



O encontro como experiência existencial: diversos olhares

The encounter as existential experience: several looks

Adriana Barbosa Guimarães, Pedro K. Iwashita*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Este estudo pretende abordar a categoria encontro em uma perspectiva interdisciplinar, considerando algumas contribuições da antropologia, teologia, pedagogia e psicologia para compreender melhor seu significado e importância em vistas a promover e construir uma cultura do encontro, tão cara ao Papa Francisco. O ponto de partida será o conceito de pessoa no pensamento cristão antigo e medieval. Em seguida, a filosofia da idade moderna e contemporânea será considerada de forma breve, para então, analisar de forma mais aprofundada as contribuições de alguns filósofos de vertente existencialista e fenomenológica. Finalmente, serão recolhidas algumas contribuições dos estudos da psicologia. Espera-se que essas considerações ofereçam elementos que enriqueçam a compreensão e vivência cristã da experiência existencial do encontro.

Palavras-chave: Encontro. Relação. Pessoa. Experiência existencial.

*ABG: Graduada em Teologia, e-mail: adriguimaraes1998@gmail.com

PKI: Doutor em Teologia, e-mail: kiwashita@pucsp.br

Abstract

This study intends to approach the category encounter in an interdisciplinary perspective, considering some contributions of anthropology, theology, pedagogy and psychology to better understand its meaning and importance in order to promote and build a culture of encounter, so dear to Pope Francis. The starting point will be the concept of person in ancient and medieval Christian thought. Then, the philosophy of the modern and contemporary age will be considered briefly, then, to analyze in a deeper way the contributions of some existentialist and phenomenological philosophers. Finally, some contributions from psychological studies will be collected. It is hoped that these considerations provide elements that enrich the Christian understanding and experience of the existential experience of the encounter.

Keywords: *Encounter. Relationship. Person. Existential Experience.*

Introdução

O Papa Francisco, de forma recorrente, convida a todas as pessoas de boa vontade a promover a cultura do encontro como condição valiosa para o desenvolvimento da pessoa e da sociedade. Esta é a principal motivação deste estudo que procura indagar sobre a compreensão da categoria encontro ao longo da história e, assim, oferecer elementos para a vida e missão cristãs na Igreja e na sociedade. Partindo do pressuposto de que a Salvação se dá por meio da revelação de Deus¹ na história que vem ao encontro do ser humano e se comunica com ele, ao lhe propor um projeto de vida pessoal, comunitária e social, que alcança a sua plenitude na vida eterna”. Daí a importância de explorar o sentido profundo desta categoria. A abordagem se situa em uma perspectiva interdisciplinar, conjugando algumas contribuições da antropologia filosófica e teológica, da pedagogia e da psicologia, visando analisar as categorias *encontro*, *relação* e *pessoa* na existência, desenvolvimento e plenificação do ser humano.

¹ Cf. Dei Verbum (DV) 12.

1. Noções de pessoa, relação e encontro

A categoria *encontro* não pode ser compreendida fora das categorias *relação* e *pessoa*. *Encontro* não é uma noção considerada em si mesma na reflexão acadêmica de modo tão destacado como as outras duas. Há um desenvolvimento histórico para a compreensão das categorias *pessoa* e *relação*, o mesmo não ocorre para *encontro*. Porém, esta última está implícita nas duas primeiras.

No senso comum, o *encontro* é o fato de que duas ou mais realidades ou pessoas se façam presentes umas às outras em um mesmo lugar e momento. Dois veículos que se chocam, um grupo de pessoas que se reúne ou, ainda, folhas de árvore que caem no chão. Estes fatos são exemplos diferenciados de “encontros”, porém, essa compreensão ainda não é suficiente para expressar o que pode ser o *encontro* como experiência existencial própria do ser humano. Pretende-se identificar compreensões acerca do encontro interpessoal, a partir da abordagem das categorias *relação* e *pessoa*.

2. Encontro: Diversos olhares ao longo da história

2.1 No pensamento cristão antigo e medieval

É mais antiga a especulação sobre o conceito *pessoa*. Sua origem remonta à forma grega προσώπον (*prosópon*) à qual equivale a forma latina *persona*. Este termo era aplicado no teatro às personagens das obras literárias representadas por atores que assumiam “papéis”. O *prosópon*, portanto, significava o papel ou a máscara dos atores, papéis dramáticos de diálogo que davam vida à poesia ou narração².

Porém, foi o pensamento cristão que iniciou a reflexão sobre este conceito ao buscar uma explicação para a pergunta sobre Deus³. No

² Sobre a origem do conceito de *pessoa*, veja-se RATZINGER, 2008, p. 178-181 e NEUMANN, 2011, p. 355-356.

³ Como o objetivo do trabalho não é a reflexão sobre a teologia trinitária e nem cristológica, apenas será indicada a contribuição destes tratados teológicos para o desenvolvimento da compreensão das categorias *pessoa* e *relação*.

Ocidente, durante o séc. II, Justino já aplicara o termo *prosópon* para se referir ao *Λογός* (*Logos*) que fala através dos profetas e que os move⁴. Confere uma conotação distinta daquela das representações artísticas, dando a entender uma nova compreensão de *peessoa*. Mais tarde, no séc. III, porém, foi Tertuliano na obra *Adversus Praxean*⁵ que, na tentativa de explicar a unidade e a distinção na Trindade, aponta para uma compreensão desta categoria como uma realidade dialógica da forma de Deus se comunicar. No dogma trinitário, a noção de *peessoa* se identifica com a noção de *relação*, em Deus as três pessoas são *relações* e são relações reais e não apenas racionais ou mentais. Agostinho teve o mérito de trabalhar este argumento no seu tratado sobre a Trindade.

A pessoa em Deus é pura relatividade do estar voltado um para o outro; ela não se acha no nível da substância – a substância é só *uma* –, mas no nível do dialógico, da relatividade recíproca. Dessa maneira Santo Agostinho pôde tentar tornar compreensível, ao menos a modo de vislumbre, a união entre Trindade e Unidade, quando diz, por exemplo, *in Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem* (em Deus não há coisa accidental, mas só substância e relação)⁶.

Posteriormente, foi a reflexão cristológica que deu nova contribuição para a noção de *peessoa* ao buscar responder às perguntas: “Quem e o que é Cristo?”. Após muitos debates e concílios chegou-se à afirmação de que em Cristo há duas naturezas, a humana e a divina, porém há uma só pessoa, a pessoa divina. As dificuldades geradas para a compreensão da

⁴ Em I Apologia, Justino declara: “Percebemos que quando ouvís que os profetas falam como em própria pessoa, não deveis pensar que assim falam os próprios homens inspirados, mas é o Verbo divino que os move. Algumas vezes ele fala como que anunciando de antemão o que vai acontecer, outras como se estivesse no lugar de Deus, Soberano e Pai do universo, outras na pessoa de Cristo, e outras ainda, das pessoas que respondem ao seu Pai e Senhor” (JUSTINO DE ROMA, 1995, p. 52).

⁵ Tertuliano usa a fórmula “uma substância em três pessoas”, ainda que a fórmula definitivamente assumida pelo Ocidente seja “uma essência em três pessoas”. Cf. Adv. Prax. 12,1-3 CChr II 1172 apud RATZINGER, 2007, p. 180.

⁶ Ibid., p. 182. De fato, Agostinho afirmava que de Deus nada se pode predicar a partir do acidente, porque nele não há acidente, mas tampouco, nem tudo se pode predicar a partir da substância. Inclusive, ele evita usar o termo substância, que implica a possibilidade de receber acidentes e prefere usar o termo “essência”. Em seu tratado *De Trinitate*, nos livros V a VII, reflete sobre as noções de relação e pessoa.

total e perfeita humanidade de Cristo não serão tratadas, porque o que interessa para o presente estudo é a evolução que há no conceito de pessoa a partir da reflexão cristológica. A noção de *pessoa* passa de uma compreensão grega que privilegia a substancialidade⁷ para uma compreensão existencial. Ricardo de São Vítor, alguns séculos mais tarde, foi quem propôs a definição de pessoa como *spiritualis naturae incommunicabilis existencia* — existência incomunicável de natureza espiritual⁸. No séc. XIII, Tomás de Aquino defende o argumento de que em Deus o caráter relacional não é algo acidental, mas substancial, as pessoas divinas são relações subsistentes⁹.

Constata-se a evolução na compreensão dos conceitos de *pessoa* e *relação* dentro do pensamento cristão destacando a ligação intrínseca e necessária que há entre as duas categorias. A pessoa possui uma dimensão espiritual, cuja característica principal é “estar aberto ao outro”, estar em relação. Contudo, esta reflexão foi mais trabalhada no campo da teologia trinitária e cristológica, apenas apontando possibilidades para a antropologia. No tocante à reflexão sobre o homem, pode-se afirmar em síntese das contribuições de Agostinho, baseadas na filosofia platônica, e as contribuições de Tomás de Aquino, baseadas na filosofia aristotélica: destaque à dignidade e superioridade do ser humano ante os demais seres por ser criatura conhecida e querida por Deus, chamada a participar da sua divindade, dotada de identidade (*ego*) e autonomia, livre¹⁰ e responsável pelos seus atos.

⁷ Boécio cunhou a seguinte fórmula como definição de pessoa “substância individual de natureza racional”. Esta formulação teve muita influência no pensamento cristão, principalmente na Escolástica. No entanto, como entender a noção de individualidade nas pessoas em Deus quando estas são relação? Por isso, Ricardo de São Vítor propôs corrigir essa definição.

⁸ Cf. CULETTON, 2011, p. 11-26.

⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, 2001.

¹⁰ Agostinho foi quem propôs a questão do livre arbítrio, sendo esta a primeira importante contribuição à reflexão sobre o homem, já que no pensamento grego o destino do homem estava à mercê do querer dos deuses.

2.2 Na filosofia moderna e contemporânea

Na Antiguidade, os filósofos gregos, especificamente os pré-socráticos ou filósofos da natureza, partiam da observação do Cosmos para tentar explicar o ser humano. Na Idade Média, os grandes pensadores, dentro da tradição judaico-cristã, partiam dos fundamentos da Revelação¹¹. E, com o advento da modernidade, retomando os clássicos antigos, buscou-se explicar o homem a partir de si mesmo, com ênfase na razão. O resultado obtido foi então marcado por concepções racionalistas e, posteriormente, idealistas. Passa-se de uma cosmovisão realista e objetiva para uma cosmovisão idealista e subjetiva. Ocorre um avanço gradual orientado à negação de qualquer dimensão de transcendência. Dentro desta nova perspectiva, a compreensão sobre o ser humano exclui, em maior ou menor grau, a existência do próprio espírito humano, até desembocar nas teorias materialistas no séc. XIX.

No séc. XX¹², algumas correntes existencialistas e fenomenológicas emergem como um contraponto às materialistas. Surgem pensadores que insistem na liberdade humana, em sua capacidade de decidir o próprio destino. Porém, nestas correntes de pensamento há os que afirmam que o destino do ser humano é o nada, como Heidegger, Nietzsche e Sartre e aqueles que postulam a potência da transcendência, pelo fato de o homem ser dotado de espírito que integra todas as suas potências e o constitui *pessoa*, entre os quais, Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Buber, Frankl.

2.3 Na filosofia fenomenológica e existencialista

Na filosofia contemporânea, a fenomenologia oferece um grande aporte às reflexões sobre o objeto deste estudo. A abordagem será sobre as contribuições de Edith Stein, Martin Buber, Jean-Paul Sartre e Alfonso López Quintás e respeitará a ordem cronológica das publicações de suas pesquisas ou teorias.

¹¹ DV 7-9.

¹² Alguns pensadores são ainda do séc. XIX, como é o caso de Kierkegaard (1813-1855).

Edith Stein (1891-1942), sob a orientação de Husserl, elaborou sua tese doutoral sobre a empatia, fenômeno dado no fato do encontro. Em primeira instância, a compreensão geral de *empatia* consiste em vivenciar a experiência alheia. A autora entende a empatia como “experiência da consciência alheia, cooriginária e sem caráter físico”¹³. Trata-se de uma percepção através da qual é possível “colher a experiência alheia mesma”, a experiência do provar ou do sentir que faz penetrar na compreensão daquilo a que essa experiência remete, isto é, a experiência ou vivência do outro¹⁴.

Para compreender seu dinamismo, distingue entre ato originário e ato cooriginário. Para Stein todas as experiências são doadoras de sentido e um ato originário é aquele que é capaz de doar sentido à reflexão do sujeito que o percebe. Este ato “aparece” à consciência do outro, se faz presente. Quando uma vivência do outro se faz presente ao sujeito, em um primeiro momento essa vivência é um objeto, porém, envolve o sujeito como se o transferisse para dentro dela, de tal forma que o sujeito vivencia o mesmo objeto da experiência do outro. Não se trata de substituir o outro ou de ter a mesma experiência que ele, pois esta é intransferível, mas trata-se de “vivenciar” o mesmo objeto que ele experimenta. O ato é originário no outro e não no sujeito que empatiza, porém, sua vivência que se faz presente e doa sentido àquele que empatiza faz com que este participe dessa vivência. Nesse sentido o que empatiza vivencia um ato cooriginário, isto é um ato empático.

Assim, por trás da descrição steiniana, pulsa um sentido que procura fundamentar a empatia como ato realmente intersubjetivo pelo qual o sujeito que empatiza percebe o objeto da vivência alheia, sem que essa vivência seja a mesma do outro e sem que se pretenda vivenciar a vivência do outro, território sagrado ao qual somente o outro tem acesso em primeira pessoa¹⁵.

¹³ SAVIAN FILHO, 2014, p. 49.

¹⁴ Ibid. p. 33.

¹⁵ SAVIAN FILHO, 2014, p. 46.

No encontro, a empatia permite afirmar a intersubjetividade, já que neste fenômeno o sujeito experimenta o objeto da experiência do outro, sendo este objeto capaz de doar sentido a ambos. Dessa forma, pode se transformar em uma experiência rica de significado e de profunda relação entre duas pessoas ou mais pessoas, sem descaracterizá-las, respeitando a sua individualidade e singularidade.

Martin Buber (1878-1965), filósofo e pensador austríaco, de origem judaica, envolvido com o movimento sionista, cujo pensamento recebeu influência de Kant, Kierkegaard e Nietzsche, em seu ensaio “Eu e Tu”, publicado em 1923, expõe sua teoria a respeito da relação e do encontro. Segundo o autor, a relação está no princípio de tudo. Há uma dualidade na pessoa e na sua atitude diante do mundo. Esta dualidade corresponde às duas palavras-princípio proferidas pela pessoa: “Eu-Tu” e “Eu-Isso”. São proferidas não verbalmente, mas existencialmente.

“Eu-Tu” fundamenta o mundo da relação e só pode ser proferida pela totalidade do ser. Trata-se da intersubjetividade, do encontro imediato em que o Eu se entrega ao Tu e o Tu se entrega ao Eu sem que haja qualquer mediação. É a sublimidade da presença, isto é, do “instante” presente não cronológico, mas existencial, que acontece quando há relação e encontro e a presença se instaura. Toda vida atual é encontro, e o essencial sempre é vivido na presença, no “presente”. Ao dizer “Tu”, ato essencial do “Eu”, este não possui nada, pois o Tu não pode ser ordenado, controlado, possuído. O “Eu” da palavra princípio “Eu-Tu” não possui nada, mas permanece na relação e esta é reciprocidade. Do “Tu” não se diz nada parcial, mas tudo e ele não pode ser objeto de uma busca, ele se revela como graça no face a face. Somente no Tu o Eu encontra a sua realização. Eu-Tu é a palavra da relação da qual precede o “Eu” que não existe em si mesmo. Para Buber, “No princípio é a relação, como categoria do ente, como disposição, como forma a ser realizada, modelo da alma; o *a priori* da relação, o *Tu inato*”¹⁶. Isto é, a relação Eu-Tu precede o Eu porque há no Eu a presença de um *Tu inato*, já que a pessoa foi feita para a relação. No *Tu encontrado* se realiza a presença do *Tu inato*, já que há na pessoa uma nostalgia do Tu.

¹⁶ BUBER, 2013, p. 68.

“Eu-Isso” fundamenta o mundo como experiência do sujeito com os objetos e jamais é proferida pelo ser em sua totalidade. O sujeito experimenta o outro como objeto e pode ordená-lo, classificá-lo, possui-lo. Nesta palavra-princípio, o Eu vive no passado e o seu instante é privado de presença porque o objeto não pode se relacionar. Nesse caso, o Eu é anterior ao Isso, já que o Isso é objeto. As objetividades vivem no passado. Ao mesmo tempo em que o Isso, entendido como as realidades que estão em torno do Eu, lhe oferece segurança por ser mensurável, sensível, isto é, por ser objeto e, como tal, ser controlável. Ainda assim, não é suficiente. Por ele, a pessoa pode se “entender” com o outro, já que são objetos comuns, porém não pode se encontrar com o Tu através do Isso. Se a pessoa se deixa absorver pelo Isso é sepultada no nada¹⁷. O homem precisa do Isso, mas se vive só dele pode se desumanizar. Buber insiste na questão da dualidade e da relatividade também porque existe um processo em que o Tu e o Isso se entrelaçam continuamente. O Tu se torna Isso e o Isso se torna Tu.

Na relação Eu-Tu o encontro acontece. A relação e o encontro se revestem de um caráter essencial no ser da pessoa, cuja plenitude está em proferir a palavra-princípio Eu-Tu, e nessa categoria de relações, não reduzir o Tu a um Isso .

Em 1943, Jean-Paul Sartre (1905-1980), filósofo existencialista francês, ateu, porém de origem protestante por parte de seus avós maternos, publica a obra “O ser e o nada”. Em sua filosofia sobre o *outro* faz uma crítica às teorias de Kant, Husserl, Hegel e Heidegger. Alguns conceitos importantes para compreender seu pensamento sobre a intersubjetividade são: o Em-Si, trata-se de qualquer coisa que simplesmente é, não possui consciência e não se funda na alteridade; o Para-si é o ser que possui consciência e cuja existência precede a sua essência, isto é, a pessoa, que estabelece relações funcionais e temporais entre os seres Em-Si, e; por fim, o Ser-Para-Outro que é a dimensão intersubjetiva do sujeito.

À diferença de Buber, para Sartre a relação com o outro não está no princípio, não é um dado *a priori*, mas algo que se constata na facticidade

¹⁷ Ibid. p. 70.

do encontro. Segundo Santos¹⁸, na filosofia sartriana o *encontro* tem um papel determinante, já que a apreensão do outro só pode acontecer por meio da experiência direta, da “facticidade do momento do encontro”. E na existência, o olhar é a experiência definitiva do encontro com o outro, já que “por princípio, o outro é aquele que me vê”¹⁹. A possibilidade de ser visto pelo outro faz com que o olhar que o sujeito dirige para ele não o identifique com um objeto, mas como outro sujeito, outra pessoa. Ser visto “[...] Significa que, de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento do meu próprio nada, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim. Não sou para mim mais do que pura remissão ao Outro”²⁰. O outro tem o “segredo do que eu sou”²¹. O sujeito descoberto pelo olhar do outro sente *vergonha*²², porque tem algo que está fora de si e que é apreendido pelo outro e sobre isso o sujeito não tem controle. O outro é “minha transcendência transcendida”, é uma liberdade e uma consciência livre que olha para o sujeito. O olhar do outro lhe confere objetividade, já que o temporaliza e espacializa e o sujeito tem o seu mundo “roubado pelo outro”. Através do olhar do outro o sujeito é transparente e transpassado, o olhar do outro revela o sujeito a si mesmo. Outra possibilidade de reação ante o olhar do outro é o *orgulho*, que se manifesta quando o sujeito que é objetivado pelo olhar do outro assume sua objetividade e se responsabiliza por ela de modo a afirmar a sua liberdade diante do outro objeto²³. Sartre fala de relações concretas que resultam em relações inautênticas ou de reciprocidade negativa, porque acabam por apropriar-se do outro como objeto.

¹⁸ SANTOS, 2010, p. 36.

¹⁹ Ibid., p. 18.

²⁰ Cf. SARTRE, 2011. p. 336.

²¹ Ibid., p. 454.

²² Sartre fala de vergonha original, a modo da queda original, não por ter cometido falta, mas por ter “caído” no mundo em meio às coisas e ter necessidade do outro para ser o que é. E esta vergonha se dá em três dimensões de forma simultânea: diante de si mesmo, de outro Para-Si e de Deus.

²³ Sartre fala ainda do masoquismo, da indiferença e do sadismo como outras atitudes do sujeito em relação ao outro.

Na origem das relações com o outro, o Para-si torna-se objeto para o outro, por isso, o conflito é o sentido original do Ser-para-outro²⁴. Já que o outro “me rouba de mim”, posso recuperar o meu ser se puder assimilar-me à liberdade do outro ou assimilar a sua liberdade. Em palavras de Sartre, “Com efeito, trata-se, para mim, de fazer-me ser adquirindo a possibilidade de adotar sobre mim o ponto de vista do Outro”²⁵, essa é a única forma que o Para-si tem de fundamentar o Ser-em-si. Segundo Santos, em “O ser e o nada” é possível estabelecer relações autênticas, isto é, de reciprocidade positiva, a partir de uma conversão radical que leve a superar o conflito que está na origem das relações intersubjetivas originais²⁶. Condição necessária para sair do círculo vicioso das relações inautênticas é que o Para-si e o outro lancem o olhar para um valor comum, em direção da moral, com valores éticos que orientem as novas relações. As relações autênticas têm na liberdade o seu valor fundamental. Para que o Para-si seja livre é preciso que todos os outros também o sejam, o mesmo se pode dizer da vivência da moral, não é possível ser moral sozinho, afirmava Sartre. Portanto, há um Nós-sujeito possuidor de valores em comum, que constantemente os define e opta por eles, no qual cada Para-si opta pelo seu projeto existencial. O outro é um mediador necessário entre *mim* e *mim mesmo*²⁷, afirmava o filósofo francês que reconhecia a importância dos outros para que o Em-si possa conhecer-se²⁸.

Alfonso López Quintás é sacerdote católico espanhol, realizou parte de seus estudos filosóficos na Alemanha onde foi aluno de Alois Dempf, Romano Guardini e Ernesto Grassi. Compreende o ser humano como um *ser para o encontro* e em sua abordagem fenomenológica e pedagógica tem forte influência de Martin Buber. O encontro é uma das experiências

²⁴ Na obra de teatro *Huis clos* (em português traduzida por “Entre quatro paredes”), Sartre trata o tema das relações humanas. Três mulheres são condenadas ao inferno que consiste em conviver eternamente juntas em um quarto sem janelas. Uma das personagens diz: “O inferno são os outros”. Esta frase tem servido de argumento para fundamentar a irremediável condição de conflito no que se refere à intersubjetividade na filosofia sartriana e dessa forma negar qualquer possibilidade de reciprocidade positiva em sua obra (Cf. SANTOS, 2010, p. 99-100).

²⁵ SARTRE, 2011, p. 455.

²⁶ SANTOS, 2010, p. 12.

²⁷ SARTRE, 2011, p. 290.

²⁸ *Ibid.*, p. 352.

humanas mais ricas e dele depende o desenvolvimento pleno do ser humano enquanto pessoa. Tal desenvolvimento é resultado de um processo pedagógico integrado por doze descobertas. Como “ser de encontro” a pessoa se desenvolve e aperfeiçoa ao entrelaçar o seu âmbito de vida com o de outros seres ao seu redor.”²⁹

Segundo o autor espanhol, a maior descoberta da vida humana é o encontro. Para a pessoa se desenvolver plenamente na sua vida, não são suficientes os conhecimentos adquiridos, mas, sobretudo, a experiência humana cujo ápice é o encontro, o qual produz na pessoa diversas transfigurações. Destaca também a importância do olhar nesse processo. O autor considera que há níveis de vida determinados pela forma negativa ou positiva de olhar, sentir e projetar. A forma positiva está conformada por um olhar profundo, um sentir compreensivo e uma projeção compenetrada. O *olhar* que é capaz de admirar e ir além dos dados meramente sensíveis. O *sentir* compreensivo permite entrar em relação com o outro ser e a *projeção* compenetrada visa à integração. Em contrapartida, a forma negativa é fruto de um olhar e sentimentos superficiais e uma forma de projeção unilateral, que dispersa e desintegra.

No mundo há realidades abertas que podem ter uma relação com a pessoa, estas realidades são os *âmbitos*. Há também realidades fechadas, que não têm nenhuma relação com a pessoa: os objetos. Porém, a pessoa tem a capacidade de transformar os objetos em âmbitos a partir do momento em que estabelece com o objeto uma relação. Então acontece uma transfiguração que provoca também uma mudança na atitude da pessoa com relação àquele objeto. Diante de um objeto a pessoa tem uma liberdade de manobra, porém, em relação ao âmbito, a pessoa tem uma liberdade criativa. A liberdade de manobra pertence a um nível de vida inferior, já a liberdade criativa ao mais elevado³⁰. Ocorre então um salto qualitativo e a relação se transfigura.

Quintás afirma que “a relação de encontro surge quando assumimos ativamente as possibilidades que nos oferece uma realidade e damos

²⁹ PERISSÉ, 2012, p. 54.

³⁰ López Quintás usa a expressão nível 1 e nível 2, porém, para este estudo preferiu-se adotar nível inferior e nível mais elevado respectivamente.

lugar ao *jogo criativo*³¹. Note-se que esta experiência tem forte dinamismo, já que exige ater-se às possibilidades do outro, acolhê-las e, também, oferecer-se e dispor-se a que desse intercâmbio surja algo novo. É conveniente distinguir que a criatividade e novidade neste caso não dizem respeito à genialidade, mas pode dar-se nas experiências cotidianas, que ao produzirem encontros autênticos gera vínculos dotados de valor que “transformam os grupos humanos em autênticas comunidades”³².

A primeira transfiguração que acontece na experiência do encontro é a de passar das realidades individuais — eu — para uma realidade relacional — o nós. No entanto, a renúncia a uma atitude egoísta é imprescindível para que se dê a condição da liberdade interior que conduz a uma atitude básica de generosidade. A segunda transfiguração é o surgimento de um campo operativo comum, o *entre* entendido como o “lugar” ou espaço em que se dá o mútuo enriquecimento que acontece na relação de intimidade pelo intercâmbio generoso de possibilidades. É no lugar do *nós* em que se compartilha a vida. O autor afirma que no encontro as pessoas deixam de ser externas e estranhas umas para as outras e se tornam íntimas, isto não significa sair da interioridade ou a reclusão na interioridade do outro, mas diminuição da distância entre o exterior e o interior pela criação do *campo de jogo criativo* ou o *lugar do nós*³³. A vida de quem não estabelece relações valiosas está vazia de sentido e de significado. Portando, o encontro é caminho para transfiguração de uma vida vazia em uma vida cheia de sentido e significado. Aquele que não descobre o autêntico sentido e significado da existência entra no vazio existencial, que conduz ao processo de vertigem e pode desembocar na autodestruição.

Dentre os elementos em comum relativos ao encontro, nos quatro autores estudados, pode-se destacar o reconhecimento da dimensão intersubjetiva da pessoa, que assume uma experiência de reciprocidade positiva ou negativa. Ainda que todos admitam ambas as possibilidades, em Sartre parte-se da situação de conflito para abordar a experiência da intersubjetividade. Todos admitem que a experiência do encontro

³¹ LÓPEZ QUINTÁS, 2011, p. 42.

³² LÓPEZ QUINTÁS, 2003, p. 490.

³³ Cf. LÓPEZ QUINTÁS, 2011, p. 48-54; LÓPEZ QUINTÁS, 2003, p. 158-176.

provoca um efeito de transformação e de relação que pode chegar a ser muito profundo e, inclusive, íntimo. De certa forma, há algumas categorias que estão presentes nos quatro, ainda que com significados ou conotações distintas, são elas: presença, consciência, liberdade e a passagem da esfera individual para a esfera relacional, inclusive de encontrar um valor comum, ou ato originário ou, ainda, compartilhar o âmbito de vida. Coincidem também em que o encontro é um fator de desenvolvimento e de plenitude da pessoa.

2.4 Contribuições da psicologia

No tocante à psicologia, consideraremos por ora, apenas a abordagem de Sigmund Freud (1856-1939) sobre a intersubjetividade na obra “O mal-estar da civilização”, publicada em 1930. Para compreendê-la, é preciso considerar a postura cética e de pessimismo antropológico desse autor ante a possibilidade de o ser humano alcançar a felicidade. A tão almejada felicidade está sempre ameaçada pelos sofrimentos, mais presentes na existência que a própria felicidade. O ser humano é um “ser de desejos e de pulsões agressivas” e sofre principalmente por três fatores: o próprio corpo, o mundo externo e nas relações com os outros, sendo este último, o fator que provoca os maiores sofrimentos. Neste ensaio, o autor apresenta o outro como um obstáculo para a felicidade do Ego³⁴, pois aquele não hesitará em fazer o mal ao semelhante assim que tiver oportunidade.

O que de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, o próximo não constitui apenas um possível colaborador ou objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência

³⁴ Freud considera que a psique humana está composta por três elementos o Id, o Ego e o Superego. O Id corresponde à fonte de energia psíquica (libido) relacionada aos instintos, a buscar o prazer e a evitar a dor e o sofrimento. O Ego é o aspecto racional da personalidade, que procura satisfazer o Id interagindo com ele de forma razoável. E, por fim, o Superego refere-se à moralidade, aos valores e princípios internalizados e que vive em conflito com o Id. Um Ego saudável consegue interagir de modo satisfatório entre o Id e o Superego.

à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar o seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus*³⁵.

Desta argumentação de Freud surge de uma crítica ao mandamento judaico-cristão de “amar ao próximo como a si mesmo” e ao mandamento cristão de amar aos inimigos que ele considera como exigências impossíveis de serem realizadas e, além disso, totalmente contrárias à natureza humana. Levanta os seguintes questionamentos: “Por que deveremos agir desse modo? Que bem isso nos trará? Acima de tudo, como conseguiremos agir desse modo? Como isso pode ser possível? Meu amor, para mim, é algo de valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão³⁶”. Há, portanto, uma mútua hostilidade entre as pessoas e, por conseguinte, parece ser que a felicidade do indivíduo se opõe à felicidade da comunidade ou da civilização.

No entanto, segundo Moreira, em Freud é possível fazer uma leitura positiva da relação intersubjetiva privilegiando a abordagem a partir da experiência do desamparo e do sentimento de culpa. A experiência de culpa é uma das formas de experiência da alteridade. A culpa é um sentimento provocado pela experiência de ter realizado ou intencionado realizar algum ato mau que seria julgado e punido pela autoridade externa ou autoridade interna, isto é, o superego. A punição pode implicar na perda do amor do outro e isso é considerado o maior mal, já que perder o amor significa perder a proteção que o outro lhe devota e cair em uma situação de desamparo. O desamparo permite que a pessoa descubra a necessidade que tem dos outros para a sua sobrevivência. Inverte-se a abordagem pessimista em relação ao outro: “Assim, o enlaçamento social é garantido pela energia libidinal que a princípio figurava como agressividade e que, diante da constatação do desamparo, transforma-se em culpa e dívida, revelando que sem o outro não existe o eu³⁷”. Essa via aponta para a possibilidade de transformar a experiência inicial de hostilidade mútua para

³⁵ FREUD, 2010, p. 76-77.

³⁶ *Ibid.*, p. 27-28.

³⁷ MOREIRA, 2005, p.287-294.

ver o outro como possível benfeitor. Mesmo que a categoria encontro não seja abordada diretamente, é relevante para este estudo a constatação da necessidade da relação com o outro e da possibilidade de descobri-lo como um bem para si, superando a hostilidade inicial da relação.

Conclusão

Este estudo, mediante uma abordagem interdisciplinar, trouxe as contribuições de alguns expoentes sobre a compreensão das categorias *pessoa, relação e encontro* no pensamento ocidental. Os diversos autores reconhecem na intersubjetividade um elemento necessário para a vida e o desenvolvimento da pessoa. Dos pensadores expostos, apenas dois, Freud e Sartre, partem de uma análise negativa sobre esta experiência, porém, ainda assim, reconhecem a possibilidade de que esta reciprocidade negativa seja superada.

Os aspectos levantados por todos eles confirmam a experiência humana ao longo da história e, mais precisamente, na experiência religiosa judaico-cristã. A valoração do encontro como experiência de desenvolvimento e plenitude humanas respalda a importância que esta categoria possui na revelação de Deus³⁸, relatada nos textos bíblicos. Inclusive, as abordagens de Freud e Sartre indicam o que na história sagrada poderia corresponder aos efeitos do pecado que ferem e rompem as relações das pessoas entre si e com Deus, mas que podem ser revertidos e se transformarem em reciprocidade positiva e, mais ainda, em experiência de salvação. Portanto, aprofundar nos mecanismos e abordagens sobre esta experiência existencial é um recurso valioso para a promoção da cultura do encontro.

A compreensão do Papa Francisco sobre o encontro integra diversos elementos dos autores abordados neste estudo e os enriquece com luz do evangelho e sua personalidade e experiência de vida, a saber: a transcendência, presença, reciprocidade positiva, a transformação ou desenvolvimento pessoal e social, olhar juntos para um valor comum, a empatia

³⁸ Cf. DV 21.

como experiência que gera uma interação íntima e fecunda. Merece destaque também o reconhecimento da experiência sensível do encontro, já que alguns dos autores deste estudo indicaram a função do olhar na intersubjetividade. O Papa Francisco também explora a importância dos sentidos: o olhar, a escuta, o toque, o olfato como mediações para sentir com o outro.

Ante os desafios atuais em que se constata polarizações e posturas intolerantes, os vínculos de relações reais sendo em parte substituídos por relações virtuais entre outros fenômenos de nosso tempo, o compromisso por criar uma cultura do encontro torna-se cada vez mais necessário.

Referências

- BUBER, M. *Eu e Tu*. 10 ed. São Paulo: Centauro, 2013.
- CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). *Constituição Dogmática Dei Verbum*. São Paulo: Paulus, 2001.
- CULETTON, A. S. O conceito de pessoa em Ricardo de São Vitor. *Problemata Rev. Int. de Filosofia*, v. 2, n. 1, p. 11-26, 2011. DOI: 10.7443/problemata.v2i1.10372.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- JUSTINO DE ROMA, I. *Apologia n. 36*. São Paulo: Paulus, 1995.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Inteligencia creativa*. El descubrimiento personal de los valores. Madrid: BAC, 2003.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Descubrir la grandeza de la vida*. Una vía de ascenso a la madurez personal. 2 ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011.
- MOREIRA, J. O. A alteridade no enlaçamento social: uma leitura sobre o texto freudiano “O mal-estar na civilização”. *Estudos de Psicologia (Natal)*, Natal, v. 10, n. 2, p.287-294, ago. 2005. DOI: 10.1590/S1413-294X2005000200016.
- NEUMANN, K. Pessoa. In: *Dicionário de Termos Teológicos Fundamentais do Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2011.

PERISSÉ, G. *Pedagogia do Encontro*. São Paulo: Factash, 2012. p. 54.

RATZINGER, J. *Dogma e Anúncio*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2007.

SAVIAN FILHO, J. A empatia segundo Edith Stein. Pode-se empatizar a “vivência” de alguém que está dormindo? In: *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein – Apresentações didáticas*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 49.

SANTOS, V. A Questão da Intersubjetividade em O Ser e o Nada. 2010. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

Recebido: 11/09/2018

Received: 08/11/2018

Aprovado: 08/04/2019

Approved: 04/08/2019