira porque é também constituída a partir da diferença.

Desta feita, observamos, há uma formação de sujeitos que ocorre por meio do reconhecimento dado às pessoas, vinculando-as a determinados papéis e personagens. É interessante observar que esta operação não pode ser considerada como maléfica, unicamente. A própria identidade necessita de reconhecimento e a sociedade opera com base nesses reconhecimentos e papéis pressupostos (SCHMID, 2001b; ROGERS 2001 [1977]). Entretanto, a identidade de uma pessoa, de certa forma, produz a identidade de outras, chegando a considerar as demais como dadas, como coisa e não como processo. Essas identidades são reatualizadas e repostas através de rituais sociais, como o almoço em família no qual o pai senta-se à cabeceira e escolhe a melhor parte da refeição, ficando a mãe e os filhos com partes inferiores, por exemplo.

O que é preciso destacar, a partir da noção de pessoa que aqui apontamos, é o fato de que os indivíduos não devem estar aprisionados a um jeito de ser vivido até o momento. Se o Outro levinasiano é aquele que forja a subjetividade, esta também se constitui, principalmente, em sua capacidade de constantemente *dizer*, tomar responsabilidade sobre a vida (própria e a de outrem).

Enquanto responsabilidade, o sujeito é, também, uma infinidade de respostas que pode oferecer ao infinito que há no Outro. Pessoa, aqui, aproxima-se mais da noção de máscaras (*persona*) em sua condição performática. Gostaríamos de propor que estas também seja uma expressão do que vem a ser parte do processo de personalização indicado por Schmid (2008), quando este afirma que a pessoa possui habilidades ricas e imensuráveis e é dotada de um processo de atualização intrínseco e que pode desenvolver-se a partir das relações com as demais. Assim, tornar-se pessoa não significa necessariamente desfazer-se das máscaras (ROGERS, 2009 [1961]), como expressões falsas de si, mas pode ser também assumir cada uma das *personas* que veste, ratificando a pluralidade de ser pessoa.

Quando esta diferença não pode ser articulada e dá o que já chamamos de uma *má infinidade*, o sujeito pode buscar alternativas até encontrar uma possibilidade de diferenciação. A tendência atualizante, conforme afirma Rogers (2001 [1977]) não é passível de ser aniquilada a não ser que com ela também mate-se o próprio indivíduo. Assim, mesmo em situações em que as relações não fomentem esta tendência de base, Rogers afirma que o próprio organismo é capaz de oferecer meios para essa diferenciação; a saber, estes meios se exemplificam principalmente através de alucinações e delírios.

Este dilema aponta para o fato de que mesmo que a pessoa (plena) possa ser caracterizada pela transformação (Rogers, 2001 [1977]), existem processos sociais que de alguma forma desvirtuam tal característica. Vemos aqui que a subjetividade continua a diferenciar-se; entretanto, processos de alienação da própria experiência como diferença e contradição e da experiência que o sujeito pode manter com outras pessoas podem culminar em condições consideradas patológicas (SCHMID, 2005a).

Para Schmid (2005a) o desenvolvimento humano, o seu devir, não se dará a partir de um encontro consigo, no sentido de uma igualdade, mas no deparar-se com a diferença mesmo que seja da alteridade que se perpetua na própria subjetividade. Em Schmid concebemos a importância de encontros (embates) com outros verdadeiramente Outros na constituição e transformação pessoal. A relação que o Eu mantém com o Outro é uma relação assimétrica, como tratamos a partir de Lévinas (2008 [1961]). Portanto, em uma relação de ajuda, Outrem

[...] se eleva e irrompe diante de mim, faz exigências, desafia minha capacidade de assimilação, em última instância, me desaloja e faz de mim outro que não eu mesmo, como condição para o contato. Portanto, além da alteridade ser irreduzível à identidade, também impõe desalojamento de mim, impõe que não posso estar realmente em contato com o radicalmente outro a não ser quando abandono o império de Mesmo e aceito ser desalojado por um Outro que não tenho como assimilar. (COELHO JUNIOR, 2008, p. 219).

Neste momento, cabe afirmar que o próprio psicoterapeuta pode tornar-se despreziosamente uma alteridade para a pessoa do cliente, constituindo a relação como um verdadeiro embate (VIEIRA; PINHEIRO, 2013). A criatividade, não mais como uma potência auto-adquirida, surge, agora, como resposta ao Outro e finda por reconstituir a própria subjetividade, pois “O rosto do outro, no face-a-face, acaba por exigir, a cada momento, um novo pensamento; sou interpelado permanentemente pelo rosto do outro.” (COELHO JUNIOR, 2008, p. 220). O encontro com a alteridade provoca o Eu a responder por si e, até mesmo, pelo outro, pois como vimos a subjetividade é responsabilidade e acolhimento do outro.

A psicoterapia rogeriana, sob o olhar de Schmid (2003), é, assim, um desafio ético de serviço e cuidado pelo Outro. Na prática, Rogers (1994 [1957]) concebe que este cuidado se dá por meio de uma série de condições e atitudes que devem ser assumidas pelo psicólogo para que dê uma atmosfera de facilitação do desenvolvimento pessoal. Estes aspectos serão esclarecidos a seguir.

### ***3.2.2 Atitudes Facilitadoras***

Todo trabalho clínico firmado sobre as bases da teoria rogeriana é fundamentado principalmente em atitudes que devem ser apropriadas pelos psicoterapeutas que aqui se dizem centrados na pessoa. A prática clínica da abordagem, então, não está embasada por técnicas ou regras fundamentais, mas justifica-se antes por uma ética (AMATUZZI, 2010). Esta ética está subsumida, segundo Schmid (2001a), em cada uma das atitudes facilitadoras indicadas por Rogers (1994 [1957]). Portanto, elas não podem ser tomadas como uma tecnologia ou como ferramentas para se alcançar um objetivo, como a mudança de personalidade do cliente; não são máscaras que escondem a pessoa do terapeuta, pelo contrário, elas apresentam e expõem o profissional como *pessoa* (SCHMID, 1998a). O psicoterapeuta, aqui, deve utilizar destas atitudes na medida em que elas correspondem ao seu próprio conjunto de valores (ROGERS; STEVENS 1991 [1967]). Do contrário, os resultados da psicoterapia podem ser somente temporários ou parciais (ROGERS, 1975 [1951]).

É interessante perceber que a importância de tais atitudes rende várias discussões: uma argumenta a insuficiência (Moreira, 2007), outra, a desnecessidade, apesar de afirmar a sua suficiência (Bozarth, 1998); há também os que ratificam a importância das proposições de Rogers (1994 [1957]), afirmando a sua relevância e suficiência terapêutica (SCHMID, 2001a; 2001b; 2001c). O fato é que Rogers (1994 [1957]), a princípio, afirma que tais atitudes se encontram em

um conjunto de condições necessárias e suficientes para a transformação da personalidade. No entanto, mais à frente, ao estudar a prática de sua abordagem com pacientes esquizofrênicos, ele afirma:

Considero inteiramente possível a existência de outras condições que não descrevi, e também essenciais [...] Alguns de nossos terapeutas que trabalham com esquizofrênicos obtêm resultados quando parecem apresentar condições, quando não aceitam alguns dos comportamentos excêntricos do psicótico. (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967], p. 112).

Portanto, entendemos que, ao discutir sobre as condições e atitudes facilitadoras, não precisamos abordá-las como quem trata de um dogma inamovível dentro da ACP, pois, como foi tratado, o próprio Rogers afirmou a possibilidade de pô-las em questão. Não é que ele, efetivamente, tenha abandonado alguma das atitudes facilitadoras; de fato, ele continuou a reafirmá-las ao longo do tempo. É a sua postura científica de pô-las em questão que queremos salientar. Ela nos abre portas para que pensemos a partir de uma abordagem não ortodoxa. Como se pudéssemos questionar e ser questionados a partir do rosto de Outrem. O próprio fato de poderem ser questionadas e, assim, aprofundadas, aponta-nos a infinição destas atitudes, sua capacidade de ainda nos dizer em sua atualidade.

A nosso ver, Schmid (2001a; 2001b; 2001c; 2002a) faz uma clara distinção em relação às concepções de Rogers acerca das atitudes facilitadoras. Enquanto que, para Rogers (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967]), elas correspondem a posturas que o psicoterapeuta deve tomar em consonância com seus valores e com os da ACP, sem que isto esteja vinculado necessariamente a uma noção de pessoa, para Schmid, elas são elementares para o que ele concebe como um ser *pessoal*. Neste, as atitudes são características fundamentais de uma existência plenamente humana e pessoal. Acreditamos que tal disparidade se deve ao interesse de Rogers (1974 [1942]) em responder a sua principal questão, desenvolver uma psicoterapia efetiva, de forma que sua maior preocupação estava na mudança e transformação da personalidade e não em uma conceituação dela. Por sua vez, Schmid (2001a; 2001b; 2001c) parte de uma perspectiva personalista e dialógica, assumindo, *a priori*, uma noção de pessoa que embasará toda a sua teoria. Além disto, essas atitudes colaboram em prol daquilo que vem a ser o principal valor da abordagem, a *pessoa*. Elas correspondem à melhor maneira de o terapeuta tentar cuidar e responder à alteridade de quem está diante dele. Ante este *rosto*, que se manifesta a mim, não tenho escolha a não ser apresentar-me, como uma possibilidade de ser eu-mesmo, mas devotado a Outrem, como se qualquer atitude minha fosse já uma resposta a essa manifestação, um *eis-me aqui* (LÉVINAS, 2007 [1982]). Neste

momento, não é uma fachada o que o Outro pede de mim, mas uma resposta comprometida, singular e com responsabilidade (no sentido de uma habilidade para responder). Desta forma, segundo Rogers (1994 [1957]), três atitudes são necessárias e suficientes para facilitar a mudança de personalidade em uma relação de ajuda, são elas: autenticidade, compreensão empática, e consideração positiva incondicional.

Além destas três atitudes, alguns teóricos (SOUSA; SALES, 2009; THORNE, 1985; SCHMID, 2002a) indicam que Rogers, no fim de sua vida, teria falado de uma nova característica terapêutica, que ele chamava de *presença*. É assim que Rogers (1983, p. 47, grifo do autor) se refere a ela:

Quando estou em minha melhor forma, como facilitador de grupo ou como terapeuta, descubro uma nova característica. Percebo que quando estou o mais próximo possível do meu eu interior, intuitivo, quando estou de alguma forma em contato com o que há de desconhecido em mim, quando estou, talvez, num estado de consciência ligeiramente alterado, então tudo o que faço parece ter propriedades curativas. Nessas ocasiões, a *minha presença*, simplesmente, libera e ajuda os outros. Não há nada que eu possa fazer para provocar deliberadamente essa experiência, mas quando sou capaz de relaxar e ficar próximo do meu âmagô transcendental, comporto-me de um modo estranho e impulsivo na relação, que não posso justificar racionalmente e que não tem nada a ver com meus processos de pensamento. Mas esses estranhos comportamentos acabam sendo corretos, por caminhos bizarros: parece que meu espírito alcançou e tocou o espírito do outro. Nossa relação transcende a si mesma e se torna parte de algo maior. Então, ocorrem uma capacidade de cura, uma energia e crescimento profundos.

Este é um tema controverso nos estudos da abordagem, de forma que alguns classificam esta atitude como uma quarta e outros a tomam como uma realidade que surge a partir do somatório das três, sem necessariamente ser igual a nenhuma delas. É assim que Schmid (2002a) a concebe. Passaremos, nesse momento, a tratar das considerações de Schmid acerca de cada uma destas atitudes.

### 3.2.2.1 Autenticidade: O Ser em Constante Tensão

Ao longo da trajetória teórica de Carl Rogers, esta atitude se apresentou de maneiras diversas, sendo encontrada, ainda que de forma bastante embrionária, na pré-história da ACP, mais especificamente na publicação de “O Tratamento Clínico da Criança-Problema” (MOREIRA; SOUZA; CARVALHO, 2013). Neste primeiro período, Rogers indicava que “[...] outro elemento essencial na constituição da personalidade do terapeuta é uma sólida compreensão de si mesmo de seus padrões emocionais predominantes e de suas próprias limitações e defeitos.” (ROGERS, 1978 [1969], p. 248). Esta afirmativa pode ser considerada um embrião do que viria a ser nomeado de

autenticidade. Com o seu desenvolvimento, a postura autêntica do psicoterapeuta passar a ser elemento importante para a compreensão do cliente e o aprofundamento da relação terapêutica. Mais à frente, a autenticidade toma nova importância e não somente o interesse, mas também outros sentimentos vividos pelo profissional no contexto da relação, e que possam ajudar o cliente, passaram a ser elementos importantes para o cuidado com a pessoa em atendimento (ROGERS, 1983). Não somente isto, com a emergência da Abordagem Centrada na Pessoa, a autenticidade passa a se constituir “[...] enquanto elemento propiciador mais básico à criação de um clima facilitador de crescimento aplicado a todas as relações humanas [...]”. (MOREIRA; SOUZA; CARVALHO, 2013, p. 272).

A princípio, pode parecer que Schmid ignora o caráter histórico dessa formulação. A proposta do autor é justamente focar-se nos desenvolvimentos posteriores de Rogers, reescrevendo os primeiros conceitos à luz destes outros elementos. Desta forma, ele trabalha principalmente com as referências rogerianas da fase experiencial (SCHMID, 2001a, 2005a), na qual Rogers se aproxima mais de uma posição fenomenológica ao dar maior ênfase à experiência vivida na relação terapêutica e, portanto, enfatiza também a pessoa do terapeuta (MOREIRA, 2010a).

Segundo Schmid (2005a), a autenticidade tem sido considerada, a partir de um viés psicológico, principalmente como uma atitude facilitadora de desenvolvimento pessoal do cliente. Em adição, Schmid (2001a, p. 217-218, tradução nossa), a considera não somente isto, mas, também, que:

A partir de um ponto de vista da antropologia dialógica ou pessoal e da ética, a atitude que Rogers chamou, entre outras coisas, de congruência, genuinidade e autenticidade, é geralmente uma característica fundamental de ser e tornar-se uma pessoa, e então é muito mais do que uma atitude ou condição terapêutica<sup>18</sup>.

Ser autêntico, então, sob esse viés, é ser pessoa no sentido pleno e dialógico, isto é, um ser profundamente substancial e relacional, tal como esclarecemos em seções anteriores deste trabalho. Desta forma, ser autêntico não implica necessariamente em um estado de pureza e inércia, ou em uma identidade. Rogers e Stevens (1991 [1967], p. 106) apontam que “Ser autêntico inclui a difícil tarefa de conhecer o fluxo da vivência que ocorre em nosso íntimo, um fluxo marcado pela complexidade e mudança contínua.” Por isso, para Schmid (2005a), isto implica tanto em uma congruência quanto em uma incongruência, pois essas dimensões podem se apresentar de formas

---

<sup>18</sup> “From the point of view of personal or dialogical anthropology and ethics, the attitude which Rogers called, among other things, congruence, genuineness or realness, is generally a fundamental characteristic of being and becoming a person, and so is much more than a therapeutic attitude or condition.”

contrárias e até mesmo conflitivas, sendo essa ambiguidade que caracteriza a humanidade. Melhor: viver autenticamente significa “[...] sempre obter uma síntese renovada entre a tarefa substancial e relacional de viver.<sup>19</sup>” (SCHMID, 2005a, p.75, tradução nossa). Tal dualidade encontra-se no interior da abordagem rogeriana, segundo Schmid, quando Rogers trabalha com os conceitos de “tendência atualizante” e “pessoa em funcionamento pleno” por um lado e “relacionamento” e “encontro” de outro. Portanto, a autenticidade expressa-se de formas diferentes, tanto como *genuinidade* quanto *congruência*. A primeira refere-se a uma dimensão substancial, abertura a si (*Outros-de-si*); para Schmid, a segunda palavra implica que sempre será necessária uma relação anterior com a qual adquirimos o sentido de ser congruente com alguém ou com algo. Aqui, acreditamos que o termo *transparência*, usado tanto por Rogers (1994 [1957]) quanto por Schmid (2001a), pode expressar melhor a relação com o Outro. Nas palavras de Rogers, ele afirma estar se referindo a “[...] uma sinceridade profunda e autêntica do conselheiro, e não de uma sinceridade superficial.” (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967], p. 107).

Sendo esta transparência, ao mesmo tempo, uma disposição a Outrem, é possível afirmar também que “[...] autenticidade fomenta diálogo e diálogo fomenta autenticidade.<sup>20</sup>” (SCHMID, 2001a, p. 221, tradução nossa). Assim, disponibilizando-me, abro-me também a outriedade do Outro e, então, se dá o encontro. Um diálogo, segundo a perspectiva dialógica, só acontece entre duas pessoas autênticas; talvez seja esse o ponto a que Rogers queria chegar quando formulou o termo “de pessoa para pessoa”, referindo-se a relações de ajuda, principalmente psicoterapêuticas. A fim de que esta afirmativa não se contradiga com a segunda condição facilitadora para uma relação psicoterapêutica (ROGERS, 1994 [1957]), que afirma que uma das pessoas, o cliente, deve estar em estado de incongruência, sentindo-se vulnerável ou ansioso, é preciso lembrar e salientar que esta autenticidade, necessária em um diálogo, não é de caráter estático e diz respeito a um dar vazão à experiência vivida no momento. Esta característica é trabalhada na terapia e, conforme seu desenvolvimento, podemos considerar que mais intensa é a experiência de diálogo. Segundo Schmid, “‘O Outro’, no sentido da filosofia do encontro (como alguém que não pode ser compreendido, mas a quem se deve ser empático<sup>21</sup>), é crucial para o

---

<sup>19</sup> “[...] to gain always anew the synthesis between the substantial and the relational task of living.”

<sup>20</sup> “[...] authenticity fosters encounter and encounter fosters authenticity.”

<sup>21</sup> A palavra no original é “Empathised”. Optamos por usar mais de um termo no português por não encontrarmos termos correspondentes ao inglês.



entendimento da forma como Rogers concebe a relação como ‘encontro’.<sup>22</sup>” (SCHMID, 2001a, p. 221, tradução nossa). Tal tema será melhor aprofundada em um tópico sobre a concepção de “encontro”, mais adiante.

Por enquanto, importa saber que esta afirmação encontra diversos contrapontos nas críticas de Freire (2002) à abordagem rogeriana. Para ele, o outro com o qual a ACP trabalha é principalmente alguém colonizado pelo Eu, apreendido por este, quando, por exemplo, Rogers fala da necessidade de pôr-se no lugar desse Outro; ou mesmo quando Rogers trabalha a confusão e ambiguidade vivida por uma cliente, procurando trazê-la de volta a uma harmonia, enfatizando os aspectos construtivos e positivos da experiência dela, como se quisesse reestabelecer o domínio do Eu sobre a experiência (MOREIRA, 2007; VIEIRA; PINHEIRO, 2013).

Podemos entender, a partir de Lévinas, que, essa alteridade é de uma ordem outra que não pode ser alcançada, abarcada e compreendida, pois ela é anterior e radicalmente diferente de mim. A alteridade desse ser autêntico, que se manifesta a minha frente, convoca o Eu a apresentar-se, a dizer “*eis-me aqui*” (LÉVINAS, 2007 [1982]) com todas as suas forças. Pensando a partir de Lévinas, a autenticidade é como uma exposição, não mais somente uma mera disposição, como se fosse a partir de uma decisão autônoma e independente do Eu, mas uma responsabilidade ante a manifestação de Outrem. Nesse sentido, toda ação do Eu já é resposta.

Abrindo um parêntese, é importante destacar que Rogers (2001 [1977]) considerava a alienação de si mesmo como um quadro patológico. Schmid (2005a) considera, então, que esta alienação pode ser de qualquer tipo, desde a interrupção do contato com a própria experiência, como também a incapacidade de manter relações com outros, podendo incluir aí os *Outro-de-si* (FREIRE, 2002), que são manifestações de um Eu excêntrico, anfitrião, sendo ele mesmo habitado pela alteridade. Para Schmid: “Uma pessoa torna-se inautêntica se estiver alienada de si e dos Outros, ou seja, de sua experiencição orgânica e das necessárias relações genuínas. Geralmente, o resultado disso é o sofrimento psicológico.<sup>23</sup>” (SCHMID, 2005a, p. 76, tradução nossa). Entretanto, Schmid (2005a) esclarece que a autenticidade não está necessariamente relacionada a uma adaptação ou conforto (“*ease*”, em inglês), na qual o desconforto e a desadaptação (“*disease*”) seriam o patológico. Muitas pessoas com sofrimentos e angústias podem ser consideradas autênticas

---

<sup>22</sup> ‘The Other’ in an encounter philosophical sense (as the one who cannot be comprehended but empathised with) is crucial for the understanding of the way of relationship called ‘encounter’ by Carl Rogers.”

<sup>23</sup> A person becomes inauthentic, if they are alienated from self and Others, i.e., from the experiencing organism and the necessary genuine relationships. Psychological suffering is usually the result.

e mesmo períodos de inautenticidade podem ser considerados elementos importantes para se considerar a autenticidade em um âmbito mais amplo. Uma mãe que, apesar de não querer amamentar o filho, por conta de possíveis dores ou mesmo por rejeição a ele, decide amamentar por cuidado e responsabilidade para com o bebê pode ser um exemplo de como momentos de inautenticidade podem referir-se às demandas do viver (em comunidade). A vida em sociedade é vivida a partir do reconhecimento que se dá através de papéis sociais e identidades. Ser pessoa (*persona*) é também assumir máscaras, que se dão em contextos diferentes. Ser autêntico, por conseguinte, também demanda certa negação de si, de outros personagens que também sou, mesmo que momentaneamente. O problema se daria quando os indivíduos estão aprisionados a um jeito de ser vivido até o momento; quando são prisioneiros de papéis ou condições que experimentam. Alguns desses personagens são tão fortemente repostos e firmados que se torna quase impossível uma diferenciação.

Tal situação nos demanda a responsabilidade de responder não só de dentro de nossos consultórios, mas também em outras instâncias que nossa comunidade possa oferecer, concebendo a clínica como uma postura de cuidado que ocorre em qualquer âmbito da vida e não somente em um local de atuação. Schmid (2012) nos incita a agirmos onde quer que o ser humano esteja alienado de sua personalidade em qualquer de suas dimensões. A Psicologia poderia agir publicamente de forma que valores como os de tolerância possam estar cada vez mais presentes em nossa sociedade. A ACP pode trabalhar promovendo, cada vez mais, modos autênticos de reconhecimento, não só no que se refere às relações face-a-face, mas também em políticas públicas, possibilitando a transformação e personalidade de diversos jeitos de ser. Reconhecimento que não pode ser confundido com a delimitação de uma identidade, mas com a promoção da liberdade de *tornar-se* sempre nova pessoa.

Ser autêntico é estar aberto ao outro e ao fluxo da experiência vivida a partir dessa diferença (VIEIRA; FREIRE, 2006). Portanto, ser pessoa não é ser apenas uma instância privada, mas pública, pois ser pessoa significa também estar relacionado com inúmeros Outros significativos, tanto através de encontros face a face, como por meio de experiências e de culturas aprendidas e vividas até então. Somos resposta não somente a um Outro, mas a vários em momentos diferentes ou ao mesmo tempo. Autenticidade engloba unidade e pluralidade (SCHMID, 2001a). O trabalho com a autenticidade não se caracteriza necessariamente por uma espontaneidade pura, mas por deliberadamente se dirigir aos Outros encarando-os, face a face. Isto se coaduna com que podemos ler a respeito da responsabilidade para com o Outro em Lévinas. Para ele, quando se está

face-a-face é impossível uma neutralidade, uma redução, pois “[...] a relação com o outro começa de modo moral.” (SUSIN, 1984, p. 216). O movimento do Eu não é uma espontaneidade pura e também não é *laissez-faire*. Trata-se uma passividade, mais passiva que a passividade (LÉVINAS, 2008 [1961]), na qual não posso nem optar por não responder a outrem, todo movimento já provém deste e vai a ele como responsabilidade. Trata-se de um re-agir. Para Schmid (2001a), isso é mais do que Rogers pôde perceber.

Além disto, trabalhar com a autenticidade requer mutualidade, já que ser autêntico significa ser autor de sua própria vida. Para o autor, “Não há autonomia nem *presença* em relacionamentos com outras pessoas sem (pelo menos um mínimo de) mutualidade.<sup>24</sup>” (SCHMID, 2001a, p. 226, tradução nossa). A mutualidade é parte do horizonte na terapia centrada na pessoa, o trabalho e a cooperação pela pessoa do cliente. Portanto, não se trata de algo instantâneo, mas processual e se dá conforme o processo de o cliente tornar-se pessoa. Assim, o desafio do terapeuta seria o de responder aos aspectos autênticos da pessoa, facilitando seus conflitos e divergências. Para o cliente, ser autêntico implicaria em ser autor de seu futuro e passado, vivendo presentemente o agora.

Quando trabalha a mutualidade como uma forma de cooperação, Schmid baseia-se mais propriamente em Buber. Para este, o encontro é um constante tocar e ser tocado pelo Outro, implica em um co-responder, semelhante ao atestado na mutualidade. Caso quiséssemos uma melhor fundamentação em Lévinas, teríamos de falar em constante revelar do Outro e responder do Eu, sem que haja uma necessária mutualidade e reciprocidade. Para tanto, poderíamos entender que o “papel” do Outro não estaria só na figura do paciente/cliente ou do psicoterapeuta. Isso não implicaria em uma reciprocidade, pois, segundo Lévinas (2007 [1982]), a recíproca é da parte do Outro e não cabe ao Eu esta preocupação. A autenticidade estaria justamente nesta condição em que o Eu deve responder por todos e ninguém tem o dever de responder por ele. Assim, o Eu assume a responsabilidade de oferecer a *sua* resposta, não a de alguém generalizado. Esta autenticidade é também corporal, pois a experiência vivida é sempre organismo, posto que em Rogers (1974 [1942]) o organismo é o centro de toda a experiência. Além disso, a comunicação, o olhar, o falar e o ouvir, são todos concebidos por meio de sensações. Estar plenamente presente é também estar corporalmente ali. A presença do Outro da mesma forma se manifesta: é seu corpo que ocupa um lugar inatingível naquele momento, é ele que impede a minha passagem. O corpo de Outrem é que

---

<sup>24</sup> “There is no authenticity, no presence in relationships to other persons without (at least a minimum of) mutuality.”

se estende contra mim. Então o corpo é tanto a concentração do que a pessoa é, bem como, também, abertura a alteridade através dessas experiências. Nas palavras de Schmid (2001a, p. 226, grifo nosso e tradução nossa<sup>25</sup>):

O corpo é ambos, a ‘encarnação’ (o tornar-se carne [*the becoming flesh*]) do que a pessoa é, e o iniciador da ‘inspiração’ (o tornar-se espírito [*the becoming spirit*]) do que a pessoa experiencia. Então, tornar-se pessoa sempre inclui encarnação e corporificação. O corpo tanto mostra a pessoa, quanto é capaz de escondê-la. *Não há autenticidade sem corpo.*

Portanto, esse corpo é a presença daquilo que é dito, mas, também, esconde-se e é abertura para a alteridade, também é um constante processo de dizer. Como a figura do *mestre* em Lévinas (2008 [1961]), que corporifica aquilo que diz, mas também, por meio de sua presença, está constantemente redizendo, atualizando, e de certa forma negando o dito até então, para que o discurso não se torne necrológico. (VIEIRA; FREIRE, 2006).

O trabalho do psicólogo, então, é não somente o de prestar atenção às palavras ditas por seu paciente na terapia, mas também ao seu contínuo processo de dizer, do cliente, estabelecido eu sua corporificação. Isto não é só considerar de um corpo que pode ser visto e englobado/totalizado pelos olhos, trata-se sempre de uma ambiguidade entre encarnação e inspiração. (SCHMID, 2001a).

Estar presente autenticamente com certeza é um desafio mesmo para os terapeutas mais experientes. Isto não significa ser sempre o mesmo, mas também não significa ser vários indiscriminadamente. Assim, há muitos enganos, dois são destacados por Schmid (2001a): o primeiro é “*tudo é possível desde que eu seja eu mesmo*” e o segundo é “*se estou com você, identifico-me completamente com você*”. No primeiro caso, ignora-se a alteridade e a relação estabelecida; no seguinte, é a dimensão da interioridade, substancialidade, que é ignorada. Em ambos os casos, perde-se a pessoalidade do encontro.

### 3.2.2.2 Compreensão Empática: A Sabedoria da Ignorância

Quando Rogers e Kinget (1977 [1959]) se referiram à compreensão empática, indicou a importância de que o profissional que oferece ajuda deve fazer a partir do quadro de referência daquele que o solicita, no caso, o cliente. Tal empreitada é diferencial em relação às demais práticas psicoterapêuticas e de aconselhamento da época. Até então, o papel do psicólogo era o de especialista e de condutor do processo terapêutico, considerado um procedimento de reajustamento.

<sup>25</sup> “The body is both, the ‘incarnation’ (the becoming flesh) of what the person is, and the initiator of the ‘inspiration’ (the becoming spirit) of what the person experiences. Thus becoming a person, always includes incarnation, embodiment. The body both reveals the person and also can hide him or her. *There is no authenticity without the body.*”

Quando Rogers (1974 [1942]) apresenta sua palestra inaugural da Terapia Centrada no Cliente (TCC), que, mais à frente, veio a expandir e denominar-se ACP, ele apresentou-se surpreso do quão diferente e inquietante sua abordagem se mostrou frente às demais. Sua proposta tratava de colocar a pessoa do cliente no centro de todo o processo, o que significa que este torna-se o principal responsável pelo desenvolvimento e direção que o procedimento deve tomar. Ser empático é justamente essa virada: tomar o Outro como ponto de referência para a conduta psicoterapêutica. Essa compreensão empática é, para Rogers (1994 [1957]), uma condição básica para a transformação e o desenvolvimento da personalidade.

Para Schmid (2001b), a empatia é uma característica importante para a própria personalidade, que está sempre em transformação. Schmid concebe que a empatia “[...] significa colocar-se, sem intenção específica, no lugar do Outro, momento a momento, no mundo da experiência do Outro, no seu quadro de referência e sentir *como se* fosse ele.<sup>26</sup>” (SCHMID, 2001b, p. 2, grifo do autor, tradução nossa). Tanto Rogers (1994 [1957]) quanto Schmid utilizam-se do termo *como se*, fazendo ressalva à singularidade e alteridade da pessoa. Schmid entende que este termo diferencia a compreensão empática de outras formas de compreensão e assimilação, por exemplo, a identificação. Esta concebe que o outro sente e percebe da forma como o eu o faz. Em outro extremo, uma compreensão por diagnóstico objetivo, por interpretação, equivale a julgar que sentimentos, pensamentos e sensações o outro sente, coisificando-o. Ambas as formas ignoram a diferença e alteridade da pessoa.

Por apoiar-se em Buber (1979), Schmid entende que ser empático é tocar o mundo do Outro ou ser tocado por este; é, de alguma forma, experimentar esta realidade outra. Tal perspectiva buberiana parte da ideia de uma relação recíproca entre o Eu e o Tu, na qual há mutualidade e corresponsabilidade. Esta compreensão pode ser inferida de Rogers (1983, p. 39), quando este afirma que:

Quando está em sua melhor forma, o terapeuta pode entrar tão profundamente no mundo interno do cliente que se torna capaz de esclarecer não só o significado daquilo que o cliente está consciente como também do que se encontra abaixo do nível da consciência.

Esta forma de conceber a empatia compromete a empreitada de Schmid (2001b) de aproximar a abordagem de Carl Rogers da ética da alteridade radical de Lévinas. Freire (2002), por exemplo, considera que a ACP, ao aproximar-se da filosofia dialógica de Buber, vai de encontro à

---

<sup>26</sup> “[...] means to put oneself, without specific intention, into the Other’s place moment by moment, in the inner world of experiencing of the Other, in his or her inner frame of reference and to feel *as if* one was him or her.”

diferença e o respeito à alteridade do Outro, tal como postulada por Lévinas (2008 [1961]). Para Freire, tudo se passa como se o psicólogo procurasse conhecer (habitar) o Outro com exatidão, totalizando-o. Tal afirmativa encontra embasamento nas palavras de Rogers, quando ele afirma: “A segunda condição essencial [empatia] na relação é que o conselheiro esteja vivenciando uma compreensão empática e *exata* do mundo íntimo de seu cliente [...]”. (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967] p. 107, grifo nosso). Para Freire (2000, p. 247), é impossível estar no lugar do Outro, como se fosse o Outro, pois “[...] quando eu chego, ele já não está, e encontro apenas os vestígios de sua passagem.” Portanto, uma alteridade realmente outra, conforme Lévinas, não existe na ACP, tal como parece querer Schmid (2003).

Holanda (1998, p. 206) também acredita que Rogers tenha realmente falhado em vincular a empatia à dimensão relacional, isto porque enfoca demasiadamente na experiência subjetiva individual e “[...] numa conseqüente postura empática hiper-enfatizada”. Esta ênfase pode ser considerada também como uma outra forma de não estar na relação com o Outro. Amatuzzi (1989, p. 42) ratifica:

[...] [Rogers], ao explica-la, não explicita, como Buber, o que nela se vincula essencialmente à relação, podendo ser entendida, em rigor, no plano da observação ou da contemplação, como de fato o foi por rogerianos que acabaram vendo na empatia uma técnica.

Parece-nos, entretanto, que, para o autor austríaco, o *como se* de Rogers (1994 [1957]) salvaguarda a alteridade de Outrem. O termo não totaliza, não determina, pelo contrário, estabelece uma separação apesar da relação. Refere-se a uma tentativa de chegar ao Outro. Além do mais, o termo lança a pessoa em uma condição de imaginar como pode ser a experiência do outro, que *pode ser* uma saída para o problema levantado por Freire (2002). Schmid (2001b, p. 3, tradução nossa) considera que:

Empatia não almeja adivinhar imediatamente ou nomear com exatidão o sentido do que a outra pessoa expressa [...] Empatia não tem nada a ver com a ideia de que alguém poderia entender uma pessoa melhor do que ela mesma e assim descobrir e revelar algo.<sup>27</sup>

A princípio, pode-se perceber esta contradição como inerente ao próprio Rogers, quando usa os termos “exata” e “como se”, enquanto Schmid (2001b), assim como ocorre em outros momentos, parece ignorar tais incoerências.

---

<sup>27</sup> “Empathy does not aim at immediately guessing and exactly naming the meaning of what the other person expresses [...] Empathy has nothing to do with the idea somebody could understand a person better than themselves and thus uncover or reveal something.”

Além disso, e ainda sobre a questão da exatidão, acreditamos que a busca de exatidão de Rogers pode ser considerada como uma tentativa, radical e hiperbólica de expressar a radicalidade do valor que a pessoa possui para ele:

[...] embora a exatidão dessa compreensão seja muito importante, a comunicação da intenção de compreender também é útil. Mesmo no tratamento de um indivíduo confuso, tartamudo ou bizarro, é útil que este perceba que estou *tentando* compreender a significação que dá às coisas. Isso transmite o valor que atribuo a ele, como indivíduo. Permite transmitir o fato de que percebo seus sentimentos e significados como *merecedores* de compreensão. (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967], p. 108).

Para Rogers, “O que há de surpreendente é que a ‘compreensão’ das intenções significativas do cliente é essencialmente uma atitude de *desejo* de compreender” (ROGERS, 2009 [1961], p. 50-51). Não se trata, aqui, de uma técnica pronta a ser adotada de forma a alcançar o cliente, mas de um movimento, uma sensibilidade da pessoa do profissional de ajuda em relação ao cliente, uma saída de si. Para Lévinas (2007 [1982], p. 75), por outra via, *desejo* é “como um pensamento que pensa mais do que não pensa, ou do que aquilo que pensa”. É justamente o *desejo* que leva em direção a Outrem. Neste caso, *desejo* não é falta, mas excesso que é obra da superioridade do Outro, é ímpeto instigado pelo desejável (SANTOS, 2007). Schmid (2001b, p. 8) diria: “Assim, ele ou ela [Outrem] pro-voca, chama para sair; o Outro acorda um desejo. [...] o verdadeiro desejo vai em direção ao infinito, é a ideia de infinito em nós.<sup>28</sup>” Se, como Holanda (1998) nos aponta, Rogers enfatizou a empatia sob um aspecto individual, falhando em ligá-la à sua dimensão relacional, Schmid (2001b) nos permite vislumbrar uma empatia que é provocada pelo Outro, a partir do desejo. No entanto, esta descrição da empatia por meio de uma *compreensão exata* parece estar datada em Rogers, já que, posteriormente, ele se refere a ela como um certo deixar-se impactar pela outra pessoa. Nas fases finais de seu pensamento, Rogers (1977b) apresentou preocupação de que esta atitude fosse tomada com rigidez, chegando, até mesmo, a não falar sobre a empatia por algum tempo. Rogers, então, depara-se com a necessidade de rever e atualizar seu conceito. Ele, ali, afirma que a concebe mais como um processo do que um estado e assim o descreve:

[A empatia] Significa penetrar no mundo perceptual do outro e sentir-se totalmente à vontade dentro dele. Requer sensibilidade constante para com as mudanças que se verificam nesta pessoa em relação aos significados que ela percebe. [...] Significa frequentemente avaliarmos com ele/ela a precisão do que sentimos e nos guiarmos pelas respostas obtidas. Passamos a ser um companheiro confiante dessa pessoa em seu mundo interior. Mostrando os possíveis significados presentes no fluxo de suas vivências,

<sup>28</sup> “Thus, he or she pro-vokes, calls to come out; the Other wakes a desire [...] real desire goes towards the infinite, it is the idea of the infinite in us.”

ajudamos a pessoa a focalizar esta modalidade útil de um ponto de referência, a vivenciar os significados de uma forma mais plena e a progredir nesta vivência. (ROGERS, 1977b, p. 73).

O interesse de Rogers, ainda que não o consiga concretizar, é a fuga de uma compreensão da empatia como uma ferramenta/técnica para o psicoterapeuta. O psicólogo chega a afirmar que “Estar com o outro desta maneira significa deixar de lado, neste momento, nossos próprios pontos de vista e valores [...] significa pôr de lado nosso próprio eu [...]”. (ROGERS, 1977b, p. 73). Entretanto, sob um ponto de vista da ética da alteridade radical, é impossível penetrar no mundo do Outro. A tentativa de saída de si, feita por Rogers, pode ser considerada ainda somente um alívio, mas não um encontro efetivo com o Outro. Entretanto, sua afirmação coaduna com a compreensão de Schmid de que em Rogers há elementos que preparam a saída de uma egologia.

Ser empático, então, é expor-se e estar atento a uma pessoa, a Outrem. Schmid parte de Buber (1979), concebendo que compreender alguém é diferente de ter uma postura de só acompanhá-lo, observá-lo ou admirá-lo. Compreender, para Buber, é algo mais do que empatia, pois o primeiro termo denota uma mutualidade, na qual a pessoa tanto participa da experiência do outro como de si mesma. Compreender, para Buber, é ser afetado existencialmente e estar impressionado pelo que foi visto, uma forma de que estar atento e consciente (*be aware*) a/de outra pessoa. Isto significa, “[...] ser tocado e impactado com a outriedade do Outro e reconhecer ele ou ela como uma pessoa única, em sua integridade e concretude – para além de categorias físicas e psicológicas.”<sup>29</sup> (SCHMID, 2001b, p. 5, tradução nossa). Ainda conforme Buber, Schmid entende que associar-se a uma pessoa é tentar entrar na sua essência e imaginar como ela é e como pode se tornar, assim, reconhecendo-a e confirmando-a. Isto implica em considerá-la tanto em sua atualidade quanto em sua potencialidade. Desta feita, a transformação e o desenvolvimento da personalidade são dependentes de relações pessoais.

Entretanto, para tornar a radicalidade de Rogers ainda mais radical, é preciso seguir adiante na direção do Outro. Para tanto, Schmid (2001b) considera mais uma vez importante tomar a ética da alteridade radical de Lévinas. Schmid compreende que há uma assimetria na relação, pois o outro não é um *alter-ego*, mas um outro realmente Outro. Como já destacamos, há uma impossibilidade de compreender (apreender) o Outro em sua alteridade, mesmo que ele me incite a cuidar dele e até a substituí-lo em seu sofrimento, não conseguirei nunca tomar o seu lugar ou

---

<sup>29</sup> “[...] being touched and struck by the otherness of the Other and to acknowledge him or her as a unique person, in their wholeness and concreteness — beyond psychological or physical categories.”



alcançá-lo. A relação verdadeira com o infinito e a alteridade, para Lévinas, está nessa in-condição (Lévinas, 2007 [1982]). É uma relação de pura devoção, dedicação a outrem sem a necessária esperança de reciprocidade. A relação terapêutica e de ajuda será melhor trabalhada mais à frente quando tratarmos do *Encontro*. Por enquanto, é importante compreender que o movimento de escuta é um movimento de abertura a esse outro, numa forma de não totalização, porque não visualiza, mas abre espaço para a imaginação. Esse movimento advindo do outro é um chamado a cuidar dele em sua dificuldade. Portanto, “[...] empatia [...] deve ser entendida como uma resposta ao chamado de outra pessoa, à exposição da outra pessoa, à sua revelação.<sup>30</sup>” (SCHMID, 2001b, p. 9, tradução nossa). Esta postura de abertura à revelação parece-nos estar mais próxima de uma perspectiva levinasiana, pois não remete a qualquer anterioridade como pode parecer na ideia de “confirmação”. A partir de Lévinas, seria melhor tratar da *infinição* do outro e de nossa hospitalidade e responsabilidade para com a pessoa. Corresponderia a estar aberto ao devir da alteridade sem nenhum retorno necessário. A empatia como uma ponte a um lugar desconhecido ou como uma viagem jamais feita, metáforas de Schmid, parecem corresponder melhor a uma alteridade que é verdadeiramente Outra. Isto nos mostra que Schmid, por alguns instantes, parece se perder entre os conceitos de Buber e Lévinas, mesmo que não perca a alteridade de vista, o que faz com que procure sempre re-balizar sua teoria com a ética da alteridade radical.

Diferentemente de uma postura neutra ou imparcial, a compreensão empática é uma postura que toma o “partido” da pessoa e, portanto, é solidariedade e comprometimento. Por solidariedade, Schmid (2001b) considera a capacidade e a atitude de uma pessoa tomar responsabilidade por outros sem, necessariamente, estar consciente da interconectividade que mantém com eles. Tal postura evidencia-se na prática não-diretiva exercida pela ACP. A partir desta, o profissional não se interessa por tirar das mãos da pessoa o poder de gerir a própria vida, assim como o processo terapêutico. Este segue conforme o nível empático da relação terapeuta-cliente. É preciso ressaltar que a não-diretividade não significa uma passividade ou falta de influência por parte do psicólogo, pois, como já falamos, a empatia toma uma postura ativa em direção ao cliente. Ela significa que não há outro projeto para o trabalho psicoterápico vigente senão aquele trazido pelo cliente; o psicólogo não possui outra agenda que não a da pessoa de quem ele está diante. Schmid (2001b, p. 16, tradução nossa) considera que a empatia “definitivamente, não é

---

<sup>30</sup> “[...] empathy [...], is to be understood as a response to the other person’s call, to the other person’s disclosure, to his or her revelation.”

passiva, mas uma expressão ativa de ser impressionado pelo Outro (e não por ideias próprias ou combinações e propostas de soluções) e estar interessado por ele ou ela.<sup>31</sup>”

Schmid (2005a) entende que as pessoas tenham necessidade de serem compreendidas, como parte daquilo que Rogers (2001 [1977]) chama de necessidade de ser amado, como um reconhecimento. Assim, as palavras, os gestos, as expressões e os sintomas são sempre signos e pedidos de socorro, um grito por ajuda (Schmid, 2005). Para Rogers (ROGERS; KINGET, 1977 [1959], p. 83), “A empatia proporciona esta confirmação necessária de que existimos como pessoa individual, valorizada e possuidora de uma identidade.” Tal afirmação parece-nos importante para a concepção de que a subjetividade, de um ponto de vista rogeriano, só se constituir a partir do olhar e reconhecimento do Outro.

Schmid ainda explicita que experiências que não são empaticamente compreendidas podem ser razão para aquilo que se considera patológico na ACP, uma alienação da experiência de si e dos Outros:

Somente formas empáticas de atenção expressam um cuidado amoroso que não está preso a nenhuma condição. Se a necessidade de empatia não for suprida, a criança desenvolve novas formas de se expressar e comunicar sua necessidade, por exemplo, oferecendo sua experiência para ser compreendida. Isso é feito pela criança (e mais tarde pelo adulto também) várias e várias vezes, até que sua necessidade de compreensão seja satisfeita. [...] Experiências que não são empaticamente compreendidas não podem ser integradas no *self* e permanecem alienadas.<sup>32</sup> (SCHMID 2001b, p. 11, tradução nossa)

Esta atitude empática ocorre, na terapia, segundo uma dinâmica em que quanto se compreende a si mesmo ou a alguém, mais se admite a própria ignorância. Assim, a pessoa aprende que possui Outros, em si mesma, que a constituem, ou mesmo *outros de si* (FREIRE, 2002). Ao abrir-se para ouvir empaticamente esses aspectos de suas experiências outrora negligenciados ou distorcidos, a pessoa tem a possibilidade de evadir-se de um padrão rígido e cristalizado que mantém na relação consigo mesma e com os outros e pode caminhar para uma vivência mais fluida de sua experiência. Ele, como já foi tratado, é o objetivo do trabalho terapêutico realizado pela Abordagem Centrada na Pessoa. É semelhante ao que Amatuzzi (2010) considera a respeito do que é o valor expresso na atitude de empatia, o valor de sabedoria em detrimento do conhecimento. Essa

---

<sup>31</sup> “It is not at all passive, but an active expression of being impressed by the Other (and not by one’s own ideas, combinations and solution proposals) and being interested in him or her.”

<sup>32</sup> “Only empathic ways of attention express loving care that is not tied to any conditions. If the need for empathy is not met, the child develops new ways of expressing itself and communicating this need, i.e. by offering its experiencing to be understood. This is done by the child (and later by the adult as well) over and over again, until he or she is satisfyingly understood [...] Experiencing which is not empathically understood cannot be integrated into the self and remains alien.”

compreensão implica até mesmo, em algumas ocasiões, o não saber. A esse fenômeno, Vieira (2009, p. 17) chama de *sabedoria da ignorância* e afirma que ela é

[...] exercida pelo psicoterapeuta, que se coloca num lugar de não-saber, por mais que o cliente espere dele o contrário, e revelada ao cliente, pois, ao longo do processo psicoterapêutico, este geralmente percebe que sua subjetividade exige ser expressa de outro modo que não apenas o conceitual. A teoria rogeriana aponta, portanto, o que outras teorias, por outras vias, já haviam demonstrado: a subjetividade não consegue ser capturada pela racionalidade, havendo sempre algo que escapa e pede pra ser expresso pela via da compreensão.

É possível pensar, a partir de então, na empatia não só como uma atitude, ou como uma característica de ser pessoa, mas também como um elemento importante para se pensar a epistemologia da Abordagem Centrada na Pessoa em todas as suas dimensões. Schmid (2002b) reconhece que, por meio desta atitude, a ACP realizou um salto de paradigma do objeto para a pessoa, da observação para o encontro, e da interpretação para a empatia, tanto na teoria como na prática.

Epistemologicamente, Schmid (2001b; 2002b) vem a considerar que onde quer que haja um déficit de compreensão, ou quando esta estiver distorcida, condicionada e alienada, novas experiências de relações empáticas podem ajudar a oferecer outras vias para lidar com essas questões. Isto, porém, como está explicitado em nosso trabalho, não significa oferecer uma nova compreensão, mas uma nova escuta, um novo chamado à responsabilidade de ocupar-se com sua alteridade. É, inclusive, uma possibilidade, oportunidade para seguir rumos inesperados, dissonantes, que não monopolizam ou polarizam o entendimento. Schmid, aqui, fala principalmente, em relação às pessoas em grupos e às relações terapêuticas. A nosso ver, tal asserção é capaz de contemplar outras dimensões epistemológicas, abordando outras formas de pesquisa e conhecimento.

A empatia não é, então, uma escuta de palavras ditas ou somente daquilo que é expresso verbalmente e que pode ser compreendido racionalmente, mas é a abertura para a pessoa em todas suas possíveis expressões. Não implica, então, em decifrar a experiência ou nomeá-la, mas em responder ao seu chamado. Seria uma escuta sensível. Neste momento, a ética de Lévinas pode nos oferecer outra forma de ouvir e conhecer o cliente: uma escuta levinasiana

retira da sensibilidade o foco gnosiológico em que ela fora considerada até então [...]sensibilidade não é mais pensada exclusivamente a reboque de pensamento e conhecimento: não apenas serve à razão ou lhe resiste, mas situa-se antes e à margem dela; não se separa da razão por grau, nem é um irracional que interromperia o jogo de constituição do sentido, mas instaura uma mudança no sentido do jogo da razão; não é pensamento mutilado, entorpecido, equívoco ou cego, nem mesmo – como em Merleau-

Ponty – um outro modo de pensamento, mais aguçado e profundo, que desvelaria dimensões do real inacessíveis à consciência reflexiva, senão um modo de existência outro que o pensamento, que age como fruição ou gozo. (SANTOS, 2007, p. 85).

Diferentemente do que se pode observar em outras propostas psicoterapêuticas, nas quais há um aprofundamento na experiência, mas que nos parecem estar submetidas a uma futura compreensão e simbolização como forma de apropriação do que foi experimentado, uma proposta tal como colocada por Schmid não deve dar ao entendimento a primazia da terapêutica. Compreendê-la, apreendê-la é considerado uma nova forma de prender e subjugar a alteridade de si e da experiência vivida. Schmid (2002b) entende que deve haver uma intermitência entre a vivência da experiência e a reflexão sobre esta. Segundo ele, é necessário um certo distanciamento que permitirá maior maturidade a partir da reflexão, seguindo-se de um novo e diferente encontro com a experiência. Esta reflexão, entretanto, não é entendida como uma outra forma de experimentar e não trata de assimilar e dissecar a experiência anterior, mas de contratar e ressignificar o Eu a partir desta. Assim como em Rogers, a experiência ainda tem sua primazia. A compreensão empática, então, oferece uma nova forma de lidar com a experiência, estando aberta a ela como uma vulnerabilidade anterior à própria subjetividade, constituinte desta que já nasce cindida por um Outro (FREIRE, 2002). Assim, esta atitude possibilita, como apresentamos, outras epistemologias e metodologias empregadas principalmente na clínica, mas capazes de expandir-se para além desta.

Portanto, a empatia é também uma forma de reconhecimento da diferença e, por isso, não se trata de encontrar uma harmonia presente na compreensão (apreensão) da outra pessoa, mas de uma afirmação da diferença, que pode ser desentendimento também. Deste então, a atitude empática também pode trazer em seu bojo uma postura de confrontação, desde que não perca de vista a consideração positiva incondicional e a autenticidade. Schmid e Mearns (2006a) consideram que a confrontação é uma postura empática de utilizar-se da experiência da relação para oferecer um suplemento à simbolização do cliente. O cliente sente e experimenta algo, mas não é capaz de simbolizar. O terapeuta percebe esta experiência e, empaticamente, apresenta-a ao cliente. Assim, é preciso que se entenda a confrontação como uma resposta empática, frisamos.

Para fundamentar este tipo de resposta, Schmid e Mearns (2006a) recorrem ao estudo de Behr (2003), que diferencia diversos tipos de ressonância empática. A primeira delas é a autorressonância, que implica em um contato do terapeuta com a própria experiência; na terapia, ela ajuda a estabelecer pontes em direção ao outro. Depois, a ressonância empática, que, por sua vez, divide-se em *concordante* e *complementar*. Quando se dá ao nível concordante, a resposta

terapêutica se refere somente àquilo que foi dito e vivenciado pelo cliente naquele momento, mas quando ela é complementar, e queremos dar ênfase a este aspecto para fundamentar a postura de confrontação,

[...] o reconhecimento [consideração positiva] e a empatia do terapeuta engloba não só o que, obviamente, existe, mas também o que parece estar em um nível silencioso e, provavelmente, não-tão-consciente, verbalizando o que o cliente mostra, mas não é capaz de simbolizar para si mesmo.<sup>33</sup> (SCHMID; MEARNS, 2006a, p. 183, tradução nossa).

Este tipo de resposta, apesar de empática, pode apresentar certa estranheza para o cliente e culminar em um embate. Entretanto, os autores alertam que

Terapia Centrada na Pessoa não é só o compreender, mas também o não-compreender. Terapia Centrada na Pessoa não é só o concordar, é também o discordar. Terapia Centrada na Pessoa não é apenas balançar a cabeça [em confirmação], ela é também mexer com a cabeça [em negação]. Terapia Centrada na Pessoa não se trata apenas de apoio e facilitação, mas também de demanda e desafio. Em uma palavra: o confronto é uma parte essencial da terapia centrada na pessoa.<sup>34</sup> (SCHMID; MEARNS, 2006a, p. 180, tradução nossa).

Assim, a empatia não é a reafirmação das (últimas) palavras ditas pelo cliente; ela é também contradição. Isto porque a pessoa é, em si mesma, contraditória e desarmônica. Ouvir e respondê-la implica no desafio de considerar positiva e incondicionalmente toda as suas facetas, conhecidas e desconhecidas, e não aquela representada em sua identidade. Portanto, a empatia apresenta uma aproximação importante com a terceira atitude facilitadora a ser apresentada, a *consideração positiva incondicional*.

### 3.2.2.3 Consideração Positiva Incondicional: Reconhecimento e Infinição

A Abordagem Centrada na Pessoa concebe o ser humano como seu principal valor (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967]); Schmid (2001c) diria mais, a ACP tem como seu principal valor o ser humano enquanto *pessoa*, e não como uma generalidade qualquer. Destarte, a abordagem, como possui uma *visão-de-homem*, bem como de mundo, fomenta e valoriza um ser dotado de pessoalidade. Como pode ter ficado claro em outras seções deste nosso trabalho, isso implica em um ser imbuído de dimensões substanciais e relacionais desde o princípio de sua

---

<sup>33</sup> “The acknowledgement and empathy of the therapist encompasses not only what obviously exists but also what seems to be on a unspoken and probably even on a not-quite-aware level, verbalizing what the client shows but is not yet able to symbolize themselves.”

<sup>34</sup> “Person-centered therapy is not only understanding; it is also not-understanding. Person-centered therapy is not only agreement; it is also disagreement. Person-centered therapy is not only nodding, it is also shaking one’s head. Person-centered therapy is not only support and facilitation; it is also demand and challenge. In a word: confrontation is an essential part of person-centered therapy.”

formação. Por outro lado, mais uma vez relembremos a dimensão pragmática (MOREIRA, 2007) daquilo que Rogers concebia como pessoa, a singularidade daquele ser humano à sua frente, independentemente das classificações e determinações que lhe haviam sido dadas até então. A atitude de consideração positiva incondicional é justamente a manifestação desta valorização dada à pessoa. Para Rogers, isto significa

[...] uma forma de amor pelo cliente tal como este é, desde que compreendamos a palavra amor como equivalente do termo teológico *ágape*, e não em seu sentido habitual, romântico e possessivo [...] é um sentimento [afeto] não paternalista, nem sentimental, nem superficialmente social e agradável. Respeita a outra pessoa como um indivíduo diferente, e não o possui. É um tipo de amor que tem força, e que nada exige. (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967], p. 109).

Schmid (2001c), por sua vez, prefere denominar esta atitude como *reconhecimento* (*acknowledgement*), apesar de não deixar de usar as denominações tradicionais. Igualmente às demais nomenclaturas, o termo denota uma disposição a dizer sim ao Outro como uma pessoa diferente. Trata-se de uma atitude proativa e não só de apreciação; é uma inclinação na direção da pessoa, de forma a dizer sim a sua presença. Indica que é a atitude da pessoa em aproximar-se do Outro de forma calorosa e interessada sem um envolvimento emocional, sem que esse interesse seja de possessão. O que está em ação é uma abertura e exposição à alteridade do Outro, decorrentes da empatia, ladeadas pelo reconhecimento e afirmação, sem condicionalidades, dessa outriedade, o que caracterizam uma consideração positiva incondicional.

Na relação, psicoterapêutica ou não, é necessário perceber que o Outro realmente faz frente a mim, que ele se coloca como outro essencialmente diferente de mim, não simplesmente como um *alter ego*. Esta atitude oferece uma importante qualidade terapêutica à relação de forma que Rogers afirma que “a relação será tanto mais eficiente quanto mais incondicional for”. (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967], p. 109).

Schmid (2001c) propõe, em diálogo com Paul Tillich, que é a partir do encontro e da confrontação com a alteridade que nos tornamos pessoa, que é através da resistência e da comunidade que a pessoa surge. Se a pessoa

[...] não encontrasse a resistência de outros eus, todo eu tentaria fazer-se a si mesmo absoluto [...] Um indivíduo pode conquistar a totalidade do mundo dos objetos, mas não pode conquistar outra pessoa sem destruí-la como pessoa. O indivíduo se descobre a si mesmo através desta resistência. Se não quiser destruir a pessoa, ele deve entrar em comunhão com ela. Na resistência da outra pessoa nasce a pessoa [...] as pessoas podem crescer somente na comunhão do encontro pessoal. A individualização e participação são interdependentes em todos os níveis do ser. (TILLICH, 2005, p. 152).

Por tais afirmações, Schmid (2001c) concebe que a consideração positiva incondicional não é somente uma atitude importante para a relação terapêutica, mas trata-se de uma característica importante para a concepção do homem como pessoa. Estar em relação, verdadeiramente, é estar aberto a dialogar com o Outro. Além disso, Schmid relembra as palavras de Rogers ao afirmar que “[...] a necessidade de consideração positiva é essencial e onipresente para os humanos.”<sup>35</sup> (SCHMID, 2001c, p. 157, tradução nossa).

Além disto, Schmid, assim como considerava Rogers a partir da consideração positiva incondicional, concebe que ser reconhecido fomenta autorreconhecimento. Afinal, antes de tudo, somos chamados e nomeados e só então passamos a nos nomear. Assim, aquilo que nos qualifica é derivado tanto dos predicados e reconhecimentos que recebemos das relações que mantemos com o mundo como dos que atribuímos a nós mesmos, a partir da própria experiência.

Considerar o ser humano em toda a sua plenitude, conforme propõe a abordagem rogeriana, impõe reconhecer a humanidade em toda a sua pluralidade e afirmá-la em sua alteridade. Do contrário, não estaremos nos relacionando entre pessoas, mas entre coisas. Para usar os termos de Buber (1979), estabelece-se aí uma relação *Eu-Isso*. Para relacionar com os Outros *de pessoa para pessoa*, é preciso estar diante dela, fazer-lhes face, estar contra.

Se a proposta de Rogers (2009 [1961]) é a de um ser humano em constante devir, em perene transformação, é preciso que se reconheça positiva e incondicionalmente a pessoa de cada momento, estando disponível e amando a ela em sua atualidade e potencialidade, assim poderemos facilitar sua criatividade e capacidade de superar o fatalismo e totalização em que sua personalidade pode se encontrar atualmente. (SCHMID, 2001c).

O Outro não vem a mim como um amigo ou alguém que compartilha de meu horizonte, ele aparece a mim como um estranho e um peregrino que me pede morada, alguém que foi até então injustiçado e me pede justiça. Quando ele bate à porta, não me resta outra coisa a não ser responder, mesmo que a resposta seja negativa. Tal resposta, ademais, é incessível, pois o chamado que o Outro faz a mim é insubstituível e não pode ser repassado a outrem. (LÉVINAS, 2007 [1982]).

Para Schmid (2001c, p. 161), a retidão para com o Outro só pode ser concretizada a partir de um salto da percepção (*per-cept-ion*) para a aceitação (*ac-cept-ance*), do simples conhecimento para o reconhecimento, pois “[...] o outro quebra os limites daquilo que posso

---

<sup>35</sup> “[...] the need for positive regard is essential and omnipresent for humans.”

perceber. Ao contrário de um conhecimento factual, se requer o reconhecimento.” É algo que não é necessário conhecer, mas confiar.

Schmid (2001c) compreende que o reconhecimento, como um elemento importante da dimensão humana como um todo, possui facetas equivalentes às dimensões da experiência pessoal. De um ponto de vista substancial, reconhecer alguém é estimar a pessoa em sua singularidade e dignidade e “[...] denota a importância de valorizar a capacidade da pessoa de transcender ao seu *status quo*.<sup>36</sup>” (SCHMID, 2001c, p. 162, tradução nossa). Sob uma perspectiva relacional, reconhecer apresenta o desafio de amar, compreender empaticamente e responder à alteridade da pessoa.

Para a dimensão substancial, é preciso não somente aceitar aquilo que a pessoa é, em sua atualidade, mas também amar aquilo que a pessoa pode se tornar, sua potencialidade. Do contrário, cristalizamos a pessoa, coisificando-a, e, assim, não se ama. Neste momento, o diálogo de Rogers com Buber (DIÁLOGO..., 2008) aparece como elemento importante para a concepção de consideração positiva até então formulada por Rogers. Conforme Schmid (2001c), Buber enfatiza a dimensão do que a pessoa pode vir a ser, para isso trata de *afirmação e confirmação*; em sua concepção, a partir destes movimentos, as potencialidades também participavam da relação e os indivíduos então poderiam realizá-las. Rogers, até então, enfatiza a dimensão do crescimento intrínseco do sujeito, na própria tendência atualizante, que, de certa forma, independe da confirmação de outrem para a mudança. Entretanto, Rogers afirma: “Eu penso que nós aceitamos o indivíduo e sua potencialidade.” (DIÁLOGO..., 2008, p. 242). Depois ele afirma:

Se eu considerar uma relação apenas como oportunidade para reforçar certos tipos de palavras ou de opiniões no outro, tendo a confirmá-lo como objeto [...] Mas se, pelo contrário, considero uma relação pessoal como uma oportunidade para reforçar *tudo* o que a pessoa é, a pessoa que ele é com todas as suas potencialidades existentes, ele tende então a agir de modo a confirmar *esta* segunda hipótese. Nesse caso eu o confirmei – para empregar a expressão de Buber – como uma pessoa viva, capaz de um desenvolvimento interior e criador. (ROGERS, 2009 [1961], p. 66-67, grifo do autor).

As afirmações de Rogers indicam, então, que é preciso atender e responder não só a um eu totalizado e determinado, mas também aos outros deste, pois se ele é dinâmico e múltiplo, é preciso reconhecer e considerar positivamente a sua manifestação plural.

Entretanto, na *confirmação* há uma ideia de performatividade ou formalidade, aludida por Schmid (2006), ao se entender que a postura do Eu frente ao Outro influencia na sua alteridade.

---

<sup>36</sup> “[...] denotes the importance of valuing a person’s capability to transcend their status quo.”



Tal situação foi campo de divergências entre Buber e Lévinas e assunto para importantes diálogos entre os dois. Para Lévinas, essa performatividade denota uma forma de colocar o Outro no domínio do Eu, uma colonização, pois indica uma primazia da ontologia sobre a dimensão ética, como um retorno a si mesmo. O filósofo franco-lituano ainda diria, segundo Atterton, Calarco e Friedman (2005), que se trata, aqui de um aspecto formal da ética de Buber, isto é, que sua ética estaria baseada na preocupação com a causalidade. Atterton, Calarco e Friedman, no entanto, afirmam que a postura de Buber está embasada em uma compreensão do divino, como um ser pessoal que pode ser alcançado em qualquer circunstância, todo o mundo seria, para o hassidismo, palavras da boca de deus e, assim, ele se revela àqueles que o buscam. Há, aí, uma postura mística e não tanto formal: o Outro, o divino, deixou vestígios em todo mundo e encontrá-lo é um desafio do Eu, mas ainda assim uma resposta, reação a uma iniciativa do Outro. De outro lado, Lévinas não concebe o divino como um ser pessoal e, portanto, não há qualquer ponte possível em direção a ele. O que há, ao invés de manifestação, é “[...] o ‘traço’ dos passos divinos, e no lugar de ‘visão’ e ‘imagem’, a ‘inspiração’, no lugar do ser existente que é nomeado ‘divino’, aparece o bem [...]”<sup>37</sup>. (ATTERTON; CALARCO; FRIEDMAN, 2005, p. 44, tradução nossa), que está acima do ser e do poder.

Apresentando tal discussão, queremos enfatizar que a *confirmação*, tal como posta em Buber, não deve ser tratada como um formalismo, no qual há uma anterioridade do eu sobre o Outro. Para Lévinas (2008 [1961]), não há qualquer iniciativa por parte do Eu. A ação deste é uma resposta de forma passiva, um *não poder não responder*. Ao invés de confirmação, poderíamos tratar de infindição, proposta de Lévinas (2008 [1961]) que pressupõe a separação e a manifestação do infinito sobre o finito. Tal revelação do Outro nos comissiona a responder. Tal postura indica que se trata de uma *ter que responder* a alteridade e não somente de um dever. O outro se apresenta e é de uma responsabilidade incessível que o Eu lida com ele. É a esta atitude de responder que está vinculada a ética e a dimensão relacional da pessoa, para Schmid (2001c). A aparição e manifestação do Outro (e dos outros do outro) provoca e convoca-nos não somente a estar por inteiro, como falamos da autenticidade, mas também a reconhecer e reagir a esta alteridade. Sua revelação é provocação que nos vocaciona a responder. É quando a terapia está verdadeiramente relacionada com a diaconia (serviço).

---

<sup>37</sup> “[...] the "trace" of God's steps, and in the place of the "vision" and the "image," the "inspiration," in the place of the existing being that is named "divine," there comes the good [...]

Schmid e Mearns (2006b) consideram que para estabelecer uma relação profunda com a pessoa é preciso responder à sua multiplicidade, inclusive, reconhecendo facetas desta que possam apresentar contradições e conflitos. O próprio Rogers (1974 [1942]) equipara as diversas formas de fazer psicoterapia a modos de tratamentos a partir do confronto face-a-face. Ora, é preciso reconhecer e responder à pessoa em sua plenitude, em todas as dimensões e todas as suas facetas. A partir de então, Schmid e Mearns (2006b) consideram que, para não negligenciar nenhum aspecto da pessoa do cliente, é preciso oferecer escuta a todas suas variações, o que pode implicar em embates e conflitos diante de contradições que serão importantes para o melhor conhecimento de si, por parte das pessoas envolvidas, e um aprofundamento da relação. O desafio é não tornar a terapia vulnerável ao dar ênfase a problemas, características e facetas específicas do cliente, centrando a relação não na pessoa, mas no diagnóstico, na noção que a pessoa tem de si, nos seus papéis sociais, entre outros aspectos.

Ao ouvir equitativamente todas as vozes da pessoa, inclusive aquelas que não são ditas, com a mesma atenção e amor, dentro de um ambiente caloroso e confiante, a pessoa tende a se deparar com possíveis contradições e aprofundar aqueles conflitos que a levam a angustiar-se. Esses embates e conflitos oferecem a possibilidade da pessoa estar em contato com suas *dissonâncias*, que são aspectos que destoam da noção que ela tem de si. Essa confrontação é um elemento importante para a transformação da personalidade, de forma que Schmid e Mearns (2006b, p. 258) dizem que ela “[...] é desconfortável, mas também é uma segunda motivação para a mudança e o desenvolvimento.” Sendo capaz de aceitar tais dissonâncias, o terapeuta é capaz de caminhar na experiência do cliente sem ser invasivo. Ao fim, a aposta de Schmid e Mearns é de que a dissonância seja reduzida a partir da mudança e crescimento do cliente.

Considerar positiva e incondicionalmente a pessoa, então, não é, para Schmid uma experiência necessariamente harmônica, na qual não é possível uma confrontação entre terapeuta e cliente. Amatuzzi (2010) aponta, por exemplo, que esta atitude está embasada no valor da harmonia entre os opostos. Tudo se passa como se a atitude de consideração positiva incondicional implicasse em uma harmonização do ambiente. É o que denuncia Vieira e Pinheiro (2013), indicando o necessário embate e confrontação entre o mesmo e o Outro na terapia centrada na pessoa. Em movimento semelhante, o esforço de Schmid e Mearns (2006b) é o de estabelecer parâmetros para uma prática que permita e até fomenta o confronto, sem que, com isto, chegue-se ao conflito. A confrontação, aliada a empatia e a autenticidade, tal como trabalhamos na seção anterior, também

expressão de consideração positiva incondicional, pois responde não só às dimensões harmônicas da subjetividade e da relação, mas reconhece, além disso, a diferença e alteridade presente nelas.

Além disso, Schmid (2001c) entende que a agressividade, inicialmente, é também um comportamento de aproximação entre as pessoas. Chama atenção para o termo “*ag-gredi*”, que significa voltar-se para alguém, aproximar-se ou atacar. Ele (SCHMID, 2001c, p. 164, tradução nossa) afirma:

De uma perspectiva da Abordagem Centrada, em princípio, agressão (singular) deve ser vista como uma força construtiva do ser humano, concretizada em diversas formas de agressões (plural), por exemplo, raiva, ira, ódio, ignorância, recusa, cinismo, sarcasmo, atitudes forçadas, etc. De um ponto de vista substancial, agressão é uma expressão da tendência atualizante e da experiência de uma pessoa. De uma visão relacional, significa voltar-se para o Outro de forma a lidar com um conflito<sup>38</sup>.

Esse movimento apresenta o distanciamento e a independência de um em relação ao outro, mas também solicita que os presentes reconheçam a diferença e alteridade entre eles. Quando bem trabalhada a diferença e a agressão, pode-se evitar a violência, pois ela só se torna destrutível “[...] se elas forem negligenciadas ou simbolizadas incompleta, incorreta ou distorcidamente.” (SCHMID, 2001c, p. 167). Torna-se necessário à psicoterapia da ACP que ela aceite e considere positivamente a agressão presente a fim de promover uma relação de pessoa para pessoa, visto ser essa agressividade um elemento da aproximação em um diálogo.

Para tanto, Schmid e Mearns (2006b) entendem que uma conduta de confronto não implica, concomitantemente, em culpar, reprovar, insinuar ou atacar o cliente em seus movimentos de autoproteção (resistência ou defesa) e não está relacionado com ser rude ou insensível. Acima de tudo, o que quer que o terapeuta faça deve ser em prol de assistir ao cliente, devotando toda a atenção a pessoa dele.

### 3.2.3 *Presença*

Rogers (1983, p. 47) comenta que, em momentos nos quais estava em sua melhor forma, descobriu em si uma nova característica curativa/terapêutica. Segundo ele, nestes momentos, a sua “presença, simplesmente, libera e ajuda os outros”. Esta afirmação levou alguns teóricos, como Thorne (1912), Schmid (2001a, 2001b, 2002a, 2003, 2005b) e Sales e Sousa (2008), a afirmarem

---

<sup>38</sup> “From a person-centred perspective, in principle, aggression (singular) must be seen as a constructive force of the human being, realized in several forms of aggressions (plural), e.g. anger, rage, hatred, ignorance, refusal, cynicism, sarcasm, forceful activity etc. From the substantial view, aggression is an expression of the actualizing tendency and the experiencing of a person. From the relational view, it means turning towards the other in order to handle a conflict.”

que esta poderia ser considerada um elemento diferente das demais condições facilitadoras. Para Thorne (1912), por exemplo, esta característica terapêutica se trata de uma quarta atitude a ser juntada às demais. Schmid (2003) considera que a *presença* é um jeito de *ser com*, uma forma de viver para o encontro, não sendo necessariamente uma nova atitude, mas um resultado e uma expressão existencial do somatório das três atitudes iniciais, ou melhor, “[...] é o fundamento existencial das atitudes básicas de congruência, consideração positiva incondicional e empatia.<sup>39</sup>” (SCHMID, 2001a, p. 224, tradução nossa).

Tal compreensão da *presença* do psicoterapeuta é tomada por Schmid de uma forma que ultrapassa a proposta inicial de Rogers (1983), de modo que o austríaco afirma que Rogers não foi capaz de dar-se conta da abrangência e importância do que havia expresso. Sendo assim, mais uma vez vemos que o trato que Schmid dá ao termo é uma forma de fazê-lo dizer mais do que o próprio Rogers teria dito, ao mesmo tempo tentando afirmar o que ele poderia ter dito. Ao contrário de um estado alterado de consciência, como Rogers (1983) teria definido, Schmid (2001a) afirma que esta é uma condição existencial da pessoa.

Assim, Schmid (2001a; 2002a) entende que a relação que a *presença* estabelece com as atitudes facilitadoras pode ser descrita por meio de uma dialética, como a *aufhebung* hegeliana, que pode significar preservar, abolir e transcender. *Presença*, então, “[...] pode ser entendida como uma *aufhebung* das atitudes facilitadoras: elas são preservadas assim como dissolvidas ao serem suplantadas e transcendidas.<sup>40</sup>” (SCHMID, 2001a, p. 224-225, tradução nossa). Schmid explica:

Por isso, a presença é uma expressão de autenticidade, uma vez que está relacionada com o fluxo imediato do presente experimentado. Ela reflete a congruência e a diferença entre o que a pessoa experimenta e a simbolização e entre sua simbolização e comunicação. Presença é uma expressão de empatia, porque, em contemplação existencial, está relacionada ao que o outro está passando. E a presença é uma expressão de consideração positiva, como aceitação de mim mesmo e como reconhecimento pessoal do outro, sejam quais forem os sentimentos que ele ou ela esteja experimentando. Estas posturas básicas - e a presença como uma 'Aufhebung' - pode assim ser entendida como a condição do encontro.<sup>41</sup> (SCHMID, 2001a, p. 224-225, tradução nossa).

<sup>39</sup> “[...] is the existential foundation of the basic attitudes of congruence, unconditional positive regard and empathy.”

<sup>40</sup> “[...] can be understood as an ‘Aufhebung’ of the basic attitudes: they are preserved as well as dissolved by being superseded and transcended.”

<sup>41</sup> “Hence, presence is an expression of authenticity, as it is related to the immediately present flow of experiencing. It reflects congruence and difference between a person’s experiencing and symbolisation and between his or her symbolisation and communication. Presence is an expression of empathy, because, in existential wonderment, it is related to what the Other is experiencing. And presence is an expression of positive regard, as acceptance of myself and personal acknowledgement of the Other, of whatever immediately present feelings he or she is experiencing. These basic attitudes — and presence as their ‘Aufhebung’ — can thus be understood as the encounter condition.”

Como expressão existencial da cooperação das três atitudes facilitadoras, a *presença* pode trazer certa confusão, pois suas características principais são as mesmas de cada uma das três elementares. Ela condensa e apresenta, na pessoa, a forma como as atitudes operam quando estão juntas. Ternura e vulnerabilidade (SCHMID, 2001b) podem expressar a qualidade diferencial que esta condição assume. Schmid (2002a) entende que a *presença* é resposta a uma pessoa que se apresenta e nos procura; resposta a uma invocação. Portanto, é, também, um desafio ético, responder a Outrem sem mediações de técnicas ou ferramentas, mas oferecendo a própria presença. Desta feita, a presença trabalha também no tempo propício, ao qual Schmid (2002a) chama *Kairós*, remetendo ao nome do deus grego do instante oportuno. Este tempo, segundo Schmid, é o presente, a imediaticidade do que está sendo vivido no momento. Para o autor, a Abordagem Centrada na Pessoa é kairológica, pois procura viver a relação sem agendas e técnicas prévias, dando prioridade ao tempo da pessoa. A partir disso, poderíamos inferir que a *presença* é kairológica e, portanto, está sujeita ao tempo do Outro. Sobre tal fundamento se firma a não-diretividade trabalhada na ACP (SCHMID, 2005b).

Com tal compreensão podemos encontrar uma aproximação com a filosofia de Lévinas. O filósofo apresenta a concepção de “paciência”, como a espera pelo tempo do Outro. Além disso, a *presença* como resposta ao chamado de Outrem também pode estar de acordo com a ética levinasiana, como uma casa que se abre por inteira para acolher o estrangeiro. O Outro chama-nos a estar presentes, como uma forma de prestar auxílio, presença que é constante atualização do responder, conforme Lévinas (2008 [1961], p. 58):

O interpelado é chamado à palavra, a sua palavra consiste em “trazer auxílio” à sua palavra – em estar *presente*. Este presente não é feito de instantes misteriosamente imobilizados na duração, mas uma retomada *incessante* dos instantes que fluem por uma presença que lhes traz auxílio, que responde por eles. Esta *incessibilidade* que produz o presente, é a apresentação – a vida – do presente.

No entanto, há também um senão: tal como apresentada por Rogers (1983), a *presença* afirma-se como um voltar-se para si e não como uma abertura, mesmo que este recolhimento culmine em um encontro com o Outro. Talvez tenha sido esta a limitação que Schmid (2001a) percebeu em Rogers, de forma que Schmid afirma que a *presença* oferece o desafio de ser si mesmo, mas também estar aberto ao Outro, voltar-se para si e estar em relação. Quando fala desta relação, Schmid (2002a) denota, mais uma vez, uma noção de reciprocidade e mutualidade, que está muito mais próxima de Buber do que propriamente de Lévinas. Entretanto, talvez na tentativa de ir até Lévinas, Schmid entende que o movimento do psicólogo deve ser sempre entendido como uma

resposta ao toque do Outro, do paciente. Segundo ele, “[...] é sempre o cliente quem ‘vem primeiro’.”<sup>42</sup> (SCHMID, 2002a, p. 71, tradução nossa). Mesmo em casos em que a iniciativa do contato parte do terapeuta, é preciso perceber que este é o primeiro a ser tocado, pois se trata de uma resposta à presença e à necessidade do Outro. Assim, a partir de uma atitude empática, a *presença* deve ser, na verdade uma abertura. Thorne (2012) prefere usar o termo “ternura” (*tenderness*), para descrever esta atitude. Segundo ele, a palavra em inglês possui vários significados, expressando uma condição holística, ou indicando que o terapeuta está presente integralmente, seja ouvindo passivamente, ou expressando-se com mais veemência, tanto uma atitude calorosa quanto vulnerável. Para Thorne (2012) afirma que por meio da vulnerabilidade pode-se perceber que sofrimento e cura estão interligados.

O termo “vulnerabilidade”, enquanto possível tradução da original inglesa, chama a atenção para uma condição em que se está profundamente aberto ao outro, em um estado de profunda passividade, uma fragilidade perante o encontro com o Outro. Esta vulnerabilidade é trabalhada por Lévinas (ATTERTON; CALARCO, 2005) como anterioridade da presença do outro em nós, de forma que o eu está cindido por esta presença. É uma subjetividade desde o princípio suscetível a ser afetada pelo Outro (SANTOS, 2007). Poderíamos considerar, talvez, que a presença, como paralelo da ternura/vulnerabilidade (*tenderness*), é *presença fraturada*, ao contrário daquela postura individual e concentrada, como Rogers (1983) pode ter afirmado.

Schmid (2001b), desde então, apresenta-nos a *presença* como o *risco da ternura*. Com isso, o autor esforça-se por indicar como essa condição existencial pode ser uma expressão de uma afetividade responsiva, chamada vulnerabilidade. Assim, não se trata de um movimento do eu em direção ao outro, como uma iniciativa, mas de uma provocação feita por este; o Outro se encontra desde o início de todo movimento, de toda a presença. Podemos caracterizar aqui uma

‘Inversão da intencionalidade’ [...] ‘inverso da certeza de si do eu’ [...] a vulnerabilidade marca a passagem para além do reino do mesmo; escava no conatus do sujeito um vazio ontológico (outramente que ser e não ser) em que se dá o nascimento do Outro no mesmo, até a constituição do um-para-o-Outro. (SANTOS, 2007, p. 18).

A *presença*, por meio de sua ternura (*tenderness*), caso usemos Schmid para possibilitar uma nova forma da ACP lidar com a alteridade e ir cada vez mais próximo da postura ética proposta por Lévinas, seria o cume de uma tentativa de sair da egologia. O ato de voltar-se para si mesmo,

---

<sup>42</sup> “[...] it is always the client who ‘comes first’.”

na *presença*, já é sabotado pela presença do Outro. Ensejo, este, que Schmid (2005b) indica estar presente na obra de Rogers, mesmo que de forma embrionária.

### 3.2.4 Não-diretividade

Outro conceito importante e que traz grandes controvérsias, a *não-diretividade*, é elemento fundamental na mudança de paradigma efetuada por Rogers, quando, no início de sua teorização, fez um contraponto à postura médica e dos psicólogos que faziam aconselhamento psicológico. Rogers (1974 [1942]) colocou sobre as mãos de seus pacientes a autonomia e liberdade para conduzir o processo terapêutico em que se inseriam, restando ao psicólogo fazer o máximo para não atrapalhar o desenvolvimento pessoal do cliente. Para tanto, o psicólogo deveria criar um ambiente que proporcionasse a diminuição da ansiedade do cliente, para que assim ele pudesse baixar suas defesas emocionais. Com tal postura, a abordagem rogeriana foi nomeada de “terapia não-diretiva”. (ROGERS, 1977a). Com o desenvolvimento e difusão de sua prática, Rogers passou a chamar sua prática de terapia centrada no cliente (TCC) e depois Abordagem Centrada na Pessoa. Assim, Schmid (2005b) entende que Rogers apresentou alternativas afirmativas para uma nomenclatura que era dada na negativa, pois o intuito continuou o mesmo, demonstrar o poder da pessoa (CURY, 1987; HOLANDA, 1998; MOREIRA, 2010a; AMATUZZI, 2010; MOREIRA; SOUZA; CARVALHO, 2013). Deste modo, Schmid (2005b) entende que, com o desenvolvimento da abordagem rogeriana, alguns mal entendidos foram cometidos, de tal forma que o avanço foi compreendido como um abandono da postura inicial. Tal renúncia é devido a uma confusão a respeito da noção de *não-diretividade*, entendendo-a como uma técnica, como inatividade, desestruturação, ingenuidade, entre outras. Schmid reafirma a importância da *não-diretividade* na atualidade da ACP.

Para Schmid (2005b) a não-diretividade é proativa e não inativa, como pode ter se pensado. Moreira (2010a) comenta que, no início, a postura foi alvo de várias críticas, principalmente na França, onde foi confundida com um *laissez-faire*. Não se trata de nunca tomar um posicionamento ou não fazer perguntas, por exemplo. Trata-se, como já pontuamos, de uma postura em direção ao cliente e na direção que ele toma. Não deve ser entendida como sinônimo das respostas reflexas. Ela pode ir além. Ser não-diretivo não significa, necessariamente, abandonar qualquer estrutura, afinal de contas, é preciso organizar-se e preparar-se para receber e atender melhor as pessoas; demarca-se o horário, a duração, o local do atendimento, etc. A questão é que a

diretividade está relacionada com os porquês destas demarcações serem feitas ou desfeitas (SCHMID, 2005b), caso o fossem para atingir certos objetivos.

Além disto, não se trata de uma atitude ingênua que acredita não influenciar as pessoas.

Ora,

É claro que há intenção do terapeuta em influenciar o cliente. Caso contrário, por que terapeutas fariam terapias com clientes? [...] O que o terapeuta faz (ou falha em fazer) sempre tem um efeito ou impacto, mas isto não deve ser confundido com uma intenção em alcançar um *certo* efeito.<sup>43</sup> (SCHMID, 2005b, p. 7, grifo do autor, tradução nossa).

A questão está na natureza da influência que se quer evitar: não selecionar tópicos, não interpretar possíveis significados, não oferecer respostas prontas ou indicar o que ou como deve ser feito. O psicólogo rogeriano não negligencia o poder que lhe é investido e o papel que lhe é atribuído, mas, estando atento a isso, procura agir de forma a potencializar a pessoa do cliente, utilizando-se cuidadosamente deste mesmo poder investido. O terapeuta é especialista em não ser especialista. (SCHMID, 2000).

Resta não tomar tal postura como uma técnica em que, a todo instante, o profissional dá respostas reflexas sem qualquer envolvimento e contextualização. As técnicas, como ferramentas, são como um meio para alcançar um objetivo, como se pudéssemos usar a técnica de resposta reflexa para capturar a pessoa e transformá-la. A não-diretividade, para Schmid, é a concretização de uma convicção antropológica, epistemológica e ética, pois, a partir de uma perspectiva dialógica,

[...] é claro que abordar um ser humano como uma pessoa é necessariamente uma ação não-diretiva, ou seja, uma maneira de estar ciente e relacionar-se a outra pessoa que não segue qualquer direção predefinida, porque a direção provém da outra pessoa<sup>44</sup>. (SCHMID, 2005b, p. 13).

A não-diretividade se refere tanto à dimensão substancial quanto à relacional da pessoa. Primeiro, ela atesta a singularidade, liberdade e independência da pessoa em atendimento. Com isso, torna-se impossível predizer ou determinar por quais caminhos a relação terapêutica andar. Segundo, ela denota “[...] a habilidade de ser surpreendido pelo Outro e de estar aberto ao que o Outro deseja revelar como pessoa<sup>45</sup>.” (SCHMID, 2005b, p. 13). Assim, a

### ***Face-a-face***

<sup>43</sup> “Of course, there is therapist intent to influence the client. Otherwise, why would therapists do therapy with clients? [...] what a therapist does (or fails to do) always has an effect or impact, but this must not be confused with an intention to have a *certain* effect.”

<sup>44</sup> “[...] it is clear that approaching a human being as a person is necessarily a non-directive enterprise; that is, a way of becoming aware of and relating to the other person that does not follow any preconceived direction, because the direction originates from the other person.”

<sup>45</sup> “[...] the ability to be surprised by the Other and to be open to what the Other is willing to reveal as a person.”



não-diretividade está efetivada na *presença*, como já afirmamos anteriormente, um jeito de estar com a outra pessoa, o único jeito autêntico e responsável de manter uma relação de pessoa para pessoa.

### 3.2.5

Apesar de ser um elemento importante para a teorização de Schmid, somente agora, após conhecer e fundamentar os demais conceitos, é que poderemos abordar com maior propriedade a dimensão do encontro. Apesar disso, acreditamos que já fizemos importantes referências sobre esta noção em Schmid e nesta seção trataremos de sistematizá-la e condensá-la para melhor entendimento.

Para Schmid (1998b) o *encontro* é a base, o processo e a meta da psicoterapia. Rogers indica que a relação terapeuta-cliente é o aspecto mais importante em qualquer que seja a relação de ajuda. (ROGERS; KINGET, 1977 [1959]). Apesar disso, Schmid demarca que, mesmo que outras abordagens psicológicas possam trabalhar com o *encontro*, nenhuma delas o toma como categoria central de trabalho, como o faz a Abordagem Centrada na Pessoa. O próprio Rogers (2009 [1961]) descreve o seu modelo de psicoterapia como um encontro, como uma verdadeira relação *Eu-Tu*.

Diante daquilo que apresentamos acerca da concepção de *pessoa* e das atitudes facilitadoras, não resta outra modalidade de relacionamento terapêutico que não o *encontro*. Esta é uma forma pessoal de relacionamento. Nesse tipo de relação, como vimos acerca da *presença*, não é possível apresentar-se como um mero instrumento, ou como uma fachada, pelo contrário, “O ‘ajudador’ [terapeuta] entra em um processo de mudança enquanto se deixa ser envolvido em um relacionamento em um nível pessoal e, assim, abandona a proteção tradicionalmente promovida pelo papel de especialista.<sup>46</sup>” (SCHMID, 1998b, p. 74). É certo que os aspectos relacionais nem sempre foram bem desenvolvidos pela abordagem, em detrimento dos elementos individuais que, na época, queriam ressaltar o valor do paciente. Cury (1987) já nos relatara isto ao apresentar o desenvolvimento das teorizações sobre a relação terapeuta-cliente. Segundo ela, o psicólogo toma um papel cada vez mais importante na relação, com o passar do tempo. É como se a princípio ele devesse fazer o máximo para não atrapalhar o desenvolvimento do cliente, tentando minimizar a

---

<sup>46</sup> “The ‘helper’ enters into a process of change while letting himself or herself become involved in a relationship on a personal level and as such leaves the protection traditionally provided by the role of expert.”

ansiedade do paciente. Em outro momento, na fase reflexiva, o psicólogo é comparado a uma caixa-acústica, pois o seu papel é basicamente o de refletir ao cliente as emoções que este expressa. Depois, na fase chamada experiencial, fruto do trabalho com Gendlin (1970), Rogers passa a dar maior destaque à experiência imediata vivida na relação terapêutica e, a partir daí, o conceito de autenticidade ganha mais destaque, caracterizando o psicoterapeuta como uma pessoa em sua integralidade. Na última fase de seu trabalho, chamada coletiva ou inter-humana (HOLANDA, 1998), Rogers dá maior ênfase aos trabalhos em grandes grupos, que se dão para além da clínica; aqui o terapeuta assume uma presença ainda maior na relação, na qual os processos e experiências vividas pelo psicólogo também são apresentados ao cliente como um possível fator de cura.

Schmid (1998b) admite que os aspectos relacionais foram pouco desenvolvidos e não tão sistematizados como o foram os caracteres individuais da abordagem. Isto se deu, em especial, porque a sistematização da abordagem ocorreu principalmente nas fases iniciais do trabalho de Rogers. Com o crescimento da abordagem e o afastamento de Rogers do ambiente universitário, os desenvolvimentos alcançados com os trabalhos em grandes grupos não tiveram a mesma sistematização. Schmid, então, considera de suma importância que este trabalho seja feito em termos de atualizar e ressignificar os conceitos da abordagem em consonância com os avanços dos aspectos grupais da ACP. Para Schmid, é preciso contrabalancear a ideia de uma abordagem rogeriana individualista. Apresenta a ideia de *encontro* trazendo também os aspectos não harmoniosos da relação, trazendo à tona a diacronia que há no face-a-face. Ele traz a ideia de Tillich (2005), já citado, afirmando a diferença e a resistência que uma pessoa provoca sobre a outra. Tal dimensão já está presente na etimologia da palavra nos idiomas francês, alemão, inglês e até mesmo no português, segundo Houaiss (2012). Esta perspectiva oferece uma saída ou um novo caminho para a forma como o conceito tem sido trabalhado até então, pois o que temos visto é uma referência a um encontro harmonioso, pleno e até mesmo ingênuo entre paciente e terapeuta. Diante desta realidade, Vieira e Pinheiro (2013, p. 232) perguntam-se: a psicoterapia centrada na pessoa se trata de um encontro consigo ou de um embate com o Outro? Eles questionam o resultado da ACP como encontro harmônico consigo ou como um “[...] resgate de um equilíbrio perdido pela inserção no social.” Para os autores, Rogers (1975 [1951]) buscava trabalhar os elementos estrangeiros da experiência da cliente através da assimilação destes. Entretanto, a resposta da Senhora Cam (relatada no livro) percorre uma via inversa, a de permitir-se guiar por esses novos elementos da experiência. Assim os autores afirmam: “O que nos parece indicado pelo relato da senhora Cam é outro caminho, qual seja, o de a interioridade ser solapada por algo exterior e estranho a si – a

necessidade organísmica.” (VIEIRA; PINHEIRO, 2013, p. 236). Ao contrário de um reencontro com um eu-íntimo e identitário, tal forma de trabalhar a experiência de estranhamento na clínica rogeriana oferece a possibilidade arrancar o sujeito de si mesmo, do *mal de ser*, oferecendo um novo modo de lidar com a estranheza de sua experiência e assim alcançando uma possível transformação terapêutica.

Para Schmid (1998b), o *encontro* é questão de levar o Outro a sério, tê-lo como questão em detrimento do próprio ser, como faz Lévinas ao dizer que *ser* ou *não ser* não é propriamente a questão (LÉVINAS, 2007 [1982]), mas o *ter-de-ser* pelo e para o Outro. Eis aqui um importante postulado da filosofia de Lévinas: a radicalidade da alteridade ao postular a subjetividade como serviçal do Outro, de forma que aí estaria a vocação desta e a sua razão de existir.

Portanto, considerar a primazia do Outro em nossa subjetividade apresenta-nos a possibilidade de verdadeira transformação do eu ao lançá-lo em uma “viagem” sem retorno à mesmidade, diferentemente daquela feita por Ulisses, que retornou a Ítaca, mas semelhante àquela feita por Abraão, sem volta, para longe da parentela (LÉVINAS, 2008 [1961]). Schmid (1998b, p.77, tradução nossa) afirma que “[...] somente aquele que abandona a si mesmo encontrará um novo eu – é assim que a auto-atualização funciona.<sup>47</sup>” Tal atualização só pode ser realmente nova em um *encontro* (com ênfase sobre os aspectos alteritários) com o Outro, isto até mesmo Rogers já havia afirmado (Rogers, 2009 [1961]). Do contrário, e se for afirmada somente a dimensão da tendência atualizante<sup>48</sup> (individual), estaremos diante de um novo retorno ao Eu e ao seu domínio, como Rogers parece apontar ao equipar o funcionamento pleno à dinâmica infantil de funcionar. (ROGERS; STEVENS, 1991 [1967]).

Para Lévinas, o Outro é a própria possibilidade de fuga da solidão do Eu, “[...] é o poder que libera o Eu de si mesmo.<sup>49</sup>” (SCHMID, 1998b, p. 79, tradução nossa). No entanto, o encontro com o Outro não é feito tal qual uma relação de amor, como afirma Schmid. Talvez esteja mais próximo do que o autor chama de relação “Tu-Eu”, enfocando a primazia da alteridade sobre a relação. Quando assim o faz, Schmid, sem querer perder a referência de Buber, aproxima-se um pouco mais de Lévinas. Este reverso, entretanto, pode ser uma armadilha, já que Schmid apoia-se de forma paradoxal em ambos os autores. Apesar de afirmar a diacronia (de Lévinas), ele permanece

---

<sup>47</sup> “only the one who will let his self go will find it anew - that is how self-actualization works.”

<sup>48</sup> As discussões acerca da tendência atualizante e suas articulações teóricas serão aprofundadas em uma seção posterior de nosso trabalho.

<sup>49</sup> “[...] is the power which liberates the I from oneself”.

postulando a reciprocidade (de Buber). Lévinas (ATTERTON; CALARCO; FRIEDMAN, 2005) sempre alertara contra a tentação de reversibilidade dessa relação bem como atinava para o dualismo que o termo parecia propor.

Ao pautar-se em Lévinas, Schmid (2003) traz à tona o outro do Outro, fugindo assim à dualidade. Em terapia, estar diante do Outro é também lidar com os seus outros que estão para além das paredes da clínica psicológica. A dualidade e a sincronia são quebradas pela presença do terceiro e é preciso não esquecer deste. “Em encarar alguém, eu encaro todos.<sup>50</sup>” (ATTERTON; CALARCO, 2005, p. 33, tradução nossa). É justamente nisto que ele chama de trindade (eu, o Outro e o terceiro) que a intersubjetividade é possível. Talvez esteja aí a justificação para a reciprocidade aludida por Schmid, pois Lévinas afirma que é preciso toda uma volta até a justiça para que o Eu possa, assim, ser contado entre os demais. E assim, Schmid o faz, promove a justiça por meio do reconhecimento do Outro, reconhecendo-o em sua primazia, para, então, com a entrada do terceiro, alcançar a reciprocidade. Haja vista que,

Não se pode cobrar que se faça justiça ao eu *face a* outrem, senão *em meio a* todos os homens, no espaço homogêneo da sociedade, feito de relações simétricas e recíprocas, em que o eu é deposto de sua soberania mundana para contar como sujeito entre os demais, mas, por isso mesmo, passa a ser depositário dos mesmos direitos e deveres de todos, recebendo justiça [...]. (SANTOS, 2007, p. 169).

Para Lévinas, a presença do terceiro é quem instaura a dimensão da justiça, da mensuração e da tematização, pois, não há como escolher entre o Outro e o terceiro, o outro do meu Outro. Logo, a justiça, necessária para a responsabilidade, constitui-se também em uma violência para com o Outro ao equiparar e mensurar o imensurável (LÉVINAS, 2008 [1961]). Sem a justiça, no entanto, a relação para com o Outro seria um equívoco.

Schmid (1998b; 2002b), diante do que fomos capazes de ler, não avança nas proposições relativas ao terceiro e este elemento parece não fundamentar muitas ideias do autor, apesar de fazer algumas referências a ele. Ele se utiliza deste argumento apenas para fomentar uma proposta de trabalho com grupos, quando a proposta do *face-a-face* de Lévinas implica em ir a instâncias mais distantes, a um trabalho comunitário e político, por exemplo. O encontro com o Outro me impele à justiça não só para com este, mas para com toda a humanidade.

Apesar de não fazer referências a esta ideia de Lévinas, percebemos que Schmid propõe um cuidado clínico com a pessoa de forma que se possa ir além das paredes da clínica. Ele incita e

---

<sup>50</sup> “In facing one, I face everyone.”

conclama os profissionais a agirem politicamente para além do consultório, pois, se a Psicologia e a psicoterapia atuam com base em uma concepção de homem, esta visão implicará sempre em uma política enquanto prioridades e modos de se relacionar em público (SCHMID, 2012). Logo, atuar com base em uma noção de homem como pessoa é trabalhar para fomentar o diálogo e a mútua consideração entre os seres humanos. Ele afirma:

Se nós valorizamos a natureza da assimetria de uma relação de *Tu-Eu* e, assim, a importância de tomar o outro como realmente um Outro, se ainda entendemos a nossa profissão como ética da prática social (...), então é uma tarefa política levantar nossas vozes por todos os que, na melhor das hipóteses, falam em nossas práticas [falam aos psicólogos]: (...) as minorias, as pessoas discriminadas, o ignorado, o ridicularizado e as pessoas desfavorecidas<sup>51</sup>. (SCHMID, 2012, p. 104, tradução nossa).

Schmid (1998b) atenta para o fato de que Rogers (2001 [1977]) só percebeu a dimensão política de sua abordagem tardiamente, devido também à própria discussão só tomar mais espaço na Psicologia no fim do século XX. Apesar disso, esta percepção da ACP é fruto de uma prática que já tinha conotações políticas e que levava a sério as relações humanas. Para Rogers, sua concepção de homem (livre e autônoma) carrega uma dimensão política.

Na clínica, Rogers (2009 [1961]) considerou a relação humana como uma relação de *encontro* e a ela deu grande importância terapêutica. Ele comparou o tipo de encontro vivido na terapia com aquilo que Buber chamou de relação *Eu-Tu*. Apesar das divergências apresentadas em seu diálogo com o filósofo (DIÁLOGO..., 2008), Rogers continuou a referir-se, ainda que de forma mais cautelosa, ao termo *encontro* e à relação *Eu-Tu* para descrever o seu trabalho clínico. Schmid (1998b) indica que Rogers caminhou cada vez mais próximo de uma psicoterapia dialógica. Holanda (1998) corrobora com essa aproximação entre as duas propostas, e ainda com a crítica de Schmid de que não se deva entender que “Rogers = Buber na prática”. Schmid afirma que ao invés de fazer esta equação, faz mais sentido examinar Rogers criticamente, comparando com a filosofia de Buber e de outros filósofos do diálogo e, a partir de então, promover desenvolvimentos. É desta forma que Schmid chega a Lévinas, considerando a crítica da assimetria feita por Buber a Rogers. O uso que Schmid faz de Lévinas para a ACP é, no entanto, paradoxal, como já dito. O autor entende que é preciso um mínimo de reciprocidade para que um encontro seja efetivado, para que, então,

---

<sup>51</sup> “If we value the nature of the asymmetry of a Thou–I relationship and thus the importance of taking the other as truly an Other, if we thus understand our profession as practical social ethics [...] then it is a political task to raise our voice for all who, at best, speak in our practices [...] minorities, discriminated people, the ignored, laughed at, underprivileged.”

seja possível uma confrontação de compreensões. O que há, no *encontro*, é uma tensão dialógica entre conexão e separação, comunidade e solidão.

Este *encontro* é definido também como “[...] envolvimento na imediaticidade da experiência da relação.<sup>52</sup>” (SCHMID, 1998b, p. 82, tradução nossa). Ele implica em deparar-se com a realidade do Outro e ser tocado por esta, por isso, há sempre um tom de surpresa. Rogers (1967), referindo-se às condições necessárias e suficientes, já indicara a necessidade deste tipo de afetação para a transformação terapêutica ao afirmar que era preciso que um mínimo de diferença deveria ser percebido no campo experiência da pessoa para que se desse a mudança. De um lado, “[...] é separação e distância. Do lado oposto a resistência é encontrada: não há encontro sem confrontação, como a palavra encontro [*en-counter*] sugere.<sup>53</sup>” (SCHMID, 1998b, p. 81, tradução nossa).

Por estar em relação, estar presente é ser tocado pelo Outro e também tocar. A partir de Rogers (1994 [1957]), Schmid (2002a) entende que a *presença*, a partir das atitudes facilitadoras, procura estabelecer um contato psicológico com a pessoa do cliente. Este contato implica em que, minimamente, as pessoas envolvidas provoquem diferença(s) na vida umas das outras. Mais uma vez observamos, também, a importância de Buber (1979) para a fundamentação de Schmid (2002a). Há aqui uma condição de reciprocidade e mutualidade, tal como está estabelecido por na relação Eu-Tu, de Buber.

Schmid (2002a) indica que o contato implica em estar em mútua relação, uma busca por comunidade e comunicação com o Outro, no sentido de manter algo em comum com este. Entendemos, com Lévinas (2008 [1961]), que esta ainda é uma forma de estar alienado da alteridade do Outro. Ora, o próprio Schmid (2005a) indica que a alienação do Outro como verdadeiramente Outro é também uma fonte importante do que se pode chamar de psicopatologia na ACP. Assim, entendemos que numa relação que busca a mutualidade e reciprocidade, ainda se vive está alienação, pois não se depara com o Outro como Outro, mas com um *Ego* que é *Alter-Ego*, diferente de mim, mas apenas uma “eu” diferente. Enquanto que para Lévinas não é possível haver qualquer comunidade com o Outro, “A diferença entre mim e meu vizinho não é devida a uma diferença específica (por exemplo, etnia, nacionalidade, gênero, etc.) em que se pressupõe uma comunidade

---

<sup>52</sup> “[...]involvement in the immediacy of the experience of relationship.”

<sup>53</sup> “[...] is separateness, distance. In the opposite resistance is met: there is no encounter without confrontation as the word 'en-counter' suggests.”

subjacente.” (ATTERTON; CALARCO, 2005, p. 18). O que ocorre é uma diferença absoluta entre o Eu e o Outro.

Apesar desta nossa ressalva, encontramos em Schmid (1998b) a afirmação de que encontrar-se é abrir a própria casa, como espaço seguro, para que a pessoa venha ser o que pode e o que quer ser. Reconhecendo a necessidade do desenvolvimento da ACP no sentido de abordar melhor a dimensão relacional e propondo a filosofia de Buber e Lévinas como pensamentos que possuem importantes implicações para a ACP, Schmid apresenta desafios e consequências para o caso de a psicologia rogeriana se encaminhar para uma perspectiva dialógica, ou do *encontro*. É preciso que a ACP não ceda à tentação de resolver a tensão entre oposição, resistência e unidade, tomando parte de um lado apenas. O encontro, em sua dimensão alteritária, se dá justamente nesta tensão. Enquanto assim for, haverá espaço para a comunidade e pluralidade dentro da teorização e prática da ACP. Assumir a radicalidade da alteridade do Outro, de forma que este não seja apenas um *alter ego*, a nosso ver, é tarefa importante para que a ACP possa efetivar um cuidado para com as pessoas, em toda a sua pluralidade e complexidade, e para com a sociedade como um todo. Isto implica reconceitualizar as atitudes facilitadoras e, desta forma, toda a prática da abordagem. Tal desenvolvimento passa pelas discussões que trouxemos aqui acerca da prática clínica. Como consequência da tensão dialógica, é preciso que trabalhemos a reciprocidade apesar da assimetria. Assim, a psicoterapia deve ser um processo de co-responder e de mutualidade. É preciso ter o cliente como mestre de si mesmo, como quem diz de si e, com a sua própria presença, atualiza o que foi dito, em um processo do dizer do paciente e do responder do profissional.

Os aspectos relacionais, apesar de desenvolvidos na prática mas não terem passado por uma sistematização, precisam ser melhor trabalhados teoricamente, de forma que haja constante implicação entre teoria e prática. Com tal perspectiva é Schmid (1998b; 2001a; 2005a) propõe que o processo de personalização não ocorre somente por determinação da tendência atualizante. Ele postula que é necessário que não tenhamos essa tendência como único axioma da abordagem, mas incluamos a potencialidade para o encontro, a interconectividade, como importante fonte de transformação. Ora, Rogers (2001 [1977]) já havia afirmado que o sujeito é relacional mesmo em sua intimidade, radicalmente social. Portanto, é necessário que trabalhe para perceber e agir sobre os processos sociais que promovem ou desvirtuam o processo de personalização.

Além disso, a partir do processo de personalização, devemos entender que a *presença* é também uma condição existencial de responsabilidade histórica. Desta forma, a compreensão da

*presença* abre espaço para uma prática social ética de cuidado para com as condições de vida em sociedade. A *presença* é a condição de uma vida não alienada tanto de si, como também dos outros.

Além disso, por acreditar na dimensão da *presença*, a ACP precisa incluir com mais afinco a dimensão corporal do ser humano (SCHMID, 2000), pois, à exceção de Gendlin (1970), pouco desenvolvimento se fez acerca da corporalidade. Sem isto, Schmid (1998b) entende que trabalhamos com um modelo incompleto da subjetividade humana.

Schmid (1998b) também propõe que o trabalho da ACP seja *diaconia*, como um estar a serviço de alguém. Para além de um trabalho para com Outrem, a ACP deve colocar-se a disposição das pessoas, trabalhar por seus valores de forma a promover diálogo e fomentar a pluralidade em nossa sociedade.

Por fim, a partir da ideia de uma subjetividade que se constitui em comunidade e a partir do Outro, Schmid entende que os trabalhos com grupos devem ser o principal caminho utilizado na terapêutica das pessoas, a psicoterapia individual e outros trabalhos afins devem servir para casos específicos. Em sua compreensão, se a pessoa é resposta a uma comunidade de Outros, é nesse contexto de constante interpelação, fomentado de maneira especial pela vivência em grupo, que o sujeito terá melhor oportunidade de deparar-se tanto com suas expressões construtivas quanto com as dimensões destrutivas de sua subjetividade. Tal consideração vai de encontro com aquilo que comumente se observa na Psicologia Clínica e desta forma poderíamos estar mais próximos dos trabalhos que são desenvolvidos na atenção básica à saúde, feitos no Brasil, por exemplo, em que a atenção clínica prioriza os trabalhos com grupos e atende individualmente somente a casos específicos. Tal assunto é digno de maior investigação em trabalhos posteriores, dada a limitação do escopo de nosso estudo.

Com tais desafios, é possível perceber que a proposta de Schmid para uma Abordagem Centrada na *Pessoa*, como perspectiva dialógica e do *encontro*, oferece muitos caminhos apenas iniciados, mas que possibilitam importantes desenvolvimentos a serem feitos em direção a uma psicologia humanista que esteja interessada em seu contexto histórico e procure responder às questões por ele levantadas.



## 4

**CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Apresentar a obra de uma pessoa é sempre uma tarefa complexa, principalmente de um ponto de vista acadêmico, pois este se pretende sempre coerente e sem desvios desnecessários. Como expressão de seu autor, por outro lado, a obra é rica em contradições e falhas, que funcionam como portas abertas e caminhos por serem ainda trilhados, possibilitando novas vias de desenvolvimento do conhecimento. Apresentar a obra de Schmid (2000; 2003) é também apontar esses caminhos que estão inacabados e que também se apresentam a nós como provocação, estradas que seguem os vestígios já lançados por Rogers (1975 [1951]; 2009 [1961]) e também por Lévinas (2007 [1982]; 2008 [1961]). Ao longo de nosso estudo tomamos o texto de Schmid como uma alteridade inquietante que ora se mostrava incompleta e desfalcada de maiores e melhores embasamentos teóricos e epistemológicos, ora apresentava-nos importantes elementos para operar uma teoria da clínica da alteridade, oferecendo interessantes vias de escape ao egocentrismo impregnado nas teorias psicológicas. A obra de Schmid não é oferecida aqui, no entanto, como solução final à crítica de Freire (2002) às psicologias e, mais especificamente, à ACP. É justamente partindo das críticas feitas pela que podemos oferecer, aqui, o texto de Schmid como um suplemento ao arcabouço rogeriano. Portanto, não se trata de dar à um novo fechamento e totalização, como se pedíssemos licença para fazer adendos complementares ao texto de Rogers, mas de dar andamento a um novo texto crítico que oferece outras formas de lidar com a alteridade a partir do referencial da ACP.

O trabalho de Schmid (2001a; 2008; 2012) deve ser considerado, aqui, como um esforço em direção ao Outro verdadeiramente outro, como trata o psicólogo austríaco. Há impasses a serem superados, mas há também aqueles que devem ser mantidos. Em Schmid ainda opera uma vinculação tênue entre as ideias de Buber e as de Lévinas e, vez por outra, observamos o psicólogo querer estabelecer uma relação de cooperação e de reciprocidade entre o Eu e o Outro; percebemos também que, na busca por enfatizar os elementos relacionais de Rogers (2009 [1961]), Schmid esquivava-se do diálogo com as noções individualistas que há em Rogers (1975 [1951]; 2001 [1977]), inclusive omitindo-se de fazer críticas a elas. Nosso trabalho foi o de apontar vácuos inscritos na obra de Schmid e oferecer elementos teóricos que pudessem desenvolvê-los, apresentando, também, outras perspectivas para o seu texto.

No diálogo com os elementos do pensamento levinasiano, não se trata de equiparar, como dito, a Filosofia e a Psicologia. Como campos distintos do saber, estas devem contudo manter

uma relação de implicação, de forma que se produzam sempre novas questões e desafios. Destes desafios, o maior deles é o próprio encontro, que Lévinas, citado por Schmid (1998b), afirma ser como deparar-se com um constante enigma. No que tange estes desafios que confrontam a Abordagem Centrada na Pessoa, as ideias de Schmid podem ser consideradas como de suma significância, pois, como vimos, alastram-se por diversos conceitos e elementos da teoria e da prática da ACP, Schmid (2012) oferece uma compreensão de clínica que se consuma como cuidado e escuta às diversas dimensões e expressões do que seja a pessoa, concebendo o cuidado psicoterapêutico como uma atuação, também, política.

Como já apontamos, assim como Schmid (1998b) vê em Rogers (2009 [1961]) caminhos por serem trilhados, encontramos, ainda, elementos que podem e merecem ser melhor trabalhados a partir da obra de Schmid. Suas considerações acerca do processo de personalização e a interconectividade abrem espaços para a discussão de como a sociedade reconhece e lida com a alteridade das pessoas, desde que se compreenda que esta comunidade não opera somente por meio de relações pessoais (face-a-face), mas também por instituições sociais impessoais. É importante, ainda, considerar que, apesar das próprias críticas que faz, quando entende que parte da obra rogeriana carrega uma ênfase sobre o indivíduo (SCHMID, 1998a, 2001a, 2003), Schmid continua a focar os aspectos relacionais de Rogers, como que sufocando as propostas deste autor que apresentam um tom mais individualista. Tal situação deixa certo vácuo no desenvolvimento que Schmid quer propor. Nosso trabalho veio na tentativa de apontar, mas também responder a estes vácuos, oferecendo elementos teóricos que facilitem o diálogo com a história da abordagem rogeriana.

Assim, é possível ainda desenvolver os aspectos políticos indicados em Schmid (2012) e dar nova luz a figura do *terceiro* (LÉVINAS, 2008 [1961]) na teoria da clínica. Consideramos que a abordagem desta noção não implica somente em uma prática de grupo, mas também uma prática política e social, em suas dimensões mais amplas. A consideração de que não é possível, nem mesmo viável, uma plena harmonia com o Outro, traz implicações que desembocam na ética da prática psicológica, bem como oferece elementos para uma crítica social. Além disso, a própria prática clínica poderia assumir uma nova abordagem, não mais sob a ótica de sentido, ou da busca do mesmo, mas o da responsabilidade para com a revelação do estranho e inusitado que aparece (MIRANDA, 2012). Indicamos, assim, que a filosofia levinasiana implicaria na superação da noção humanista que o homem é capaz de dar novos sentidos, de maneira autônoma. Qualquer sentido a

ser trabalho no cuidado clínico deve ser abordado já como uma resposta aos diversos outros, de forma que o terceiro sempre aparece no serviço psicológico.

Além disso, tratamos aqui somente dos elementos teóricos acerca da clínica e um trabalho que enfocasse a prática clínica embasada neste referencial seria de extrema importância para o desenvolvimento da pesquisa nesta área. As leituras dos textos em alemão também poderiam trazer importantes esclarecimentos ao estudo, haja vista que Peter Schmid escreve, principalmente, nesta língua e que seus primeiros escritos, em que parecem estar embasados seus trabalhos em inglês, só estão acessíveis no idioma alemão.

Por fim, nosso intuito com o este trabalho é o de fomentar cada vez maior diálogo e produção acerca do cuidado clínico e psicoterapêutico com a pessoa, procurando repensar o lugar desta alteridade em nossa psicologia rogeriana, principalmente, na esteira das proposições feitas por Freire (2002). Enfrentar esta pessoa como uma alteridade radical não é o ponto final de uma caminhada, mas, sim, o seu fundamento e provocação inicial à qual não podemos deixar de responder. Se afirmamos a radicalidade de considerar positiva e incondicionalmente a pessoa, é preciso que assumamos os compromissos e responsabilidades decorrentes. O *face-a-face* nos vocaciona a responsabilidades que ninguém mais poderá responder por nós.

## REFERÊNCIAS

AMATUZZI, M. M. **O Resgate da Fala Autêntica**: filosofia da psicoterapia e da educação. Campinas: Papyrus, 1989.

AMATUZZI, M. M. **Por uma Psicologia Humana**. São Paulo: Alínea, 2001.

AMATUZZI, M. M. **Rogers: Ética humanista e Psicoterapia**. São Paulo: Alínea, 2010.

ATTERTON, P.; CALARCO, M. **On Levinas**. Belmont: Thomson-Wadsworth Publishers, 2005.

BEHR, M. Interactive Resonance in Work with Children and Adolescents: A theory-based concept of interpersonal relationship through play and the use of toys. **Person-Centered & Experiential Psychotherapies**, v. 2, n. 2, p. 89-103, 2003.

BEZERRA, M. E. S.; BEZERRA, E. N. Aspectos humanistas, existenciais e fenomenológicos presentes na abordagem centrada na pessoa. **Rev. NUFEN**, São Paulo, v. 4, n. 2, dez. 2012. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S217525912012000200004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217525912012000200004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 20 jun. 2013.

BOZARTH, J. D. **Person-Centered Therapy: a Revolutionary Paradigm**. Ross-on-Wye, England: PCCS Books. 1998.

BRITO, R. A. C. **A criança Como Outro**: uma leitura ética da ludoterapia centrada na criança. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará. 2012. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/6811>>. Acesso em: 15 Mai. 2014.

BUBER, M. **Eu e Tu**. 2. Ed. ver. São Paulo: Cortez, Moraes, 1979.

BURROUGHS, J. Emmanuel Levinas' Methodological Approach to the Jewish Sacred Texts. **The Heythrop Journal**. v. 53, n. 1, p. 124-136, 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2265.2011.00689.x>>. Acesso em: 20 Nov. 2013.

CASTELO BRANCO, P. C. **A Noção de Organismo no Fieri Teórico de Carl Rogers**: uma investigação epistemológica. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Ceará. Fortaleza (CE), 2010.

CASTELO BRANCO, P.C. Organismo: Tendência Atualizante e Tendência Formativa no Fluxo da Vida. In: CAVALCANTE Jr., F.S.; SOUSA, A.F (Orgs.). **Humanismo de Funcionamento Pleno**: Tendência Formativa na Abordagem Centrada na Pessoa – ACP. Campinas: Alínea, p. 65-96. 2008.

CASTELO BRANCO, P. C. Revisão dos Aspectos Monadológicos da Teoria de Carl Rogers à Luz da Fenomenologia Social. **Revista do NUFEN**, v. 4, n. 2, p. 83-98, dez. 2012. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v4n2/a09.pdf>>. Acesso em: 05 Mai. 2013.

COELHO JUNIOR, N. E. Da Fenomenologia à Ética como Filosofia Primeira: Notas Sobre a Noção de Alteridade no Pensamento de E. Lévinas. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**. UERJ-RJ. Ano

8, n. 2, p. 213-223, Ago. 2008. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a07.pdf>>. Acesso em: 29 jan. 2014.

COELHO JUNIOR, N. E. Ética & Técnica em Psicologia: Narciso e o Averso do Espelho. **Rev. Dep. Psicol.**, UFF, Niterói, v. 19, n. 2, p. 487-493, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v19n2/18.pdf>>. Acesso: em 29 jan. 2014.

COSTA, A. B. Desconstrução e Navalha: Sobre Jacques Derrida e Guilherme de Ockham. **Dissertatio**, Pelotas: UFPel. n. 17-18, p. 27-73, set. 2003. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio17-18.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2013.

CURY, V. E. **Psicoterapia centrada na Pessoa**: evolução das formulações sobre a relação terepeuta-cliente. 1987. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DIÁLOGO entre Carl Rogers e Martin Buber. **Rev. Abordagem Gestalt**, Goiânia, v. 14, n. 2, dez. 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v14n2/v14n2a12.pdf>>. Acesso em: 30 mai. 2013.

FIGUEIREDO, L. C. **A Invenção do Psicológico**: Quatro Séculos de Subjetivação 1500-1900. São Paulo, SP: Escuta, 2007.

FIGUEIREDO, L. C. **Revisitando as Psicologias**. 2. ed. rev. e ampl. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUC, 1996. FIGUEIREDO, L. C.; COELHO JUNIOR, N. E. **Ética e Técnica em Psicanálise**. São Paulo: Escuta, 2000.

FREIRE, J. C. **A Ética da Psicologia Centrada na Pessoa em Carl Rogers**. 1989. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1989.

FREIRE, J. C. A Psicologia a Serviço do Outro: Ética e Cidadania na Prática Psicológica. **Psicol. Cienc. Prof.**, Brasília, v. 23, n. 4, dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pcp/v23n4/v23n4a03.pdf>>. Acesso em: 10 Abr. 2014.

FREIRE, J. C. As Psicologias na Modernidade Tardia: O Lugar Vacante do Outro. **Psicologia USP**, Brasil, v. 12, n. 2, p. 73-93, jan. 2001. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/63373/66116>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

FREIRE, J. C. **O lugar do Outro na Modernidade Tardia**. São Paulo: Annablume. 2002. GENDLIN, E. A Theory of Personality Change. In: J. Hart & T. Tomlinson (Eds.), **New Directions in Client-Centered Therapy**. Boston: Houghton Mifflin. p. 129-173. 1970.

HADDOCK-LOBO, R. **Da Existência ao Infinito**: Ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Porto Alegre: Loyola, 2006.

HOLANDA, A. **Diálogo e psicoterapia**. Correlações entre Carl Rogers e Martin Buber. São Paulo: Lemos, 1998.

HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico da Língua Portuguesa**. Versão 1.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KIRSCHENBAUM, H; JOURDAN, A. The Current Status of Carl Rogers and the Person-Centered Approach. **Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training**, v. 42, n. 1, p. 37-52. 2005. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/journals/pst/42/1/37/>>. Acesso em: 02 dez. 2013.

LÉVINAS, E. **Entre Nós – Ensaio sobre a Alteridade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

LÉVINAS, E. **Ética e Infinito**: Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 2007. (Obra original publicada em 1982).

LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2008. (Obra original publicada em 1961).

MARCONDES FILHO, C. O Outro como um Mistério e o Feminino como a Alteridade Absoluta. Sobre a Recuperação do Face-a-Face na Comunicação em Emmanuel Lévinas. **Matrizes**. São Paulo: CEDUS/USP. v. 1, n. 1, p. 55-74, out. 2007. Disponível em: <<http://www.matrizes.usp.br/index.php/matrizes/article/viewFile/35/55>>. Acesso em: 20 out. 2013.

MIRANDA, C. S. N. **Ética Radical e Psicoterapia Centrada na Pessoa: A Abertura à Alteridade Radical na Relação Terapêutica a Partir de Discursos de Psicoterapeutas sobre o Inusitado em sua Prática Clínica**. 2012. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/6837>>. Acesso em: 15 Mai. 2014.

MOREIRA, V. **Clínica Humanista-Fenomenológica: Estudos e em Psicoterapia e Psicopatologia Crítica**. São Paulo: Annablume, 2009.

MOREIRA, V. **De Carl Rogers a Merleau-Ponty: A Pessoa Mundana em Psicoterapia**. São Paulo: Annablume, 2007.

MOREIRA, V. Revisitando as Fases da Abordagem Centrada na Pessoa. **Estudos de Psicologia**. PUCCAMP, v. 27, n. 4, p. 537-544, 2010a.

MOREIRA, V. Convergências e Divergências entre as Psicoterapias de Carl Rogers e Frederick Perls. **Rev. NUFEN**, São Paulo, v. 2, n. 1, jun. 2010b. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v2n1/a03.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2012.

MOREIRA, V.; MEDEIROS, R. “Ser o que se é” na psicoterapia de Carl Rogers: um estado ou um processo? *In*: MOREIRA, V. **Revisitando as Psicoterapias Humanistas**. São Paulo: Interlivros, p. 274-284, 2013.

MOREIRA, V.; SOUZA, C.; CARVALHO, L. O Desenvolvimento de Conceito de Autenticidade nas Diferentes Fases da Psicoterapia de Carl Rogers. *In*: MOREIRA, V. **Revisitando as Psicoterapias Humanistas**. São Paulo: Interlivros. p. 260-274, 2013.

PIVATTO, P. S. A Questão de Subjetividade nas Filosofias do Diálogo: O Exemplo de Levinas. **Veritas: Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul**, v. 48, n. 2, p. 187-196. 2003.

POIRIÉ, F. **Emmanuel Lévinas**: Ensaio e Entrevistas. São Paulo: Perspectivas, 2007.

PONTE, C. R. S. "Indivíduo" e "Pessoa": Semelhanças e Diferenças entre Kierkegaard e Rogers. **Rev. NUFEN**, São Paulo, v. 3, n. 2, dez. 2011. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v3n2/a04.pdf>>. Acesso: em 01 set. 2012.

ROGERS, C. A Note on the "Nature of Man". **Journal of Counseling Psychology**, v. 4, n. 3, p. 199, 1957.

ROGERS, C. As Condições Necessárias e Suficientes para a Mudança Terapêutica de Personalidade. *In*: WOOD, John K. **Abordagem Centrada na Pessoa**. Vitória: Editora Fundação Ceciliano Abel de Almeida, p. 155-177, 1994 (Obra original publicada em 1957).

ROGERS, C. Atmosfera. *In*: ROGERS, Carl; ROSENBERG, R. **A Pessoa Como Centro**. São Paulo: E.P.U, p. 69-89, 1977c.

ROGERS, C. **A Terapia Centrada no Cliente**. São Paulo: Martins Fontes, 1975. (Obra original publicada em 1951).

ROGERS, C. Em Retrospecto. Quarenta e Seis Anos. *In*: ROGERS, Carl; ROSENBERG, R. **A Pessoa Como Centro**. São Paulo: E.P.U, p. 29-46, 1977a.

ROGERS, C. **Liberdade para Aprender**. Belo Horizonte: Interlivros, 1978. (Obra original publicada em 1969).

ROGERS, C. R. Momentos de Movimento. *In*: C. R. Rogers, A. M. Santos & M. C. V. B. Bowen. **Quando Fala o Coração**. Porto Alegre: Artes Médicas. 1987.

ROGERS, C. **Psicoterapia e Consulta Psicológica**. São Paulo: Martins Fontes, 1974. (Obra original publicada em 1942).

ROGERS, C. **Sobre o Poder Pessoal**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Obra original publicada em 1977).

ROGERS, C. **Tornar-se Pessoa**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Obra original publicada em 1961).

ROGERS, C. Uma Maneira Negligenciada de ser: a maneira empática. *In*: ROGERS, Carl; ROSENBERG, R. **A Pessoa Como Centro**. São Paulo: E.P.U, p. 69-89, 1977b.

ROGERS, C. **Um Jeito de Ser**. São Paulo: E. P. U, 1983.

ROGERS, C.; COULSON, W. **O Homem e a Ciência do Homem**. Belo Horizonte: Interlivros, 1973.

ROGERS, C.; KINGET, G. **Psicoterapia e Relações Humanas**. vol. 1. 2. ed. Belo Horizonte: Interlivros. p. 117-140, 1977. (Obra original publicada em 1959).

ROGERS, C.; STEVENS, B. **De Pessoa para Pessoa: o problema de ser humano**. 2. ed. São Paulo: Pioneira. 1991. (Obra original publicada em 1967).

SALES, Y. N; SOUSA, A.F. Nas Enseadas do Silêncio, a Presença. *In*: CAVALCANTE Jr., F.S.; SOUSA, A.F (Orgs.). **Humanismo de Funcionamento Pleno: Tendência Formativa na Abordagem Centrada na Pessoa – ACP**. Campinas: Alínea. p. 409-424. 2008.

SANTOS, L. C. **O Sujeito é de Sangue e Carne: A Sensibilidade Como Paradigma Ético em Emmanuel Levinas**. Tese (Doutorado em Filosofia). PUCRS, Porto Alegre, 2007.

SCHMID, P. F. Acknowledgement: The art of responding. Dialogical and Ethical Perspectives on the Challenge of Unconditional Relationships in Therapy and Beyond. *In*: BOZARTH, J.; WILKINS, P. (Eds.) **Rogers' Therapeutic Conditions: Evolution, Theory and Practice**. Vol III: Unconditional Positive Regard. United Kingdom: PCCS Books, p. 155-171. 2001c. Disponível em: <<http://web.utanet.at/schmidpp/paper-acknow.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2013.

SCHMID, P. F. A Personalizing Tendency. Philosophical Perspectives on the Actualizing Tendency Axiom and its Dialogical and Therapeutic Consequences. *In*: Levitt, Brian (Ed.), **A Positive Psychology of Human Potential**. The person-centered approach. Ross-on-Wye: PCCS Books, p. 84-101. 2008.

SCHMID, P. F. Authenticity and alienation: Towards an understanding of the person beyond the categories of order and disorder. *In*: Joseph, Steven / Worsley, Richard (eds.), **Psychopathology and the person-centered approach**. Ross-on-Wye: PCCS Books, p. 75-90, 2005a.

SCHMID, P. F. Authenticity: the Person as His or Her Own Author – Dialogical and Ethical Perspectives on Therapy as an Encounter Relationship. And Beyond. *In*: WYATT, G. (Ed.) **Rogers' Therapeutic Conditions: Evolution, Theory and Practice**. Vol I: Congruence. United Kingdom: PCCS Books, p. 217-232, 2001a. Disponível em: <<http://web.utanet.at/schmidpp/paper-authent.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2013.

SCHMID, P. F. Comprehension: The art of not knowing. Dialogical and ethical perspectives as dialogue in personal and person-centered relationships. *In*: HAUGH, S; MERRY, T. (Eds.) **Rogers' Therapeutic Conditions: Evolution, Theory and Practice**. Vol II: Empathy. United Kingdom: PCCS Books, p. 1-19. 2001b. Disponível em: <<http://web.utanet.at/schmidpp/paper-compr.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2013.

SCHMID, P. F. 'Encountering a Human Being Means Being Kept Alive by an Enigma' (E. Levinas). Prospects on Further Developments in the Person-Centered Approach. *In*: J. Marques-Teixeira & S. Antunes, S. (Ed). **Client-Centered and Experiential Psychotherapy**. Linda a Velha: Vale & Vale, p.11-33, 2000.

SCHMID, P. F. Face to Face': The Art of Encounter. *In*: THORNE, B; LAMBERS, E. **Person-Centred Therapy: A European Perspective**, p. 74-90, 1998b.



SCHMID, P. F. Facilitative responsiveness. Non-directiveness from an anthropological, epistemological and ethical perspective. *In*: B. Levitt (Ed.), **Embracing non-directivity: Reassessing person-centered theory and practice in the 21st century**. Ross-on-Wye: PCCS Books, p. 1-21. 2005b. Disponível em: < <http://pfs-online.at/papers2/paper-nd.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2012.

SCHMID, P. F. Knowledge or Acknowledgement? Psychotherapy as 'the Art of Not-Knowing': Prospects on Further Developments of a Radical Paradigm. **Person-Centered and Experiential Psychotherapies**. vol. 1, n. 1 e 2, p. 56-70. 2002b.

SCHMID, P. F. On becoming a Person-Centered Approach?: A Person-Centred Understanding of the Person. *In*: THORNE, B; LAMBERS, E. **Person-centred therapy: A European perspective**, p. 38-52, 1998a.

SCHMID, P. F. Presence: Im-media-te Co-Experiencing and Co-Responding. Phenomenological, Dialogical and Ethical Perspectives on Contact and Perception in Person-Centred Therapy and Beyond. *In*: G. Wyatt & P. Sanders (Org.). **Contact and Perception**. Ross-on-Wye: PCCS Books, p. 182-203. 2002a.

SCHMID, P. F. Psychotherapy is Political or it is Not Psychotherapy: The Person-Centered Approach as an Essentially Political Venture. **Person-Centered & Experiential Psychotherapies**, v. 11, n. 2, p. 95-108. 2012.

SCHMID, P. F. The Anthropological and Ethical Foundations of Person-Centered Therapy. *In*: Cooper, Mick / O'Hara, Maureen / Schmid, Peter F. / Wyatt, Gill (Org.). **The Handbook of Person-Centred Psychotherapy and Counselling**. Houndmills: Palgrave, p.30-46, 2007.

SCHMID, P. F. The Challenge of the Other. Towards dialogical person-centered psychotherapy and counseling. *In*: **Person-Centered and Experiential Psychotherapies**. vol. 5. n. 4, p. 241-254. 2006.

SCHMID, P. F. The Characteristics of a Person-Centered Approach to Therapy and Counseling: Criteria for identity and coherence. **Person-Centered & Experiential Psychotherapies**, v. 2, n. 2, p. 104-120. 2003.

SCHMID, P. F.; MEARNS, D. Being-With and Being-Counter: Person-Centered Psychotherapy as an In-Depth Co-Creative Process of Personalization. **Person-Centered & Experiential Psychotherapies**, v. 5, n. 3, p. 174-190. 2006a.

SCHMID, P. F.; MEARNS, D. Being-with and Being-Counter. Relational Depth: The Challenge of Fully Meeting the Client. *In*: **Person-Centered and Experiential Psychotherapies**. vol. 5, n. 4, p. 255-265. 2006b.

SUSIN, L.C. **O homem Messiânico**: Uma Introdução ao Pensamento de E. Levinas. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984.

THORNE, B. The Quality Tenderness. *In*: THORNE, B. **Counselling and Spiritual Accompaniment: Bridging Faith and Person-Centred Therapy**. Chichester: Wiley-Blackwell, p.31-41, 2012.

TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.

VIEIRA, E. M. Sobre a Proposta de Conhecimento Presente na Teoria Rogeriana, ou da Sabedoria Residente na Ignorância. **Rev. NUFEN**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 4-19. Nov. 2009. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v1n2/a02.pdf>>. Acesso em: 04 mai. 2012.

VIEIRA, E. M.; FREIRE, J. C. Alteridade e Psicologia Humanista: Uma Leitura Ética da Abordagem Centrada na Pessoa. **Estud. Psicol. (Campinas)**, Campinas, v. 23, n. 4, p 425-432. Dez. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v23n4/v23n4a10.pdf>>. Acesso em: 04 mai. 2012.

VIEIRA, E. M.; FREIRE, J. C. Psicopatologia e Terapia Centrada no Cliente: Por uma Clínica das Paixões. **Memorandum**. v.23, p.57-69, out. 2012. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a23/vieirafreire01>>. Acesso em: 24 out. 2012.

VIEIRA, E. M; PINHEIRO, F. P. H. A. Person Centered Psychotherapy: An Encounter with Oneself or a Confrontation with the Other? **Estud. psicol. (Campinas)**, Campinas, v. 30, n. 2, p.231-238. Jun. 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v30n2/09.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2013.

WOLFREYS, J. **Compreender Derrida**. Petrópolis: Vozes. 2009.

WORSLEY, R. Emmanuel Levinas: Resource and challenge for therapy. **Person-Centered & Experiential Psychotherapies**. v. 5, n. 3, p. 208-220, 2006.



