

A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(UNIOESTE – Toledo – PR – Brasil)
cafsilva@uol.com.br

Resumo: Em seu original estudo, *Phénoménologie de la rencontre*, F. J. J. Buytendijk desenvolve uma das descrições fenomenológicas mais admiráveis em torno da experiência do encontro. Afastando-se de todo modelo explicativo causal, o teórico holandês interroga o sentido último dessa manifestação tal qual ela aparece, isto é, visando a sua essência mais originária e, portanto, autêntica. O encontro se transfigura como um fenômeno *sui generis*: é a expressão de nosso “ser” ou de nosso “tornar-se mundo”, mediante a unidade entre o meu corpo e outrem numa só trama ou acontecimento perceptivo.

Palavras-chave: Buytendijk; Fenomenologia; Encontro; Corpo; Outrem.

A vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro pela vida
(Vinícius de Moraes)

1. Considerações iniciais

Buytendijk (1887-1974) é mais que um simples psicólogo ou etnólogo. Este seminal autor holandês, apesar de ainda amplamente desconhecido, marcou uma presença digna de nota no debate científico-acadêmico não só por sua vasta e multifacetada produção como, particularmente, pelo estilo metodológico com a qual a sua obra se insere no cenário das ideias contemporâneas. Qual é, então, o seu estilo? O pequeno livro *Phénoménologie de la rencontre*, publicado em 1952 pela Desclée de Brouwer, parece se tornar, sem dúvida, uma das amostras mais contundentes. Nesse breve, mas original trabalho, Buytendijk vai, aos poucos, se revelando por sua capacidade não só descritiva, mas profundamente arguta e crítica quanto à maneira em que desconstrói antigas certezas, pondo a toda prova, novas hipóteses interpretativas em torno daquele que é o centro temático de gravidade do livro: a noção de “encontro”. O estilo como o próprio título do opúsculo sugere não poderia ser outro: fenomenológico. É com esse acento que a temática ganha corpo anunciando um significado radicalmente novo, ao imprimir outro ritmo de análise, a despeito dos modelos explicativos vigentes nas diversas correntes psicológicas de inspiração behaviorista. A este propósito, Buytendijk sugere uma interpretação não apenas psicológica, mas, fenomenológica. Quer dizer: está na pauta de sua investigação científica, uma compreensão profundamente ontológica

quanto ao modo de aparição do encontro como um evento *sui generis*.

Buytendijk, desde logo, situa o real estado de questão. Esboçar um quadro sistemático dos encontros não é o propósito central do seu trabalho. Existem, sim, encontros indiferentes, impassíveis, afetivos, reticentes, irrefletidos, degradantes, hostis, amigáveis, amorosos, amáveis, temerosos, solenes e inúmeros outros. O autor reconhece que no encontro solene, o homem é obrigado a estar presente, por meio de seu corpo, de uma maneira “intencionalmente” não natural (BUYTENDIJK, 1952a, p. 56). Ora, não é essa forma de contato, típico de nossos ritos cotidianos que está em questão. Tal gênero de encontro por ser absolutamente convencional, é, por isso mesmo, artificial. O que, ao contrário, Buytendijk busca descrever é o fenômeno geral do encontro, em que “o outro é situado em sua comunidade mais íntima” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 54). Trata-se, portanto, de projetar um sentido mais amplo da experiência fenomenológica sem se prender a uma descrição exaustiva de diversas possibilidades de encontro, vindo, apenas, circunscrever alguns tipos de encontros ou de alguns casos-limite quando necessário que perpassam, pois, a ordem dos fatos em direção à ordem dos fenômenos.

2.

Uma *fenomenologia do encontro* será aquela que se propõe a um estudo que aprofunde e seja capaz de esclarecer “a relação entre o homem e o rito numa perspectiva humana mais ampla e mais geral” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 8). Para isso, dois níveis de encontro cabem ser distinguidos: “os aparentes” e “os autênticos”. Partamos, então, do primeiro nível. Neste predomina um ponto de vista absolutamente positivista em que o encontro é definido como uma “parcela do mundo perceptível, objetivamente coerente [...] ou seja, o encontro como manifestação entre muitas outras, como um fato suscetível de ser constatado e descrito por algum espectador desinteressado da atividade humana” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 9). Nesse domínio, vige a mais imparcial atitude: aquela de um “observador objetivo que se retira, deliberadamente, de toda forma de relação de ser” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 9). Além disso, o materialismo e o mecanicismo não são as únicas posições que se fixam nesse primeiro âmbito teórico. Por incrível que possa parecer, julga Buytendijk, há, ainda, outra posição que tem se tornado canônica e, isso, no interior da própria filosofia. É a atitude adotada por alguns fenomenólogos, entre eles, mais respectivamente, Husserl e Sartre. Trata-se de um privilégio concedido ao ideal de uma consciência transcendental constituinte quando se trata de revelar o sentido último do fenômeno do encontro. A máxima sartriana de que “o outro é o meu inferno” (SARTRE, 1945, p. 122), ou que, “pelo olhar do outro, eu *vivo* como que

fixado no meio do mundo, como em perigo, numa situação irremediável” (SARTRE, 1943, p. 327), procede, ainda, como princípio recalcitrante de um ego ou consciência translúcida, transcendentalmente depurada, incapaz de levar adiante uma teoria da intersubjetividade. É preciso, enfim, superar o dualismo¹ dessa posição que termina por obscurecer a especificidade mais profunda do encontro como um evento que, a rigor, escapa do crivo da análise transcendental do idealismo hegemonicamente professo em nossa cultura ocidental. É, pois, renunciando esse postulado que Buytendijk passa a explorar o segundo nível da experiência do encontro, visando outra perspectiva de convergência no contexto da tradição fenomenológica:

Nós pensamos, por essa razão, que a fonte comum de conhecimento de onde procede uma fenomenologia do encontro não é a consciência transcendental, mas a consciência engajada (Merleau-Ponty) ou o ser em situação (Gabriel Marcel), compreendidos a partir do conhecimento das formas fundamentais da existência humana (BUYTENDIJK, 1952a, p. 11).

A filiação a Gabriel Marcel e Merleau-Ponty passa a ganhar, nessa nova empresa, relevo especial, além, é claro, de outras referências como Binswanger, Heidegger, entre outros. Partindo dessas concêntricas fontes teóricas, Buytendijk assume uma posição direta e radical: “não há encontro possível com uma essência que, anteriormente à existência, a defina e a delimite” (BUYTENDIJK, 1954, p. 27; 2010, p. 30). Ou no dizer de Merleau-Ponty, “não há na existência humana nenhuma posse incondicionada e, portanto, nenhum atributo fortuito” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 199). Trata-se, agora, de situar o “encontro”, essencialmente, “autêntico” na medida em que se deve “escolher a relação do ser nele-mesmo que une nossa existência ao homem que encontramos” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 9). É somente a partir “dessa relação que a compreensão do elemento verdadeiramente humano do encontro torna-se possível” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 9). Sob esse prisma, “o mundo fenomenal se abre como o *nosso* com uma nova significação imediata” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 9). Ora, como, então, se torna possível essa abertura ao mundo não mais oriunda de uma atitude redutível ou solipsista, mas intersubjetivamente interrogada?

Para isso, Buytendijk observa que o exame do encontro exige uma dupla orientação:

[...] em primeiro lugar, convém conhecer empiricamente as diversas modalidades segundo as quais o homem entra em relação com o mundo e com os outros homens, quer dizer, descobre situações dadas,

¹ Buytendijk, a esse propósito, evoca Binswanger que diagnostica na doutrina cartesiana da cisão do mundo em sujeito e objeto o “câncer da psicologia” (BINSWANGER, 1947).

elabora projetos significativos e se encontra submetido aos seus projetos na tensão dialética entre sua natureza e sua liberdade. Em segundo lugar, o conhecimento dessas modalidades de encontro deve sempre ser dirigido pela compreensão da existência humana (BUYTENDIJK, 1952a, p. 11).

Partindo dessa mútua exigência, não se trata mais nem de “explicar” ou “demonstrar”, mas, tão somente, de “revelar ontológico-fenomenologicamente” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 13). Buytendijk está convicto de que “o psicólogo pode e deve pensar e trabalhar a partir da ontologia” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 16). Aqui, o seu olhar teórico quer focar, ao mesmo tempo, tanto a unidade da existência e do mundo quanto a transcendência. Reconhece, ele: “nós pensamos que cada forma concreta de encontro pode, de início, ser conhecida psicologicamente na transcendência do encontro” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 16). É o sentido, pois, de um “mundo inter-humano” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 15) que está, agora, em jogo. Ora, se “não há jamais uma facticidade completamente desprovida de sentido” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 15), é porque esse sentido é sempre um sentido transcendente sem perder o elo com o próprio mundo. Como, pois, essa transcendência não é uma ficção no campo de experiência do psicólogo?

Essa transcendência é possível, porém, na ambivalência da atitude psicológica fundamental que é dirigida cada vez para o dado e para o ôntico. O psicólogo só pode conhecer um homem na medida onde ele, efetivamente, o encontra e “de todo coração”; mas ele está igualmente certo que deve negar essa comunicação quando ele reflete sobre ela, quando ele coloca a sua realidade entre parênteses. O método fenomenológico exige uma atitude idêntica ao olhar de todos os fenômenos. *Devemos-nos, pois, igualmente ir ao encontro do encontro e, mais precisamente, do ser de suas manifestações* (BUYTENDIJK, 1952a, p. 16; grifo nosso).

Ir ao encontro do encontro. É a partir dessa perspectiva, claramente fenomenológico-ontológica, que Buytendijk dá mais um passo em sua teoria. Este assentimento metodológico jamais é abjurado em sua proposta clínica. Por isso, ele se pergunta até que ponto se torna instrutivo saber se a percepção não seria, desde já, uma forma de encontro. Ou, qual seria mais propriamente dita, a relação entre a percepção e o encontro?

Na linha de Löwith, trata-se, antes de tudo, de reconhecer “o sentido originário de um encontro [...] o encontro recíproco” (LÖWITH, 1928, p. 65). Para tanto, é preciso remover certa interpretação cristalizada, de Descartes à psicologia moderna, acerca do estatuto da percepção². Trata-se da definição da percepção como uma apreensão que se conhece nela-mesma. Ou seja: a

² Ver, a este propósito: (SILVA, 2009a, 2009b).

percepção nada mais é do que um processo reflexivo que interrompe a corrente contínua da sensação. Ambas são, radicalmente, opostas. A tradição filosófica e, com ela, a psicologia de tendência behaviorista (Pavlov, Skinner) e até mesmo o trabalho neurológico-fenomenológico de Erwin Strauss destacam a percepção da estrutura constituinte da relação imediata com o mundo circundante e o mundo inter-humano. Nesse ponto, é Merleau-Ponty que passa a ser invocado: “para que percebamos as coisas é preciso que nós as vivamos” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 376). Que relação aí se estabelece?

A percepção natural não é uma ciência, não põe as coisas às quais se dirige, não as distancia para observá-las, ela vive com elas, ela é a “opinião” ou a “fé originária” que nos liga a um mundo como à nossa pátria. O ser do percebido é o ser antepredicativo em direção ao qual nossa existência total está polarizada. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 371-372)³.

Sendo assim, “a partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 415). Ora, é nesse contexto, em especial, que o movimento da dança parece exemplar, aos olhos de Buytendijk. Há uma unidade íntima entre a percepção e o movimento, bem como entre dois dançarinos de modo que cada um deles se move ao lado do outro. Noutras palavras:

A unidade é renovada incessantemente e se desenvolve a partir de uma retomada ou de novos encontros. A dança é, nesse ponto de vista, também uma imagem precisa da frequência, da separação e da relação renovada do homem e do mundo (BUYTENDIJK, 1952a, p. 22-23).

Buytendijk fala então de uma “dança da vida” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 23). Trata-se de uma imagem aqui construída que leva em conta o fenômeno da dança como movimento de encontro, aliás, tão bem retratado cinematograficamente no clássico também holandês *A excêntrica família de Antonia*: “nada morre para sempre ... alguma coisa sempre fica ... de onde outra nasce ... Assim a vida começa sem saber de onde veio ... porque a vida quer viver ... Essa é a única dança que dançamos” (GORRIS, 1995). Dançar a vida se exprime como o signo dileto de uma forma de existência, cujo comportamento já se torna perceptível na mais tenra infância que é o momento inaugural de todo encontro, ou seja, a condição autêntica em que se transfiguram os primeiros encontros humanos. A infância – descreve Buytendijk – é esse “lugar do jogo originário”

³ É o estatuto transcendental da dimensão antepredicativa aqui prefigurado por Merleau-Ponty que Buytendijk parece também ter em vista quando menciona a ideia de uma “natureza em sua unidade indivisa e intacta” (BUYTENDIJK, 1951, p. xv; 1958, p. 12). Ver, ainda: (SILVA, 2010).

(BUYTENDIJK, 1952a, p. 23). Ela irradia como nenhuma outra forma de vida, “a gênese dos encontros” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 22). Assim,

Cada jogo é uma relação dinâmica recíproca que se desenvolve a partir de um encontro. O jogo pressupõe, portanto, um mundo do qual a imagem é descoberta como um dado e cujas possibilidades dinâmicas são o objeto de um projeto. Nós jogamos com alguma coisa que, por sua vez, joga com o jogador. Cada jogador é um companheiro do jogo, do qual o jogador é o brinquedo [...]. Para a criança, é primeiramente o sentido do tocar, ligado à motricidade tátil, que é o meio em que, a cada vez, faz a experiência de outrem, como parceira do jogo e da existência corporal própria, como aquela com a qual outrem joga (BUYTENDIJK, 1952a, p. 23).

Essa primeira expressão da dança da vida aqui incorporada como jogo originário é uma forma de encontro autenticamente humano. É claro que essa dualidade-unidade do jogo tem no circuito funcional da sucção do seio materno outro caráter, reconhece Buytendijk. Para este, na experiência do bebê, “não se trata de um jogo, de um encontro ou de uma frequência. Não há ainda uma relação, um ser-com” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 24). Retomando, portanto, a experiência lúdica infantil, não se pode ignorar que “a criança penetra na esfera do comportamento humano ambíguo” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 25). É nessa ambiguidade fundamental que o encontro se revela em sua expressão mais espontânea e, por isso mesmo, mais autêntica. Por outro lado, é de se levar em conta uma segunda origem igualmente geral do jogo originário. Trata-se do movimento expansivo, agressivo, ou seja, o movimento-contrário. A luta, nem por isso, deixa de ser uma modalidade de encontro. Há aí, uma dialética da tensão, do ataque e do deixar-ir, do olhar e do ser visto.

Outro fenômeno digno de nota nos primeiros encontros infantis é a percepção do outro. Buytendijk, a esse propósito, não tarda em observar o quanto se desdobra a importância do problema da expressão e da imitação:

A criança pequena observa, como todos sabemos, o rosto da mãe e das pessoas estranhas, a mímica, mas, sobretudo, os olhos. O primeiro encontro é aquele do olhar que encontra o nosso olhar. Mas o que vê e compreende a criança nesse encontro do olhar? De início, a criança não observa uma coisa, os olhos do outro, que se encontram dados no espaço a partir de outras coisas, mas ela vê que o outro a olha e isso sempre de uma certa maneira. Ao mesmo tempo, a criança observa imediatamente outrem, seu olhar, sua expressão (BUYTENDIJK, 1952a, p. 25).

Ora, é essa mesma análise que não passou despercebida por Scheler no momento em que

havia se confrontado com certo subjetivismo de princípio. Ele mostra que a percepção de outrem, bem como o fenômeno da expressão jamais são condicionados por um juízo fundado sobre os dados sensoriais, mas que se trata, aqui, de um “ser-capaz-de-participar-do-ser” (SCHELER, 1923, p. 258) originário e, portanto, não redutível a qualquer causalidade objetiva. Mais, diz ele: “a expressão é o que o homem apreende em primeiro lugar numa existência se encontrando fora dele” (SCHELER, 1923, p. 275).

Típico desse caráter expressivo é o primeiro sorriso da criança. Buytendijk consagra, além do mais, um importante e inédito artigo sobre o tema (Cf. BUYTENDIJK, 1988) que, também será objeto de análise de outros notáveis teóricos, como Kurt Goldstein (1957). Em *Phénoménologie de la rencontre*, o sorriso na criança é o signo do primeiro encontro amoroso. E aí, Buytendijk faz coro a Plessner para quem, “o sorriso é a expressão da humanidade que se floresce no primeiro e tímido encontro simpático” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 30). “Esse encontro” – prossegue ele – “é um modelo dessa unidade de amor e de conhecimento que assegura uma compreensão mais profunda do homem” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 31). Tal encontro é o advento do encontro humano verdadeiro, genuíno e, portanto, originário. “A criança passa, então, a aceder a uma relação de ser com os outros homens. A percepção de outrem se torna encontro” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 32). Aqui, vale outro exemplo de Merleau-Ponty recitado por Buytendijk. Tal é o caso do comportamento do bebê no singular momento em que

[...] abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. Ora, pois, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder. Assim, minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação intersubjetiva. Ele percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 404).

“Tudo se passa”, nota Merleau-Ponty, “como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 215). Ora, reitera Buytendijk, “há aqui imitação autêntica e justamente na relação de ser do encontro [...]; além disso, essa significação só é possível sobre o plano do encontro” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 33). A existência do outro, como a nossa, é aberta ao mundo de modo que

Outrem é o complemento existente de minha existência, seu acabamento e esta relação de ser aparece na ambiguidade vivida da existência própria. [...]. É assim que a criança descobre a presença de

outrem primeiramente no encontro imediato, e, de maneira mediata, nas impressões sensoriais, nos sinais, nos barulhos, nos acontecimentos e em todos os objetos culturais ao seu redor. O mundo próprio é também o mundo do outro (BUYTENDIJK, 1952a, p. 34).

Nesse panorama, ainda,

Pouco a pouco se desenvolve na vida da criança o conhecimento do mundo circundante e do mundo inter-humano, a consciência da coexistência e da existência do ser de outrem e do ser de si-mesmo. É no curso desse desenvolvimento unicamente que os encontros adquirem seu acento no diálogo e são reforçados pelos pensamentos, estados afetivos, sentimentos, valores, intenções (BUYTENDIJK, 1952a, p. 35).

Buytendijk não restringe as suas descrições apenas no terreno da vivência humana, mas as estendem, ainda, a outro domínio particularmente afeto de sua pesquisa que é a psicologia dos animais (Cf. BUYTENDIJK, 1928; 1965b; 1973). Neste setor clínico de interesse, ele mostra o quanto há entre a percepção de outrem e no mundo animal elementos de relações funcionais e intencionais capazes de criar situações que constituem a vida. Em tal âmbito se recoloca, sem dúvida, o problema chave da imitação no intuito de diferenciar a experiência mímica tanto no homem quanto no animal. Se for verdade, portanto, que a imitação na comunidade humana determina de um ponto de vista formal todos os encontros, na vivência animal, ocorre outra dinâmica. Um animal é incapaz de imitar outro animal ou até mesmo o homem.

Seja como for, estas incursões até aqui trilhadas, no tocante mais propriamente à gênese dos encontros são redimensionadas por Buytendijk, visando outro interesse epistêmico-fenomenológico. Trata-se, agora de explorar a percepção mais concreta da essência do encontro. Para isso, um novo tema toma lugar: a relação ontológica entre o corpo e a realização da presença.

3.

Cabe reconhecer, antes de tudo, que “no encontro, é sempre, em primeiro lugar, a existência que se encontra consigo mesma” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 49). Com isso, resta melhor compreender o “modo autêntico da presença” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 54). Quer dizer: é preciso, pois, que “compreendamos cada encontro autêntico como um evento humano cultural no qual se manifesta a ambiguidade da existência” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 8). Como Van Haecht resenha, a propósito de *Phénoménologie de la rencontre*: “o encontro revela a condição do espírito encarnado [...]. A presença corporal no mundo se realiza na comunicação e na reciprocidade das consciências”

(VAN HAECHT, 1952, p. 661). Tal é, em síntese, o programa de uma fenomenologia existencial que, aqui, Buytendijk se propõe. Na verdade, ele tem consciência do quanto as suas análises mostram, decididamente, que “a imediaticidade do comportamento torna esse fato um projeto significativo da conduta” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 52). Além disso, mais que um “fato” a ser explicado, trata-se de um “fenômeno” a ser compreendido. Um fenômeno que se revela, em carne e osso, isto é, em sua concretude radical. É sob essa medida que, para além de Heidegger, Buytendijk dá vazão a uma sugestão de Minkowski de não mais se falar de “ser-no-mundo”, mas de “tornar-se mundo” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 40). Isso só é possível na experiência do corpo; mas o que é o corpo?

Ao por essa questão, Buytendijk volta a se inspirar em Gabriel Marcel e Merleau-Ponty, cujas descrições são bem conhecidas. Escreve o autor holandês:

Uma fenomenologia do encontro deve proceder da compreensão dessa relação entre o homem e o seu corpo. Essa compreensão só é possível se nós nos libertarmos da atitude conceitual e objetiva do espectador desinteressado que, até o presente, era habitual mesmo na psicologia (BUYTENDIJK, 1952a, p. 39).

Buytendijk não ignora, nessa tarefa crítica, a dimensão mais profunda pela qual o corpo, desde a origem, se exprime ontologicamente como uma dinâmica, uma maneira exemplar de o homem estar presente em sua unidade intra-mundana e inter-humana. Como o pensador holandês acentua:

O que nomeamos corpo no encontro é a forma humana que tem um comportamento: exprime, anuncia, intermedeia, isto é, está no mundo. Ele é o meio pelo qual se exprime a liberdade do artista em sua obra [...]. Mas o corpo pelo qual o homem existe no mundo é produzido continuamente pelo homem, na atitude e no movimento animado que constituem o comportamento. O homem forma a sua situação no corpo e pelo corpo, definindo-a como situação para o homem que o encontra. Outrem, aquele que o encontra, se encontra diante de uma liberdade que limita a sua própria liberdade (BUYTENDIJK, 1952a, p. 41).

Em tal contexto, a fenomenologia buytendijkiana do encontro radica o seu real estatuto. A significação corporal se projeta como “forma humana”, como um comportamento no mundo. Essa corporeidade está, agora, longe, bem longe, de se reduzir a uma causalidade objetiva. Ela se revela como existente no mundo, quer dizer, como uma “situação motivante” (BUYTENDIJK, 1959; 1969). É nesse registro que a distinção entre “causa” e “motivo” parece imprescindível, pois o corpo só pode reconhecer outra corporeidade pelo seu valor motivacional e não causal. Só é

possível o reconhecimento de outrem e, portanto, o sentido último comunitário de um “nós” a partir dessa “forma humana” mais dinâmica que, sem a qual, o encontro, evidentemente, não se realizaria.

Ora, é essa significação mais profunda do fenômeno intersubjetivo que desperta a atenção de outro notável estudioso holandês: Wilhelmus Antonius Maria Luijpen. Intérprete da tradição fenomenológica, Luijpen destaca dois níveis de encontro seguindo a mesma linha interpretativa desde o início em curso: o “encontro autêntico” e o “encontro aparente”. Ele analisa inicialmente o segundo aspecto vinculando a um modelo explicativo indigente, caricaturado como “fenomenologia da indiferença”. Trata-se de uma forma de análise que desfigura justamente a ideia de “nós”. O que é o “nós da indiferença? “Num ‘nós’ assim” – retrata ele – “o ‘encontro’ somente quer dizer a confrontação de uma qualidade ou função do ‘eu’ com a qualidade ou função do ‘você” (LUIJPEN, 1973, p. 304). A natureza desse contato é apenas funcional, burocrático em que o outro não passa de uma série de predicados passíveis de classificação ou catalogação. Exemplo desse funcionalismo abstrato são as relações de trabalho agenciadas pela eficácia técnica-administrativa onde “ninguém é alguém, porque ninguém se interessa por alguém” (LUIJPEN, 1973, p. 305). Ao levantar tal diagnóstico, Luijpen não arbitra que a funcionalidade social deva ser banida: “não chamamos de ‘indiferença’ as relações funcionais por serem funcionais, mas porque e enquanto são *puramente* funcionais; ora, em relações *puramente* funcionais não se encontra afetividade *alguma*” (LUIJPEN, 1973, p. 306). Em que contexto, então, o encontro deixa imediatamente de ser *pura* função? Em que condições ele pode assumir uma significação autenticamente humana?

Ele se dá quando há, efetivamente, uma participação na vida pessoal do outro, por quem “me preocupo” no propositivo sentido conferido por Gabriel Marcel de que “encontrar alguém não é unicamente cruzar com ele; é estar, ao menos por um momento, perto dele, com ele; como uma *co-presença*” (MARCEL, 1999, p. 22). É o reconhecimento de que “sou sempre, a todo instante, mais que uma simples conjunção fortuita” (MARCEL, 1999, p. 22) ou um conjunto de predicados. Luijpen ilustra essa “importância metafísica do encontro” marcelianamente sublinhada a partir de uma situação típica: a de um passageiro num metrô, em Paris. O metrô está lotado. As pessoas dão um “encontrão” umas com as outras, sem o menor incômodo. Nada mais natural ou rotineiro. Minutos depois, o transporte para em Saint-Michel. Ali, na estação, há um senhor aguardando. A porta é automaticamente aberta e, então, ele entra; mas entra, “esbarrando-se” comigo, já na entrada onde me encontro. “Esbarra” comigo? Pode ser, mas também é possível que entre eu e esse senhor ocorra algo completamente diverso. Pode ser que nasça a partir daí algum sentimento de afeição, uma vez que me esforcei, quanto possível, para dar-lhe um lugar ou que ainda, sorridentemente, ele

tenha se desculpado por pisar-me inesperadamente. Ora, o que se passa entre esse cavalheiro e eu, após juntos descermos na próxima estação, cada qual seguindo o seu próprio caminho? “Nada” responderá um materialista. Será que não houvera naquele curto trajeto alguma coisa como uma clandestina “ligação mútua” na medida em que, um dia após, ao reencontrar esse mesmo homem no Louvre, eu tenha sentido logo a vontade de expressar-lhe tamanha surpresa por mais esse inesperado encontro? O aconteceu entre ele e eu? Um mero esbarrar por esbarrar?

Como nota Luijpen, caso assim fosse, tal encontro não seria, de forma nenhuma, compreensível, isto é, destituído de um significado mais profundo e, portanto, de qualquer afetividade ou sentimento de humanidade:

Não é o “nós” da indiferença que se realizou, porque “me preocupei” com esse senhor, não querendo que o trem partisse sem dar-lhe lugar, malgrado todas as dificuldades. Também ele “se preocupou” comigo, como se viu pelo tom de sua desculpa quando, sem querer, me pisou. O mais notável de nossa situação, porém, é que as qualidades objetivas que deveriam atribuir-se a nós dois ficaram completamente em segundo plano no nosso encontro. Só depois me dei conta de que esse cavalheiro era bastante corpulento e tinha um defeito no olho esquerdo. Mas não o reduzi aos predicados: “gordo” e “vesgo”. Se o fizesse, não teria acontecido o que então se tornou realidade entre nós, nem teria eu por certo vontade de falar-lhe, ao encontrá-lo no dia seguinte visitando o Louvre, mas simplesmente teria pensado “comigo mesmo”: “De novo, o gordo vesgo” (LUIJPEN, 1973, p. 308).

Martin Buber parece sintetizar, com primor, essa excêntrica atmosfera afirmando que “é por graça que o *Tu* vem a mim; não é lhe procurando que ele é encontrado [...]. Toda vida verdadeira é encontro” (BUBER, 2012, p. 44). Toda “relação é reciprocidade” (BUBER, 2012, p. 48) compreendida, aqui, nos termos de uma “reciprocidade do face-a-face” (BUBER, 2012, p. 58). Entramos, portanto, observa ele, no domínio do inter-humano ou dialógico:

Naturalmente, o domínio do inter-humano estende-se muito além do domínio da simpatia. Incidentes muito simples podem já pertencer a ele como quando, num bonde superlotado, dois desconhecidos trocam olhares atentos para, em seguida, afundar novamente na conveniência do não-querer-saber-nada-um-do-outro. Mas deve também contar-se como pertencente a este domínio todo encontro entre adversários, por casual que seja, quando ele influi no comportamento mútuo, isto é, quando algo se realiza entre os adversários, por mais imperceptível que seja, não importando naquela hora se é carregado de sentimento ou não. A única coisa importante é que, para cada um dos dois homens, o outro aconteça como este outro determinado; que cada um dos dois se torne consciente do outro de tal forma que precisamente por isso assumam para com ele um comportamento, que não o considere

e não o trate como seu objeto, mas como seu parceiro num acontecimento da vida, mesmo que seja apenas uma luta de boxe⁴. É este o fator decisivo: o não-ser-objeto (BUBER, 1982, p. 137-138).

Tanto Luyjpen quanto Buber, nestes sutis exemplos, parecem auferir o caráter último de uma “fenomenologia do encontro” ao estilo de Buytendijk. Esse marco conceitual é aqui, mais uma vez, afirmado, não obstante, o risco iminente, no mundo moderno, do “desencontro” sob o signo deletério da “indiferença”. Buytendijk lega à compreensão fenomenológica, o argumento de que cada encontro humano é de alguma maneira, mútuo, recíproco:

A reciprocidade é a condição de um encontro *efetivo*. Mas ela é raramente completa. Há encontros nos quais a reciprocidade é entendida nos termos de equivalência, como, por exemplo, na amizade. É no encontro amoroso, na existência como comunidade do “nós” que a reciprocidade – conforme Binswanger mostrara – pode ser completa. Mas então ela não é mais o objeto de uma intenção, mas o segredo de um dom e de uma revelação (BUYTENDIJK, 1952a, p. 42).

Essa “magia do nós” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 52) ganha, aqui, outra perspectiva expressa, fenomenicamente, como um “encontrar e se descobrir mútuo” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 52). O encontro então se *efetiva* reciprocamente se tornando o “fundamento ontológico da existência como comunidade do ‘nós’” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 52-53). É nessa comunhão que se desvela “a autenticidade do encontro, fundado sobre a presença do homem pelo corpo e no corpo” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 42) cujo ápice de realização é encarnado pela experiência do diálogo. Este torna efetiva “essa possibilidade originária do encontro amoroso” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 53), isto é, como “presença recíproca” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 51). Agora, a fenomenologia do encontro em sua aspiração mais radicalmente buytendijkiana se institui como também uma fenomenologia da linguagem em que “o falar é a forma diferenciada dessa presença, se pondo como questão no discurso, no mundo comum, no campo dos encontros” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 44).

A “dança da vida” revela-se, então, em toda a sua coreografia fenomenológica mostrando o quanto, “para o homem, o silêncio tem uma rica significação” (BUYTENDIJK, 1952a, p. 45). Compreender a eloquência desse silêncio é acompanhar esse incessante ritmo rumo ao autêntico encontro com o mais radical e implacável mistério: a vida.

⁴ É o que Buytendijk também descreve acerca do futebol, no qual o jogador nunca é um inimigo que constituísse um impedimento ou uma ameaça, mas a condição indispensável para o jogo. Nesse cenário, o adversário é, ao mesmo tempo, “co-jogador” (BUYTENDIJK, 1952b, p. 40-41; 1965, p. 56-57).

Referências:

BINSWANGER, L. Ueber die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie. In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Bern, 1947.

BUBER, M. *Je et tu*. Paris: Aubier, 2012.

_____. Do diálogo e do dialógico. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUYTENDIJK, F. J. J. *Psychologie des animaux*. Paris: Payot, 1928.

_____. *De la douleur*. Trad. A. Reiss & Préface Maurice Pradines. Paris: PUF, 1951. Em castelhano: *El dolor: psicología, fenomenología, metafísica*. Trad. Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

_____. *Phénoménologie de la rencontre*. Trad. Jean Knapp. Paris: Desclée de Brouwer, 1952a.

_____. *Le football: une étude psychologique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1952b. Em português: *Psicologia do futebol*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Herder, 1965a.

_____. *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister: essai de psychologie existentielle*. Trad. Alphonse de Waelhens et René Micha. Bruges: Desclée de Brouwer, 1954. Em português: *A mulher, seus modos de ser, de aparecer, de existir: ensaio de psicologia existencial*. Trad. de Teófilo Alves Galvão. Pelotas, RS: Editora UFPel, 2010 (Coleção FePraxis, vol. 3).

_____. Le corps comme situation motivante. In: *La motivation*. Paris: PUF, 1959, p. 9-34. Em castelhano: "El cuerpo como situación motivante". In: *La motivación*. Tradução de Dora Douthat y Della Lerner. Buenos Aires: Proteo, 1969, p. 17-41.

_____. *L'homme et l'animal: essai de psychologie comparée*. Trad. Rémi Laureillard. Paris: Gallimard, 1965b. Em castelhano: *El hombre y el animal: ensaio de psicología comparada*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires/México: Ediciones Carlos Lohlé, 1973.

_____. *The first smile of the child*. In: *Phenomenology + Pedagogy*. Vol. 6, nº1, 1988, p. 15-24.

GOLDSTEIN, K. "The smiling of the infant and the problem of understanding the "other". In: *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, New York, v. 1, jul/1957, p. 175-191.

GORRIS, Marleen (Dir.). *A excêntrica família de Antonia*. Holanda, 1995.

LÖWITH, K. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, 1928.

LUIJPEN, W. A. M. *Introdução à fenomenologia existencial*. Trad. de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: E.P.U., 1973.

MARCEL, G. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

SARTRE, J-P. *L' être et le néant: essai d' ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1945.

SCHELER, M. *Wesen und forme der sympathy*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1923.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009a.

_____. Percepção e cinema em Merleau-Ponty. In: GENTIL, H. S.; PIVA, J. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda Editorial, 2009b, p. 123-141.

_____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel: Edunioeste, 2010.

VAN HAECHT, L. Compte rendu: Phénoménologie de la rencontre de F. J. J. Buytendijk. In: *Revue Philosophique de Louvain*, 1952, Vol. 50, n° 28, p. 659-661.

The dance of life: Buytendijk and phenomenology of the encounter

Abstract: In his original study, *Phénoménologie de la rencontre*, F. J. J. Buytendijk develops one of the most admirable phenomenological descriptions around the experience of the encounter. Moving away from all causal explicative model, the dutch theorist interrogates the ultimate sense of this manifestation, such as it appears, it is aiming its most originary essence and therefore authentic. The meeting is transfigured as a phenomenon *sui generis*: it is the expression of our “being” or our “becoming world” by the unit between my body and other in a single plot or perceptual event.

Keywords: Buytendijk; Phenomenology; Encounter; Body; Other.

Data de registro: 03/07/2014

Data de aceite: 03/09/2014