



O ENCONTRO COMO TAREFA PRIMEIRA DA FENOMENOLOGIA. RECIPROCIDADE E DESIGUALDADE EM BUYTENDIJK*

The encounter as the primary task of phenomenology. Reciprocity and inequality in Buytendijk

ANDRÉ DIAS DE ANDRADE**
REINALDO FURLAN***

Lo encuentro como tarea primordial la fenomenología. Reciprocidad y desigualdad em Buytendijk.

Resumo: O artigo apresenta e discute o ensaio Fenomenologia do Encontro, de F. J. J. Buytendijk. Inicialmente, situamos, brevemente, a relevância do problema do encontro na fenomenologia, tomando, como parâmetros opostos Husserl e Lévinas. Ver-se-á, no artigo, que o próprio Buytendijk se serve de vários autores da fenomenologia enquanto peças chave para a composição do ensaio, entre os quais Heidegger, Merleau-Ponty e Binswanger. A seguir, buscamos explicitar, no ensaio do autor, a questão do encontro em quatro tópicos: o lugar do encontro, de caráter existencial engajado ao contexto histórico e social; a ambiguidade, como marca essencial do encontro; a reciprocidade, como condição do encontro, no mais das vezes em situação de desigualdade, com destaque para a questão dos papéis sociais; e seu saldo para a fenomenologia, no qual o encontro não é um assunto entre outros, mas ponto de partida para a fenomenologia e interrogação de nossas experiências. Por fim, encerramos com questões e considerações finais, com as quais procuramos assumir o legado do ensaio de Buytendijk para nós.

Palavras-chave: Buytendijk; encontro; fenomenologia; relação com o outro; alteridade.

Abstract: The paper present and discuss F. J. J. Buytendijk's essay Phenomenology of Encounter. Initially, we briefly situate the relevance off the problem of encounter on phenomenology, taking Husserl and Lévinas as opposite parameters. We will see that Buytendijk himself make use of numerous authors from phenomenology as key pieces to the composition of the essay, such as Heidegger, Merleau-Ponty and Binswanger. Next, we try to explicit in his essay the question of encounter based on four topics: the place of encounter, which has an existential character engaged on historical and social context; ambiguity, as the essential mark of the encounter; reciprocity, as the condition of encounter, most of the time ia a situation of inequality, highlighting the question of social roles; and its balance to phenomenology, in which the encounter isn't a subject among others, but the starting point to the phenomenology and interrogation of our own experiences. Finally, we end with questions and final considerations, with which we seek to assume Buytendijk's essay legacy for ourselves.

Keywords: Buytendijk; encounter; phenomenology; relationship with other; otherness.

Resumen: Este artículo presenta y discute lo ensayo fenomenología de lo encuentro, de F. J. J. Buytendijk. Inicialmente, situamos brevemente la relevancia del problema del encuentro en la fenomenología, tomando a Husserl y Lévinas como parámetros opuestos. Se verá, en el artículo, que el propio Buytendijk utiliza a varios autores de la fenomenología como piezas clave para la composición del ensayo, entre ellos Heidegger, Merleau-Ponty y Binswanger. A continuación, tratamos de hacer explícito, en el ensayo del autor, la cuestión del encuentro en cuatro temas: el lugar del encuentro, de carácter existencial comprometido en el contexto histórico y social; la ambigüedad, como rasgo esencial del encuentro; la reciprocidad, como condición del encuentro, en la mayor parte del tiempo en situaciones de desigualdad, con énfasis en el tema de los roles sociales; y su saldo para la fenomenología, en el cual el encuentro no es un tema entre otros, sino el punto de partida para la fenomenología y para lo interrogatorio de nuestras vivencias. Finalmente, terminamos con preguntas y consideraciones finales, con las que buscamos asumir el legado del ensayo de Buytendijk para nosotros.

Palavras-clave: Buytendijk; encuentro; relacion com lo outro; alteridade.

* Este trabalho contou com os apoios da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e da Universidade de São Paulo (USP).

** Pós-Doutorando em Filosofia, Universidade de São Paulo – USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Email: andre8ada@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5962-7065> Auxílio Fapesp (Proc. 2019/21515-5).

*** Professor Livre Docente, Universidade de São Paulo – USP (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Departamento de Psicologia). Email: reinaldof@ffclrp.usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2117-3886>. Auxílio Fapesp (Proc. 2018/24315-4).



O Problema do Encontro

Além de todas suas proposições concernentes à teoria do conhecimento, o mote fenomenológico – “às coisas mesmas” – parece também ter recolocado o problema do Outro em filosofia. Pois assim como o sentido de uma vasta gama de objetividades passa a ser considerado na sua própria manifestação, em “carne e osso” como se diz, também a existência de outras subjetividades e de sua respectiva alteridade se recoloca no âmbito de sua manifestação e em sua presença carnal. Com a acepção que se faz desta *Leibhaftigkeit* da presença das coisas e de outrem, a fenomenologia busca desde seu princípio superar o solipsismo que assombra as filosofias do sujeito. Afinal, como seria possível sair de si e encontrar um outro, um outro “eu” ao mesmo tempo diferente de mim? Ora, esta questão também pode ser apresentada como a questão da possibilidade do “encontro”: como é possível haver encontro, em particular com o outro?

Numa incursão breve, porém crucial, a uma fala de Van Breda no famoso “Colóquio Husserl de Royau-mont” (em 1957), Jean Hyppolite perguntava se esta experiência do encontro não pressupõe uma pré-compreensão daquilo a que se vai, justamente, ao encontro; e, reciprocamente, se toda compreensão não pressupõe, por sua vez, um encontro com algo. A circularidade do argumento, notável desde pelo menos Platão, no *Menon*, parece atestar a eficácia da fenomenologia ao restringir o ser do outro à sua manifestação – reestabelecendo todo o charme e o horror nas coisas, como escreve Sartre (1947, p. 32) –, e ao mesmo tempo colocar em cheque essa eficácia, já que parece haver uma dificuldade inerente em evitar esta pré-compreensão que tenho da presença imediata do outro, condição para a recepção digna de uma “alteridade”.

Tomemos a dimensão do problema. Para que o outro seja realmente “outro” o encontro com a sua transcendência e alteridade devem repousar para além daquilo que já compreendo. Mas ao mesmo tempo parece haver um limite para essa transcendência ou alteridade, na medida em que para encontrá-la preciso reconhecê-la como tal, quer dizer, em certo sentido compreendê-la, o que faz dela, portanto, parte de mim ou de meu mundo. Neste sentido, a questão da alteridade, relançada pela fenomenologia, parece das mais difíceis, não só para a abordagem fenomenológica, mas para o entendimento humano, de modo geral.

Uma primeira questão que podemos fazer a respeito desta existência outra que aparece na fronteira de contato ou no campo perceptivo é saber se ela está para além da fronteira, como um estrangeiro completamente desconhecido, não-fenomenológico, ou se ela se prepara na fronteira, como um horizonte ou fundo da minha experiência consciente e que possui então uma dimensão fundamentalmente intersubjetiva.

Em suma, a questão, mais uma vez é saber se outrem é antecipado, e só há encontro com aquilo que em certa medida já se compreende e se reconhece, ou ele não é antecipado, mas então eu jamais poderia encontrá-lo, visto que não seria capaz de compreendê-lo, reconhecê-lo e mesmo descrevê-lo. “Quem” está ao mesmo tempo neste rosto que contemplo e, ao mesmo tempo, para além dele? “Quem” afinal dialoga, escreve e pensa comigo? Não escrevo, afinal, sozinho?

O problema parece ter sido enfrentado primeiramente na fenomenologia de Husserl, sobretudo em sua *Quinta Meditação Cartesiana*. Lá o autor aborda o outro nos limites de sua aparição, já que é apenas aí que ele obtém um sentido para mim, na vivência que dele obtenho.

A questão seguinte se coloca necessariamente – como pode ser que meu Ego, no interior de seu próprio ser possa, de alguma maneira, constituir ‘o outro’ ‘justamente como lhe sendo estranho’, ou seja, conferir a ele um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do ‘eu próprio’ concreto que o constitui. Isso concerne, de imediato, a não importa qual alter-ego, mas em seguida a tudo o que, por seu sentido existencial, implica um alter-ego; em suma, o mundo objetivo, no sentido pleno do termo” (Husserl, 1953, §44, p. 78-79).

Tal como o passado só possui sentido a título de passado “retido”, a partir do presente, o outro só aparece enquanto outro para-mim e enquanto “outro eu” (*alter ego*), o que, por um lado, superaria de partida o solipsismo como tese segundo a qual apenas existe o Eu e seus estados de consciência. Pois quando a subjetividade pensa aquilo que lhe é próprio, reduzindo-se à sua esfera de pertencimento e abstraindo de tudo que é alheio ou mesmo desnecessário (localidade, data, cultura, vestimenta etc.), o outro ainda continua ali, persistente, dentro da esfera perceptiva, como um “estranho” [*fremd*] que é, em certo sentido, “familiar”. Como um “outro eu”, assim como seu “eu”. De modo que o primeiro contato se dá pela “empatia” [*Einfühlung*] na qual se reconhece no corpo e no comportamento alheios as possibilidades de condutas e de intenções que me são próprias. Como escreverá mais tarde Merleau-Ponty, a vida parece ser a cada instante também vivida, ali naquele corpo que vejo e que toco. Eu percebo no outro o que poderiam ser as minhas intenções. Eu noto que ele pode aquilo que eu posso, que ele pode ver aquilo que eu vejo ou aquilo que eu poderia ver. Dá-se o encontro.



Mas, assim como não há um passado completamente passado, imemorial, não há um outro completamente outro, inacessível a mim. Ele tem que ser acessível pela descrição e, em certa medida, sua alteridade só pode figurar nos limites de sua manifestação. O outro é *outro eu*: “Admitir que é em mim que os outros se constituem enquanto outros é o único meio de compreender que eles pudessem ter para mim o sentido e o valor de existências e de existências determinadas” (Husserl, 1953, § 56, p. 109).

Na contracorrente, para Lévinas o outro só merece esta designação se ele excede toda manifestação possível para mim; se ele é *invisível*, digamos assim. Nesta condição ele ultrapassa definitivamente os atos pelos quais o apreendo e as experiências que dele posso ter. Ele é o próprio infinito, no sentido em que reconheço a grandeza e indeterminação de sua vida, mas jamais serei capaz de compreendê-la e determiná-la. Ele permanece sempre exterior, e cabe à fenomenologia prestar contas à esta exterioridade.

Nessa perspectiva, a transcendência do outro não é correlata à imanência da consciência, como no caso de Husserl, mas a ultrapassa definitivamente. Uma alteridade tão radical que circunda o campo fenomenológico do exterior e, por isso, conforma meu próprio mundo (a economia de minha “interioridade”, como escreve o autor). Ele já não é mais acessível pela descrição, mas pela ação ética – impossível dizer “quem” ou “o quê” o outro é, posso apenas agir com relação a ele. Esta troca do primado da descrição pelo da ética leva a pensar que o encontro não é tema nem da ontologia, nem da fenomenologia, mas da Ética como filosofia primeira. Pois não posso conhecer o outro, ele não é objeto de conhecimento; ele nem mesmo “é” no sentido ontológico da palavra, pois não partilhemos de uma mesma realidade ou de uma mesma propriedade fundamental. Ele é anárquico e, sob este título, só posso assumir a sua alteridade como um fato absoluto, agir com relação a ele a partir de predicados éticos e não epistêmicos. O encontro aqui é vivido como desejo, amor, aprendizado e afeto, mas não conhecido.

Num caso (Husserl) o outro está aquém da fronteira, no outro (Lévinas) ele está além. Num caso há compreensão sem encontro, propriamente dito; no outro, encontro sem compreensão. Haveria como resguardar a compreensão e o encontro, fazendo com isso uma fenomenologia que lhe seja apropriada? Esta parece ter sido a tentativa de F. Buytendijk em seu *Fenomenologia do Encontro*, do qual trataremos a partir de agora. O ensaio é uma tentativa de enfrentar um tema, por si só já bastante complexo em seus fundamentos, sem se furtar a suas inúmeras variações empíricas, que parecem desafiar a possibilidade de se pensar conceitualmente sua unidade. Neste sentido o texto parece ter um caráter inacabado, processual e experimental, representando antes um convite à retomada de sua discussão, o que esperamos fazer, de maneira introdutória, destacando sua relevância atual.

Lugar do Encontro

O ensaio *Fenomenologia do Encontro* realiza um exame dos modos de aparição e das modalidades do encontro para, por fim, expor sua gênese na reciprocidade e no amor. Aprendemos ali que a significação mais própria do encontro é a de encetar uma relação com a nossa própria existência no mundo, de modo que repousa assim como o acontecimento humano em geral (Buytendijk, 1952). Buytendijk adverte que é por meio do corpo que se inicia este encontro com o mundo, com nós mesmos e com o outro, já que “o corpo de cada um, enquanto mediação de seu ser no mundo e situação da existência própria, produzem encontros e projetos. É nesses projetos de seu corpo que o homem realiza a sua presença para os outros e para si mesmo” (Buytendijk, 1952, p. 36). Nesta centralização dos encontros em torno do corpo próprio, podemos notar que o autor já toma distância com relação ao paradigma clássico da fenomenologia, segundo o qual é a consciência o operador central destas relações. Assim, em vez da subjetividade transcendental e de sua realização na intersubjetividade, tal como já tivemos a oportunidade de observar em Husserl, aqui se opta pela existência e pela coexistência perceptiva, numa esteira de autores que compreende então de Heidegger a Binswanger, passando por Marcel e Merleau-Ponty, segundo a qual a *condição* do encontro é a reciprocidade, e a *efetivação* do encontro se dá no corpo.

Assim, o modelo teórico adotado desde o início (Buytendijk, 1952, p. 10-11) se aproxima da fenomenologia existencial e se afasta da fenomenologia transcendental. Isto significa, para dizer pouco, que Buytendijk não acompanha aqui a proposta de uma constituição transcendental do sentido de nossas experiências, a qual visa distinguir entre aquilo que é da ordem da facticidade e aquilo que é da ordem da essência, com “a magna tarefa de elaborar uma eidética do mundo da vida” (Husserl, 1976, §36, p. 144), tal como escreverá Husserl até seus últimos textos. Se fosse este o caso, o encontro seria um dos índices de um caminho que a subjetividade é capaz de percorrer reconhecendo ali os atos essenciais de sua constituição. Seríamos capazes de passar a uma “essência” ou “generalidade” dos encontros, que coordena a sua contingência e singularidade. Reduziríamos a existência do outro ao seu sentido. Por isso Buytendijk adverte, desta vez quase findado seu ensaio, que é impossível satisfazer uma fenomenologia do encontro com todas as suas modalidades essenciais e seus respectivos campos comuns de habitação. Trata-se de desvelar o sentido do encontro *no* próprio encontro, seja na alegria da reciprocidade, no drama do desencontro, ou mesmo na nostalgia do reencontro, “porque cada relação social constitui ao mesmo tempo, ainda que nem sempre em primeiro lugar, uma modalidade de encontro” (Buytendijk, 1952, p. 47).



Assim, o lugar por excelência do encontro é a contingência e a existência, não a consciência como sujeito transcendental. Abordá-lo acaba sendo uma fonte para o conhecimento fenomenológico, desde que compreendida a fenomenologia nesta chave existencial, a partir da qual o encontro permite compreender “a estrutura significativa dos atos intencionais” (Buytendijk, 1952, p. 40); e também, para o conhecimento das experiências ditas psicológicas. Por exemplo, “uma fenomenologia do encontro deve proceder da compreensão desta relação entre o homem e seu corpo” (Buytendijk, 1952, p. 39); mas sabemos que cada um tem sua esfera pessoal de vivências, sua história individual com todos os valores pertencentes à comunidade na qual habita. Deve-se, pois, ter em conta isto quando se fala do encontro, do fato de que estamos juntos do outro, mas com nossa história pessoal, parte da cultura à qual pertencemos, e no movimento de uma história e memória coletivas. Ora, como veremos, se por um lado esse contexto histórico e cultural em que nos encontramos condiciona (favorecendo, limitando ou até mesmo impedindo) nossos encontros, por outro não há encontro sem “coração” (Buytendijk, 1952, p. 16), termo com o qual Buytendijk se refere à condição transcendental de todo encontro possível. Por isso nosso contexto histórico e cultural pode, inclusive, ser um convite ao encontro do outro, um apelo à espera de uma resposta. Analisemos, então, primeiro este modo de acesso corporal ao outro para, por fim, desdobrar a significação transcendental que o encontro possui.

Ambiguidade do Encontro

Dissemos que o encontro ocorre no corpo: primeiro, na infância, pelo encontro entre o corpo da criança e o da mãe e pelo jogo infantil; segundo, já na vida adulta, onde “cada homem tem seu mundo próprio e sua própria subjetividade” (Buytendijk, 1952, p. 35), pelo encontro entre corpo próprio e corpo de outrem onde, por fim, se realiza o nosso ser. Há já aí uma cláusula descritiva, segundo a qual os encontros ditos “autênticos” são sempre entre humanos, ficando vetada aos animais a possibilidade do encontro (Buytendijk, 1952, pp. 30; 41). No caso dos encontros humanos, a condição para o encontro é a percepção de sua existência. Daí porque, para Buytendijk, não há propriamente encontro animal, assim como ele prefere o termo “frequentação” ao de encontro, tratando-se de nossas relações com as coisas do mundo (p. 22). Afinal, por quê? Porque no encontro autêntico se manifesta a ambiguidade da existência, que é para Buytendijk própria da existência humana. Trata-se do movimento próprio da transcendência, onde nos tornamos aquilo que ainda não somos e deixamos de ser aquilo que já somos. O corpo humano manifesta essa ambiguidade, através da qual ao mesmo tempo ele é “meu” e eu “sou” meu corpo. Reciprocamente, que o outro “está” em seu corpo – *num* outro corpo – e “é” seu corpo – *um* outro corpo.

Esta ambiguidade entre o familiar e o estranho também é descrita por Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção*, onde assistimos ao desdobramento de uma concepção intencional da percepção e da motricidade, e que será recuperada no ensaio de Buytendijk. Todo tema perceptivo ou estado de coisa é correlato de uma certa conduta nascente do corpo, o que faz dele um *eu natural* (Merleau-Ponty, 1945, p. 199) e do mundo percebido o lugar do encontro e da coexistência. Pois cada tema perceptivo é já partilhado por um sujeito comum – o corpo – e num ambiente comum – o mundo sensível –, antes mesmo da comunicação ou confrontação explícita entre as diversas perspectivas. Quando Buytendijk escreve que “na existência concreta, cada percepção de objetos, e isto em sua ligação indissolúvel com o movimento deliberado, se realiza [...] apenas a partir de um encontro produtivo entre o homem e seu mundo circundante” (Buytendijk, 1952, p. 20), isto poderia ser corroborado por Merleau-Ponty, quando também mostra que “antes de outrem, a coisa realiza este milagre da expressão” a partir do qual ela “nos é dada ‘em pessoa’ ou ‘em carne e osso’” (Merleau-Ponty, 1945, p. 369). Na percepção existe então uma reciprocidade daquele que sente ou vê e daquilo que é sentido ou visto; e aqui Buytendijk cita diretamente Merleau-Ponty: “para que nós percebamos as coisas é preciso que nós as vivamos” (Merleau-Ponty, 1945, p. 376).

Cabe notar que a percepção é uma primeira iniciação ao mundo e, também, ao encontro porque possui este trunfo de me abrir àquilo que eu “não sou” (Merleau-Ponty, 1948, p.165). O sujeito perceptivo que é o corpo antecipa e, ao mesmo tempo, desconhece aquilo de que vai ao encontro. Pois o mundo sensível deve ser em certa medida familiar ao corpo, sem o que não haveria encontro entre eles, e deve também permanecer-lhe nalguma medida estranho, sem o que o corpo nem mesmo seria impelido ao encontro. É preciso que o corpo conheça e na mesma feita ignore aquilo que ele conhece; ele é cúmplice de tudo o que pode figurar no campo perceptivo, mas é vítima e recolhe uma lógica perceptiva da qual não é o autor. Essa ambiguidade que o torna sujeito perceptivo em Merleau-Ponty, permite concebê-lo também como o sujeito do encontro em Buytendijk, pois ela força ao limite o conceito tradicional de subjetividade, arrancando-a de seu refúgio ensimesmado afim de levá-la alhures, noutros valores, condutas ou emoções; no limite, para a alteridade que ela até então desconhecia ou ignorava.

No que diz respeito a consciência, precisamos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser-no-mundo ou existência, porque é somente assim que outrem poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal e receber uma espécie de “localidade” (Merleau-Ponty, 1945, p. 404).



Assim, a ambiguidade é fundamental ao encontro e funciona mais como ponte do que abismo entre nós. Apreendemos no corpo alheio a presença de um ausente, de um outro. Mas também apreendemos na ausência do outro a sua possível presença que nos cerca e assombra em cada momento de nosso encontro com as coisas. O outro é ausência, pois eu ignoro a sua vida e o seu mundo, mas ele é presença, pois só o ignoro porque em alguma medida eu o reconheço como um outro sujeito. Outrem é a promessa de uma morada comum (na-morada), mas também a possibilidade de um conflito iminente. Ora, o reconhecimento de uma mesma morada pode se mostrar traiçoeiro, enquanto a iminência do conflito pode se mostrar aprendizado com a diferença do outro. A ambiguidade entre reconhecimento e ignorância define o encontro, o que leva a uma superação da crítica aventada por Hyppolite no início deste ensaio. Para Buytendijk a experiência do encontro é “a insegurança na familiaridade, a alienação na presença, a obscuridade na revelação, o vazio na plenitude” (Buytendijk, 1952, p. 36). De modo que outrem nunca é completamente apreendido em sua presença, assim como as coisas, que também precisam ser vividas numa ambiguidade oriunda ao seu inacabamento perspectivo. Ele está sempre em devir, mas, ao contrário do que possa parecer, isto não revela uma dificuldade de princípio, e sim a possibilidade de que aquilo que encontramos seja a alteridade de uma pessoa, a um só tempo presente e ausente, em devir, num “devir que é” (Buytendijk, 1952, p. 38).

Nesse sentido se destaca no ensaio o fenômeno da imitação (Buytendijk, 1952, p. 32-34), por participação concreta no caso dos animais, e daí, segundo o autor, o falso encontro entre eles, e por participação abstrata, no caso humano, pois nesse caso “não *sou* apenas meu corpo mas *tenho* meu corpo” (os termos “concreto” e “abstrato” tomamos de Merleau-Ponty, que aqui cabem perfeitamente para explicitar essa passagem no ensaio), ambiguidade que reaparecerá à frente com os termos “por seu corpo e em seu corpo” (Buytendijk, 1952, p. 40), como já adiantamos.

Buytendijk explora por meio da imitação, a transitividade entre o comportamento do outro e o meu, mais precisamente, entre seu corpo e o meu, para enfatizar a possibilidade de comunalidade e mistura de nossas vidas, assim como o fará com o fenômeno do diálogo, no qual, citando o próprio Merleau-Ponty, afirma que eu e o outro formamos um sistema no qual pensamos juntos por meio das palavras, gestos e entonações (Buytendijk, 1952, p. 44).

Nesse contexto surge a noção de esquema corporal, enfatizando a importância do outro para preencher a abertura e incompletude do meu próprio corpo ou subjetividade (Buytendijk, 1952, p. 33-34). Ora, a saída para as relações entre a subjetividade e o mundo e, daí, com a alteridade passa por uma reforma da própria noção de subjetividade; não mais um psiquismo distinto do fisiológico, mas como *subjetividade perceptiva*. Se o outro está no gesto, na sua conduta, a própria noção de corpo também passa, junto com aquela de “psiquismo”, por uma renovação a partir das descobertas a respeito do “esquema corporal” ou “postural”. Mesmo a noção de corpo próprio, do corpo que “temos” ou, então, “somos”, não é uma noção passível de ser apreendida despojada do ambiente em que habitamos, da situação em que nos encontramos e da conduta que ensinamos. Trata-se, para dizer pouco, de um sistema de equivalência e de transposições intersensoriais entre o corpo e o meio, a partir do qual a intencionalidade e o gesto se dão juntos. Não há visada e o gesto correspondentes, assim como não existe gesto sem o objeto ou conduta correspondentes; um, seguido do outro. Quando a mão intercede ao lápis para, então, escrever, não há uma separação entre o corpo, o movimento de apreensão, a realização do gesto pretendido e a formulação do sentido no papel (mesmo num artigo que se escreve a quatro mãos). Antes dessa separação, o que ocorre é uma só conduta que visa a um sentido; para resumir ainda mais, há um só “sentido gestual” ou “motor” (Merleau-Ponty, 1945, p. 165), que desvela que “todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento” (Merleau-Ponty, 1945, p. 128). Pois bem, *é este sentido motor que o corpo próprio apreende no corpo do outro como conduta e alteridade nascente*. Aqui, o esquema corporal passa a ser revelador não apenas de uma relação indissolúvel ao mundo, mas também a outrem: “*a relação com o outro tem o valor de uma verdadeira estrutura; é um sistema de relações no interior de minha experiência*” (Merleau-Ponty, 2001, p. 320). Quando eu vejo o outro eu não apreendo ou deduzo um psiquismo, mas um comportamento que visa a um meio assim como eu. É na conduta que a experiência deixa de ser propriedade do minha ou dele, para se tornar comum.

Se meu corpo não é conhecido apenas por uma massa de sensações estritamente individuais, mas também como um objeto organizado em relação ao meio, disso resulta que a percepção de meu corpo pode ser transferida ao outro e que a imagem do outro pode ser imediatamente “interpretada” por meu esquema corporal (Merleau-Ponty, 2001, p. 311).

Daí a ambiguidade do jogo entre ser e ter o próprio corpo, muito enfatizada por Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção*, aliás, também por meio dos papéis sociais (cf. pp. 103; 121; 191; 512; 517). Nesse sentido, enquanto escolho entrar e participar de um rito social, a certa altura do meu engajamento já não sou livre para escolher da mesma forma que era antes de entrar; sou tomado pelo ritual, pelo papel que desempenho, assim como, após a mímica de dormir, sou tomado pelo sono, e num caso como no outro será ainda minha abertura ao mundo sensível por meu corpo que me despertará da situação (Merleau-Ponty, 1945, p. 191), assim como, mergulhado em um luto profundo que parecia encerrar minha vida ali, uma luz me atrai despreziosamente a atenção, recomeçando lentamente minha vida no mundo por meio dos sentidos anô-



nimos de meu corpo (Merleau-Ponty, 1945, p. 100). A essa bela passagem na obra de Merleau-Ponty, podemos acrescentar, à luz do que dissemos antes sobre o esforço que habita a vida, que o cansaço também nos retira intermitentemente de nossos engajamentos, devolvendo-nos, ao menos em tese, ou, talvez melhor, recuando-nos em direção à generalidade dos sentidos de nossa vida natural.

Mas, afinal, entre reconhecimento e estranhamento como o encontro se dá? É preciso avançar um pouco mais.

Reciprocidade e Desigualdade

Dito tudo isto, é preciso existir de fato uma “disponibilidade” para o encontro, como uma espécie de pré-requisito mínimo à sua experiência. Pois a partir dessa disponibilidade inicial que, em seguida, eu e outrem tornam-se amigos ou inimigos, agentes e pacientes, seja no companheirismo ou no desafeto, e assim por diante. Buytendijk distingue encontros autênticos, onde ocorre o encontro com outro “ser humano”, e encontros aparentes, onde passamos despercebidamente entre coisas e meros transeuntes; a bem da verdade, só os primeiros merecem seu nome, pois “cada encontro humano é de alguma maneira mútuo, recíproco” (Buytendijk, 1952, p. 42) e só ali há encontro com um “outro”.

Assim “a reciprocidade é a condição de um encontro *efetivo*”, se bem que o autor não hesite em acrescentar que “ela é raramente completa” (Buytendijk, 1952, p. 42). Isto parece situar o encontro na perspectiva do reconhecimento, mas não podemos nos enganar aqui: se a reciprocidade é uma condição para o encontro, contudo, o mais comum é a “desigualdade” no encontro, mesmo entre mãe e filho, médico e paciente (Buytendijk, 1952, p. 42). Como veremos, esta reciprocidade completa somente se dá nas experiências limites do “dom”, da “revelação” e com o “encontro amoroso”. Mesmo assim, o autor descreve a desigualdade também como uma espécie de “condição” (Buytendijk, 1952, p. 42) para os encontros, que se evidencia na complementaridade de papéis, onde o médico só pode cumprir seu papel quando o paciente cumpre o seu, onde o adulto só se realiza face à criança, o vendedor face àquele que compra, e assim por diante. Por meio dela a maioria dos encontros ocorrem, quando há intenção por parte do sujeito quanto a outrem, à conduta alheia e, no limite, mesmo na relação entre diversas culturas. Ela pode funcionar como uma “condição”, de fato constatada nos encontros, já que pela desigualdade entre médico e paciente, professor e aluno etc., se pode atingir, então, a reciprocidade da confiança, do tratamento adequado e humano, do aprendizado etc.

Exploremos a relação a partir de um exemplo. O médico pode ter apenas um encontro intramundano com uma doença (encontro com o mundo ambiente ou inter-humano) e permanecer na desigualdade de papéis ou, pelo contrário, um encontro com a existência de um paciente (doente) e que então utiliza a desigualdade de papéis para a reciprocidade, operando em vista da reciprocidade. Somente assim descobrimos a desigualdade como uma “condição” constatada em nossos encontros, e que assume então um caráter positivo (ao contrário do que uma leitura mais apressada do ensaio parece sugerir), quando, no mesmo exemplo, o médico não encontra apenas um *corpo-coisa doente*, mas *outra existência que sofre*. Se ele o faz, é no papel de médico, desigual com relação ao do paciente, mas também enquanto outro existente, cuja reciprocidade se nota no encontro autêntico entre ambos.

Portanto, a desigualdade é uma condição para o encontro, mas que não funciona do mesmo modo que a reciprocidade, e isto é crucial no texto de Buytendijk. A desigualdade é uma condicionante contingente e crucial, já que ela condiciona lugares desiguais de fala, de poder e de papéis que, por sua vez, é condicionada fundamentalmente pela reciprocidade, capaz de *efetivar* um encontro autêntico.

Por que Fenomenologia?

Feitas essas distinções e ponderações de ordem conceitual, é preciso avançar um pouco mais no intuito de descobrir o saldo doutrinário deste ensaio. Pois, como indica o título do ensaio de Buytendijk, trata-se de uma “fenomenologia” ou de uma abordagem fenomenológica do encontro. O que Buytendijk entende por isso?

Imediatamente, que o encontro é sempre correlativo de uma “vivência” do encontro; “o encontro é um ‘fenômeno’ no sentido privilegiado do termo” (Buytendijk, 1952, p.10). E que esta vivência se refere à nossa própria existência. “Uma fenomenologia do encontro deve então sempre ser igualmente uma contribuição para o conhecimento da existência” (Buytendijk, 1952, p. 9). No encontro é o nosso ser que está em jogo, não como um dentre os objetos de manifestação possíveis, mas como manifestação primordial do ser como ser-com [*mit-sein*] como existencial de nosso ser-no-mundo [*In-der-welt-sein*] (Buytendijk, 1952, p. 13) e, numa reformulação hipotética, como ser-com-o-mundo [*Mit-der-welt-sein*]. A hipótese heurística permite compreender melhor aquela ambiguidade fundamental do encontro já descrita. Pois o homem “é” seu corpo, como consciência encarnada nele, mas também “está” em seu corpo, como consciência engajada no mundo, e por isso “devém” homem junto “com” o mundo ou, como conclui Buytendijk em nota, “o homem pelo corpo e por meio do corpo devém com o mundo” (Buytendijk, 1952, p. 40; nota). Com o outro, esta hipótese também se verifica: o outro está *por* seu corpo presente *em* seu corpo (Buytendijk, 1952, p. 40), o que significa que a corporeidade é aqui simultaneamente o *modo de acesso* a outrem e a *transcendência correlativa* à alteridade do outro.



Com uma fenomenologia do encontro não se trata, então, de uma descrição em terceira pessoa, digamos, de uma investigação empírica a respeito das diversas culturas e papéis socialmente operados, e que permitiria gradativamente induzir as regras de aproximação ou de distanciamento entre interlocutores. Mas também não se trata de uma descrição privilegiadamente em primeira pessoa, vale dizer, do sujeito de conhecimento que constitui o encontro a partir de sua esfera própria de sentido, tal como no modelo husserliano supracitado o *Ego* constitui a partir de si o outro, como *alter Ego*. Na verdade, a resposta a respeito de “qual” a abordagem fenomenológica de Buytendijk está na própria formulação: trata-se de uma fenomenologia baseada no “encontro”, que não somente descreve “o” encontro como uma manifestação ou um fenômeno entre outros, mas que é alimentada pelo encontro, e assim desenvolve uma descrição eminentemente dialógica. Nela constatamos que a experiência é “nossa” antes de ser “minha” ou “sua” e que o encontro não é um fato entre outros, mas a modalidade intencional por excelência, a partir da qual não vamos apenas ao encontro de outrem, mas mesmo das coisas, neste ser-com-o-mundo. O mundo é relacional desde logo, e Buytendijk parece se posicionar desde o princípio na perspectiva do mundo como lugar do encontro ou, se quisermos, do encontro como abertura da possibilidade de mundo(s). O mundo é sempre comum e sempre plural porque ele passa a ser compreendido *a partir* do encontro. E é isso o que liga o estudo fenomenológico do encontro ao estudo fenomenológico do comportamento propriamente humano (oriundo, por sua vez, de um estudo do comportamento animal em geral)¹. Se a questão urgente passa a ser neste ensaio a relação inter-humana, é porque com uma fenomenologia do encontro trata-se de remontar à origem ou fonte do homem, compreendida no “processo implicando o mundo circundante e o mundo inter-humano” (Buytendijk, 1952, p. 10) e que permite o elo entre os escritos de Buytendijk.

Se este nos parece o saldo doutrinal do ensaio, qual seria seu legado para nós? Retomemos, com esse intuito, o que nos parece mais significativo no ensaio para algumas questões e considerações finais.

Algumas Questões e Considerações

Buytendijk reúne em seu ensaio temas e questões que atravessam a história da fenomenologia desde Husserl. O ensaio trata, sobretudo, do encontro com o outro, mas passa, também, pela questão do encontro com as coisas do mundo e, de modo geral, do encontro com o mundo enquanto horizonte do Ser, visto que no ensaio Buytendijk apoia-se em grande parte na filosofia de Heidegger, mais precisamente, na condição fundamental do Dasein enquanto ser no mundo com o outro. Assim, somos tentados a dizer que o encontro mais radical ou fundamental seria o encontro do Dasein consigo mesmo na alteridade do Ser. Por que não dizer, então, encontro fundamental expresso pelo espanto, que encerra o estranho junto à verdade, numa duplicidade constitutiva do existir humano: no encontro consigo mesmo, cujo saber imanente não é fundamento da própria existência; com o mundo, cuja luz se dobra de sombras ou cuja visibilidade é forrada de invisível (Merleau-Ponty); e com o outro, o visível que me vê e penetra em meu ser, ainda que sem me conhecer propriamente, e que se guarda em retiro diante do olhar com o qual busco apreendê-lo ou a ele me juntar. Neste sentido, no ensaio, Buytendijk se serve dos termos “*heimlich*” e “*unheimlich*”, tomados de Gabriel Marcel, para expressar essa dualidade, sobretudo no encontro com o outro (Buytendijk, 1952, p. 35-36).

Deixemos de lado, aqui, o estatuto da alteridade do outro em Heidegger, aparentemente mais um duplo do si do Dasein do que sua diferença propriamente dita, visto pertencerem ambos à mesma comunidade ontológica; nesse caso, talvez nosso encontro mais inquietante seja com os animais, mais precisamente, com o olhar da criatura (animal), como diz Rilke num outro sentido (Barbaras, 2011, p. 166), ou mesmo com as coisas do mundo que, a despeito da nossa relação significativa e comunicativa com elas, muito destacada no ensaio com Merleau-Ponty, cuja “linguagem” nosso corpo esposa (Buytendijk, 1952, p. 20; 22), também representam a adversidade que precisamos dominar, a começar do nosso próprio corpo (sustentado, primeiro pela mãe), a ser assumido por um esforço que deve recuar intermitentemente para se recompor no descanso do repouso ou do sono, mesmo no gozo da vida, esforço que por fim será vencido pela decrepitude da velhice com a própria morte, se esta não lhe ocorrer antes por meio de um acidente físico ou doença, ambos a serem, também, superados eventualmente durante a vida. De modo que nosso corpo não é apenas uma potência virtual de ser e gozar no mundo (no ensaio, “ser por meio do corpo ou pelo corpo”), mas também um ser objetivo (no ensaio, “ter um corpo ou ser num corpo”) que também resiste ao movimento da própria vida em seu próprio seio.

Nesse sentido, talvez possamos inverter esta linha de pensamento e justamente dizer que é no encontro com o outro que procuramos a saída do encontro com a adversidade do mundo para um mundo mais habitável, isto é, acolhedor e, no caso do amor (como o primeiro sorriso da criança para a mãe, que representa o

¹ O que levaria a uma digressão passando novamente por Merleau-Ponty, referência insistente de Buytendijk, e que provém de um jogo de influências bastante curioso entre os autores. O que Merleau-Ponty denominou como “intencionalidade original”, e que é a “motricidade”, pode ser lido como uma formulação filosófica que passa pela “intencionalidade do meio” [*Umweltintentionalität*] desenvolvida pelos psicólogos da época, além da compreensão da “intenção motora” [*Bewegungsentwurf*] presente nos escritos de Buytendijk (Buytendijk & Plesner, 1936, p. 94). Doravante, numa inversão curiosa entre influenciador e influenciado, o reencontro de Merleau-Ponty com Buytendijk ocorre quando este, por sua vez, passar a se alimentar da intencionalidade original da percepção para escrever sua *Fenomenologia do Encontro*. De modo que o encontro entre os dois é então multifacetado e a intencionalidade que dele provém é, de fato, recíproca. Como escreve Dekkers, “por volta de 1945 os papéis se invertem. A partir daquele momento Buytendijk adota com gratidão o modo de pensar de Merleau-Ponty a fim de formular sua própria concepção sobre os humanos e seu mundo em termos fenomenológico-existenciais. De uma perspectiva filosófica Merleau-Ponty deixou de ser um pupilo de Buytendijk para ser tornar o seu professor” (Dekkers, 1995, p.22).



limiar da entrada para um mundo novo – Buytendijk, 1952, p. 30-31), como a resposta da existência para a vida, resposta efetiva, naturalmente, e não conceitual. É assim, aliás, que Buytendijk, citando Marcel, descreve “a tristeza sem nome que todos já experimentamos em certos quartos de hotel onde tivemos o sentimento de não termos ninguém a quem falar” (Buytendijk, 1952, p. 35-36). E é nesse sentido, também, que o autor interpreta por meio do amor a superação da ontologia de Heidegger por Binswanger (Buytendijk, 1952, p. 30; 52), amor que representaria o ideal do encontro com o outro na comunidade do “nós” (Buytendijk, 1952, p. 42), no qual a reciprocidade, condição “de um encontro *efetivo*” (Buytendijk, 1952, p. 42), seria completa.

Neste sentido, ainda, não parece coincidência se Buytendijk, por sua vez, abre e fecha o ensaio com o fenômeno do rito religioso, cujo encontro com o “sagrado” parece encerrar a essência do sentido presente em qualquer encontro, assim como, no ensaio, o outro aparece habitando seu corpo como Deus habita o templo de oração, com a diferença, bem marcada pelo autor, de que para encontrar Deus no templo eu preciso crer nele, enquanto o outro se apresenta efetivamente a mim em seu corpo.

E, no entanto, como vimos, Buytendijk diz, citando Binswanger, que para encontrar o outro é preciso escolher encontrá-lo (Buytendijk, 1952, p. 14), ser com o outro ao invés de simplesmente passar ao seu lado. Ao que o autor completa, “como escolha condicionada pela história e pelo sentido objetivo do encontrado” (Buytendijk, 1952, p. 14), evitando, assim, o risco de uma definição abstrata ou formal. Nessa direção, talvez devamos acrescentar, com Merleau-Ponty (1945), o movimento inverso, este pelo qual também somos escolhidos pelo outro, isto é, pelo papel social que nos foi atribuído em um jogo no qual nos determinamos reciprocamente, na harmonia ou no conflito, ou pela ação direta ou indireta do outro sobre nós. Por exemplo, o feitor que açoita o escravo é também o braço do homem branco que não está ali, mas que o negro reconhece, em última instância na categoria do branco de uma sociedade que se impõe sobre a sua, e que ele não escolheu, assim como na formação dos papéis sociais que condicionam historicamente nossos encontros, as escolhas podem ser tão relativas quanto aquelas do príncipe em seu papel, como diz Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* (1945, p. 103-104).

Por isso consideramos muito atual, no ensaio, esta ênfase no condicionamento social e histórico dos nossos encontros com o outro, marcada por ritos e papéis sociais, que nossos encontros são sempre orientados por papéis sociais (Buytendijk, 1952, p. 8), afirmação ao mesmo tempo trivial mas de grandes consequências para uma fenomenologia do encontro. Afinal, uma fenomenologia concreta dos nossos encontros sob a generalidade da estrutura da alteridade em nossas vidas, assumida, pois, sempre em determinada situação de mundo social, deve nos levar a uma ética concreta, comprometida com uma política dos afetos, pois para perceber e encontrar o outro é preciso vivê-lo, como diz Buytendijk com Merleau-Ponty, a respeito, mesmo das coisas (Buytendijk, 1952, p. 20).

Podemos finalizar este nosso percurso, perguntando, pois, sobre o significado do grande destaque dado por Buytendijk ao condicionamento dos nossos encontros com o outro, por meio dos nossos papéis históricos e sociais. E cremos que a resposta a esta pergunta se encontra no destaque da estrutura na qual se assenta a fenomenologia do encontro elaborada pelo autor, e que perpassa toda a descrição do seu ensaio, embora seja explicitada apenas ao seu final. Trata-se da distinção entre encontros simétricos e assimétricos (Buytendijk, pp. 57-59). Já notamos que o autor abre e fecha o ensaio em torno da questão dos ritos mágicos e religiosos que visam o encontro com o “sagrado” ou, poderíamos dizer, a realidade que encerra, de qualquer forma que seja, o segredo ou destino de nossas vidas. Não é coincidência, pois, se logo no segundo parágrafo do ensaio, na qual o autor passa do ritual religioso para os de nossos encontros, Buytendijk destaca o que seria próprio a todo fenômeno de encontro: “o segredo inesgotável do outro” (Buytendijk, 1952, p. 7). No caso do “misterioso” e do “sublime” (p. 56), isso é patente. E é aí que surge a importante distinção entre encontros simétricos e assimétricos, com os quais problematizaremos a questão do encontro por meio dos papéis sociais.

Para Buytendijk, tratando-se do encontro religioso (no ritual ou no templo) com o sagrado, a relação é simétrica, na medida em que o homem se desfaz de sua singularidade, tomado pela solenidade do rito. Podemos dizer que o homem é só papel na atividade solene. Nesse sentido dizemos que nessas ocasiões o comportamento é formal, justamente porque não cabem manifestações individuais, espontâneas ou naturais. E aqui entra o que nos parece o problemático dos papéis sociais em nossos encontros sociais, pois o papel, por definição, é impessoal ou despido de individualidade, fato destacado por Silva (2014) logo no início de sua leitura do ensaio (p. 2). Não por acaso Buytendijk compara o ritual da prece ao ritual militar (Buytendijk, 1952, p. 58), nos quais o respeito e a submissão se impõem. O que significa, por sua vez, que não há, em caso de solenidade, espaço para a reciprocidade. Neste caso,

a distância é um hiato real imediatamente apreendido no quadro da situação e que exclui toda possibilidade de uma presença recíproca sobre um pé de igualdade. Nesse caso o homem é obrigado a recorrer a meios suprapessoais que ele não pode tomar de um domínio de sua experiência individual, mas que lhe são dados pelo saber coletivo concernente ao fundamento da solenidade da situação e pela tradição na qual ele é situado (Buytendijk, 1952, p. 57).

Ao contrário, em nossos encontros assimétricos, reserva-se a cada um “o fato de permanecer parcialmente si mesmo” (Buytendijk, 1952, p. 58). Ou seja, de na relação com o outro reservar-se parcialmente cada



um em seu reduto de existência singular: “Essa reticência, essa reserva parcial é essencial para nossa presença no encontro e frequência do outro. Ela é tanto mais explícita quanto a consciência de si e o momento pessoal são mais visados na presença” (p. 58). Naturalmente, como dissemos, presença que traz oculta sua história de vida singular, considerando que a consciência, como diz Buytendijk à luz do Merleau-Ponty da *Fenomenologia da Percepção*, é sempre engajada e formada em seu contexto histórico de vida. Nesse sentido, podemos fazer, aqui, algumas observações a esse respeito, porque, embora banais, são comumente ignoradas. Quando encontramos alguém, em geral, como enfatiza Buytendijk, no contexto de nossas relações e papéis sociais, sempre o encontramos em determinado momento de sua vida e da nossa, condição também ressaltada pelo autor (Buytendijk, 1952, pp. 14-15). É assim que travamos, frequentemente, nossos encontros cotidianos. E a partir deles, vislumbramos o ser deste outro: sua aparência, estilo, posição e manifestação localizada no mundo. E, no entanto, assim como o papel social é impessoal, essa primeira identificação do outro inevitavelmente tende a incorrer em uma simplificação do outro. Em termos sartreanos, que disse isso muito antes de Foucault, em sua objetivação: fulano é assim, é isso e aquilo etc. Mas basta uma revelação inédita sobre seu passado para sentirmos um choque que nos obriga a rever nossos juízos sobre o outro, e assim poderíamos seguir pelos meandros de sua vida até “chegar” ao fundo do seu olhar, irreduzível a todos esses valores nos quais ele se forma e se realiza no mundo, e que é o que lhe confere a responsabilidade pelo seu ser atual e o sentido aberto de sua existência, enquanto estiver vivo.

Vale dizer, nesse contexto, que nossas relações são, em geral, sempre assimétricas, também devido à diferença de nossos papéis sociais e posições no mundo diante do outro, inclusive devido a diferenças de idade. São encontros pautados pela presença a si em determinada situação ou papel social na relação com o outro, marcada, pois, pela distância característica da comunicação em jogo. Por isso dissemos que a assimetria de nossos encontros não se deve, pois, apenas à reserva própria a cada um de nós na distância constitutiva de nossa relação, mas também aos papéis assumidos por cada um de nós nessas relações (Buytendijk, 1952, p. 14).

Nesse sentido dissemos que o amor como comunidade do “nós” (Binswanger) seria, para o autor, o ideal de uma reciprocidade completa, diante, pois, da generalidade de nossos encontros sociais, nos quais a reciprocidade, condição de encontro, é sempre incompleta. Ora, o que caracterizaria essa comunidade amorosa, a ponto desse amor tornar-se, assim, o ápice da possibilidade de nossos encontros pessoais? Acompanhando Binswanger, Buytendijk considera esse amor a condição transcendental de todos os nossos encontros. Sem ele não poderíamos realizar, ainda que geralmente de forma incompleta, o encontro com o outro. Citando Binswanger, o autor afirma que “a existência é já, em si, encontro amoroso... revelação de ‘ti’ por ‘mim’ e de ‘mim’ por ‘ti’ no ‘nós’. É somente porque é assim que eu posso te encontrar e te escolher, e reciprocamente” (Buytendijk, p. 52), “possibilidade originária” daqueles que se amam e de todas as formas de encontros possíveis, inclusive conflituosos.

O que significa, em última instância, que o ápice do encontro com o outro transcende os papéis sociais, “situando-se” alguém ou além dos papéis em que somos no mundo. Afinal, Buytendijk, mais uma vez citando Binswanger, diz que o sentido do “encontro amante” é o de “ser junto no amor” supraespacial, supratemporal e supra-histórico (Buytendijk, 1952, p. 53). É a realização recíproca do dom, presente ou graça. No caso dos amantes, uma possibilidade mais próxima, sujeita às contingências e condições históricas de cada um (nesse sentido se diz “encontrar o amor de sua vida”), no caso das relações sociais, certamente, uma comunidade por vir, ainda distante, mas um *telos* que não se visaria se já não estivesse presente na estrutura de nossa existência, como mostra o primeiro sorriso da criança para a sua mãe.²

Consideração Final

A riqueza do ensaio de Buytendijk, *Fenomenologia do Encontro*, está no número de questões que suscita; riqueza que pode ser expressa por uma variedade significativa de temas e perguntas, que reunimos em nosso texto e que concorreram, inclusive, ao título do artigo. Temas e perguntas que deixamos ao leitor, como convite a novas leituras e investigações para a realização de uma fenomenologia do encontro. A saber, pensamos em intitular o percurso que realizamos nos seguintes termos: “Ir ao outro de coração: a significação transcendental do encontro em Buytendijk”; “O estranho familiar: sobre o encontro em Buytendijk”; “Que papel o outro tem em minha vida? O encontro como tarefa primeira da fenomenologia em Buytendijk”; “É possível encontrar com outrem? Buytendijk entre reciprocidade e desigualdade”; “O paradoxo do encontro em Buytendijk: entre reciprocidade e desigualdade”; “O encontro como tarefa primeira da fenomenologia: um legado de Buytendijk”.

Se optamos por “O encontro como tarefa primeira da fenomenologia. Reciprocidade e desigualdade em Buytendijk”, é porque nos pareceu que cobre melhor o percurso realizado no artigo: com a primeira frase,

² Encontramos uma corroboração a essa nossa chave de leitura do ensaio de Buytendijk no trabalho de Mahéo (2012) sobre a concepção do amor em Binswanger, e por isso vamos sintetizá-lo naquilo que mais interessa para a nossa questão. Ao contrário da angústia em Heidegger, que opera a saída da cotidianidade “por baixo”, revelando-lhe seus fundamentos, isto é, a abertura de Ser que a torna possível, podemos dizer que o amor, em Binswanger, sai da cotidianidade “pelo alto” (p. 120). Daí Binswanger falar em um além-mundo do amor, que não significa a saída dos amantes do mundo, propriamente dito, mas outra forma de abertura desse mundo, que o autor intitula a forma do “coração” (p. 121). Ora, essa forma revela uma nova compreensão do nosso ser e do ser em geral, e não por acaso Binswanger a compara “ao *tremendum* religioso” (p. 122). O mundo passa, então, a ser menos significativo do que o “coração”, ou, antes, passa a ser a condição para o encontro. Por isso esse mundo é também, desde o princípio, o mundo do “tu” (p. 123).



procuramos destacar o princípio organizador do sentido transcendental do encontro no ensaio de Buytendijk, cujo objeto é o amor; com a segunda frase, procuramos destacar o conteúdo que atravessa o ensaio, que mostra os encontros marcados pela reciprocidade e desigualdade dos papéis sociais. Cabe ao leitor avaliar o quanto nossa escolha foi acertada, talvez escolher o seu ou formular outro que lhe pareça mais adequado ao artigo; ao mesmo tempo, fica convidado a pensar a respeito e a remontar as peças do quebra-cabeça que montamos da fenomenologia do encontro, de Buytendijk.

Referências

- Barbaras, R. (2011). *Investigações fenomenológicas, Em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR.
- Buytendijk, F.J.J. & Plessner, H. (1936). Die Physiologische Erklärung des Verhaltens. *Acta Biotheor* **1**, 151–172. <https://doi.org/10.1007/BF02147637>
- Buytendijk, F. J. J. (1952). *Phénoménologie de la rencontre*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Dekkers, W.J.M. (1995). F.J.J. Buytendijk's concept of an anthropological physiology. *Theoretical Medicine* **16**, 15–39. <https://doi.org/10.1007/BF00993786>
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1953). *Méditations cartésiennes*. Paris: J. Vrin.
- Husserl, E. (1959) Troisième colloque philosophique de Royaumont, 23-30 avril 1957 [organisé par le Cercle culturel de Royaumont], Paris: Minuit.
- Mahéo, G. (2012). Binswanger, La réponse de l'amour. *Alter Revue de Phénoménologie*, **20**, 111-128.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1948) *Sens et non Sens*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse (FR): Éditions Verdier.
- Sartre, J-P. (1947). *Situations, I. Essais Critiques*. Paris: Gallimard.
- Silva, C. A. F. (2014). A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro. *Revista Estudos Filosóficos (UFSJ)*, **13**, pp. 73-86. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2122>

Recebido em 07.12.2020 – Aceito em 12.02.2021