

---

# O AMOR EM KIERKEGAARD

---

## E LÉVINAS: ABERTURA

---

## AO HUMANO E A VIDAS

---

## VULNERÁVEIS\*

---

Stephan Malta Oliveira\*\*

**Resumo:** *o presente artigo tem por objetivo apresentar uma discussão das noções de amor em Kierkegaard e em Lévinas, extraindo implicações para se pensar o humano, processos de humanização e a relação destes com pessoas em situação de vulnerabilidade. A metodologia utilizada consiste na seleção de obras de Kierkegaard e Lévinas voltadas à temática do amor, seja como doação desinteressada pelo próximo, seja como responsabilidade pela alteridade, além de textos que abordam as noções de humanização e vida vulnerável, numa interlocução com o pensamento de Butler. Humano não como equivalente a indivíduo racional, mas como aquele/a que concretiza a capacidade para amar nas situações concretas da vida, o que, do ponto de vista ético-político, favorece processos de humanização e inclui pessoas em situação de vulnerabilidade, relegadas historicamente a condições subumanas e, do ponto de vista psicológico-existencial, preenche a existência de sentido e eleva o espírito.*

**Palavras-chave:** *Amor. Humanização. Vidas vulneráveis. Elevação do espírito.*

O presente artigo busca discutir a noção de amor em Soren Kierkegaard e Emmanuel Lévinas, extraindo implicações desta discussão para se pensar a abertura ao humano e processos de humanização, voltados principalmente para pessoas em situação de vulnerabilidade. Busca-se ainda extrair implicações ético-políticas e psicológico-existenciais da discussão proposta. A metodologia utilizada consiste na seleção das obras *O conceito de angústia*, *Pós-escrito às migalhas filosóficas* e *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*, de

---

\* Recebido em: 06.01.2021. Aprovado em: 18.03.2021.

\*\* Doutor em Saúde Coletiva (IMS/UERJ) com pós-doutorado em Psiquiatria e Saúde Mental (UFRJ IPUB). Mestre em Psicologia (PUC-Rio). Professor Adjunto de Neuropsiquiatria Infantil (UFF). *E-mail:* stephanmoliveira@gmail.com

Kierkegaard, e *Totalidade e Infinito* e *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*, de Lévinas, além de textos que abordam as noções de processos de humanização e vida vulnerável ou precária, realizando-se uma interlocução com o pensamento de Judith Butler, a partir de sua obra *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Vida vulnerável aqui, entendida num duplo sentido: como a vulnerabilidade inerente a qualquer ser humano e no sentido de pessoas em situação de vulnerabilidade – física, psíquica ou social – estando estas mais sujeitas que outras a situações opressoras e a processos de desumanização.

A noção de amor recebe uma atenção especial nas filosofias de Kierkegaard e Lévinas, havendo uma ênfase, em ambos, ao amor ao próximo. O pensador dinamarquês trata especificamente do amor cristão enquanto o filósofo franco-lituano se inspira na tradição judaica, mais especificamente, na tradição talmúdica, com relação à construção de sua ética da alteridade radical. Lévinas foi leitor de Kierkegaard, tendo escrito os artigos intitulados “*Kierkegaard, ética e existência*” e “*A propósito de Kierkegaard Vivant*” (ALMEIDA, 2010). No nosso contexto, há algumas articulações realizadas entre os dois autores, com destaque para o trabalho do pesquisador Jorge Miranda de Almeida (ALMEIDA, 2010).

Na primeira parte do artigo, será abordada a questão do amor em Kierkegaard, iniciando-se pela noção de angústia, também central na obra do filósofo. Por meio desta noção, chega-se à fé e às obras desta, o amor desinteressado pelo próximo. Apresentar-se-á a noção de amor em “*As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*”, enfatizando-se inicialmente o amor expresso por suas obras; em seguida será discutida a relação que Kierkegaard estabelece entre o amor tratado pelos poetas, o amor romântico, bem como o amor pelos familiares e da amizade, no sentido da predileção, e o amor destinado a todas as pessoas, ao desconhecido; por fim, será abordado como o pensador nórdico situa o amor acima de todas as diversidades terrenas, das contingências da nobreza e da pobreza, bem como o caráter de ação do amor em oposição à inatividade e à agitação febril.

Na segunda parte, abordar-se-á a estreita vinculação entre o amor e a ética da alteridade radical em Lévinas. Inicialmente, será mostrado como o filósofo pensa os primórdios da subjetividade humana, com destaque para as noções de fruição, interioridade, sensibilidade e consciência não-intencional. Em seguida, será discutida a ética da alteridade radical propriamente dita e sua relação direta com o amor, na responsabilidade do um-para-com-o-outro, bem como o papel que a consciência não intencional ocupa neste processo, anterior a qualquer representação. Será abordada ainda, brevemente, a relação que o pensador lituano estabelece entre a totalização do outro e o totalitarismo.

Na última parte do artigo, será realizada uma interlocução da noção de amor com as noções de humano e processos de humanização, voltados sobretudo para pes-

soas em situação de vulnerabilidade, numa ética de inspiração kierkegaardiana e levinasiana. Além disto, serão extraídas implicações para as dimensões ético-políticas e psicológico-existenciais da vida humana.

## O AMOR CRISTÃO EM KIERKEGAARD

Antes de adentrar a questão do amor em Kierkegaard, faz-se de grande importância abordar o conceito de angústia do autor, título de uma de suas mais importantes obras, uma vez que há uma relação intrínseca no pensamento do autor entre angústia, fé e amor. A noção de angústia é central na obra kierkegaardiana, sendo um aspecto constitutivo da existência humana, presente em toda a vida do indivíduo. Angústia para Kierkegaard (2010) possui uma indeterminação, uma vez que não se relaciona a algo determinado, diferentemente do sentimento de medo, por exemplo, que se relaciona a algo conhecido. Outra relação direta com este conceito é a noção de possibilidade. Angústia se relaciona diretamente com a possibilidade, de tudo o que pode me acontecer, inclusive com a possibilidade do pecado, havendo uma conexão intrínseca, portanto, com o problema da responsabilidade do indivíduo.

Kierkegaard (2010) inicia sua abordagem da angústia tratando da inocência da criança, que não se depara com este afeto, mas que ele ainda assim está presente, como em um sonho. Posteriormente, na caminhada existencial do indivíduo, ao tratar dos diferentes estádios existenciais, o pensador dinamarquês aponta que no estágio estético, relacionado ao prazer e à imediatidade, o existente se depara com a angústia, mas busca de todas as formas esquivar-se dela, viver como se ela não existisse, criando todos os subterfúgios para evitá-la.

Quando o indivíduo faz, se o fizer, a passagem para o estágio ético, relacionado à internalização das obrigações e deveres morais, a consciência da angústia começa a aumentar, havendo o início do que o autor denomina como formação na escola da angústia (FEIJOO *et al.*, 2015). É importante ressaltar que a passagem de um estágio para outro ocorre por meio de saltos qualitativos, não sendo, portanto, algo que se dê como uma continuidade. A formação na angústia é fundamental para a elevação do espírito do existente. No entanto, para que este não se afunde na angústia, o que pode levar até ao suicídio, segundo Kierkegaard (2010), é necessário que se dê o salto qualitativo por meio da fé, na passagem para o estágio religioso. Segundo o autor, o indivíduo apenas supera a angústia, ou melhor dizendo, se reconcilia com a angústia, uma vez que ela se faz presente em toda a vida do existente, por meio da fé, ou seja, por meio de uma certeza interior da infinitude. O indivíduo, em sua temporalidade, se abre então à eternidade (KIERKEGAARD, 2010).

Sobre a relação entre angústia, fé e amor, embora ela não apareça explicitamente na obra kierkegaardiana, é possível inferi-la, sobretudo, a partir do livro “*As obras*

*do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*”, de 1847. Nesta, o filósofo dedica-se à temática do amor cristão e, embora não mencione explicitamente, no contexto Bíblico, mais precisamente na Epístola de Tiago e na Carta de Paulo aos Coríntios, a fé é expressa por suas obras e a maior destas é o amor. Portanto, é possível extrair que se a reconciliação com a angústia se dá por meio da fé e se esta é expressa, sobretudo, por meio do amor, logo o que possibilita a reconciliação da angústia é o amor, enquanto manifestação da fé.

O amor abordado por Kierkegaard (2005) é o amor ao próximo, o qual, assim como a fé, também deve ser reconhecido por seus frutos, que permitem a distinção do verdadeiro amor daquele sentimento que engana, que se traveste por amor, mas que no fundo diz respeito única e exclusivamente ao egoísmo.

*Nos frutos, se reconhece a árvore; ‘acaso colhem-se uvas dos espinheiros ou figos dos cardos?’ (Mt 7,16); se quiseres colhê-los lá, não apenas vais trabalhar em vão, mas os espinhos te mostrarão que colhes em vão. ‘Pois cada árvore se reconhece por seu próprio fruto’ (...). Assim também se conhece o amor no seu próprio fruto. Se nos enganamos, deve ser porque não conhecemos os frutos ou porque não sabemos julgar corretamente, no caso particular. Como quando uma pessoa se equivoca e chama de amor o que propriamente é amor de si: quando solenemente assegura que não pode viver sem a pessoa amada, mas não quer ouvir falar de que a tarefa e a exigência do amor consistem em renunciar a si mesmo e abandonar este amor sensual de si mesmo. Ou quando uma pessoa se equivoca e chama pelo nome de amor aquilo que é débil condescendência, o que é podre lamentação, ou associação danosa, ou conduta vaidosa, ou ligações mórbidas, ou subornos da lisonja, ou aparências do instante, ou relações da temporalidade (KIERKEGAARD, 2005, p. 21-22).*

O pensador dinamarquês trata neste livro do amor desinteressado pelo próximo, sendo este o primeiro que aparece à minha frente. Há algumas características enfatizadas por Kierkegaard (2005) neste amor, como o fato de o amor ao próximo implicar simultaneamente no amor a si mesmo, no cumprimento do mandamento crístico de amar ao próximo como a si mesmo; o fato de não dever haver predileção pelas pessoas mais próximas, segundo o autor, de estar acima do que ele denomina diversidades terrenas e o fato de implicar a ação pelo outro, traduzindo-se como o pleno cumprimento da lei.

Kierkegaard (2005, p. 38) compreende o amor ao próximo como um mandamento, reconhecendo todo o esforço que deve ser feito neste sentido, de que não se trata de uma tarefa simples colocar em prática o amor cristão, ao mesmo tempo em que afirma: “escolher um amado, achar um amigo, sim, isto constitui um trabalho exaustivo; porém, o próximo é fácil de conhecer, fácil de encontrar, basta que

se queira mesmo reconhecer o seu próprio dever”, uma vez que o próximo é justamente aquele que se encontra em minha frente, o mais necessitado, como na parábola do Bom Samaritano, para o qual devo me colocar como o seu próximo, no cumprimento do dever. Além disto, o filósofo enfatiza a necessidade de amar a si mesmo para que se possa verdadeiramente amar ao próximo.

*O mandamento prescreve, portanto: ‘tu deves amar o teu próximo como a ti mesmo’, mas quando o mandamento é compreendido corretamente ele também diz o inverso: ‘tu deves amar a ti mesmo da maneira certa’. Se alguém não quer aprender do Cristianismo a amar-se a si mesmo da maneira certa, não poderá, de jeito nenhum, amar o próximo; ele pode assim, talvez, como se diz, ligar-se a um outro ou a muitos outros homens ‘para a vida ou para a morte’, mas isso absolutamente não significa amar o próximo. Amar-se a si mesmo da maneira certa e amar o próximo se equivalem totalmente, e no fundo são a mesma coisa [...] Quando o sujeito super ocupado gasta o seu tempo e sua força ao serviço de empreendimentos passageiros e vãos, não será porque ele não aprendeu a se amar a si mesmo da maneira certa? Quando o sujeito leviano se dispersa nas loucuras do instante, como se não valesse nada, não será porque ele não compreendeu como amar a si mesmo da maneira certa? (KIERKEGAARD, 2005, p. 38-39).*

Com relação à não predileção, Kierkegaard (2005) estabelece uma distinção entre o amor natural, apaixonado, seletivo, sensível e, inclusive, erótico, exaltado pelos poetas e o amor pelo desconhecido, no qual não se espera nada em troca. Há uma desvalorização, de certa forma, dos primeiros e uma ênfase à importância do segundo para a elevação do espírito. Segundo o autor, não se deve amar mais algumas pessoas que outras, ainda que sejam esposos, familiares, amigos, o próprio povo, opondo desta maneira, o *eros* platônico e a *philia* aristotélica ao *ágape* cristão.

*E a respeito da amizade, vale também o que vale do amor natural, na medida em que esta também se encontra no amor de predileção: amar a esta única pessoa antes de qualquer outra, amá-la em oposição a todas as outras. Tanto o objeto do amor natural quanto o da amizade, têm por isso o nome do amor de predileção: ‘o/a amado/a’ e ‘o/a amigo/a’ que são amados em oposição ao mundo todo. Ao contrário, o ensinamento cristão é de amar o próximo, amar todo o gênero humano, todos os homens, inclusive o inimigo, e não fazer exceção, nem a da predileção e nem a da aversão (KIERKEGAARD, 2005, p. 34-35).*

Na última parte do artigo, far-se-á uma crítica a este aspecto do pensamento kierkegaardiano, relacionada à importância da vivência do amor no âmbito particular para que sua generalização aos desconhecidos seja possível.

Outro aspecto abordado pelo filósofo é o fato de o amor cristão estar acima do que ele denomina diversidades terrenas. Os principais exemplos dados por Kierkegaard (2005) dizem respeito às diferenças de classes, aos nobres e pobres, mas este termo abrange todas as formas de diferenças humanas. Há, então, a necessidade de se sobrepor o amor a estas diversidades, de amar o próximo independentemente de sua condição, igualmente a cada um/a. O autor mostra como determinadas diferenças terrenas acabam funcionando como contingências, onde o amor é destinado apenas àqueles que pertencem ao mesmo círculo, excluindo-se os demais.

*Se então alguém, abertamente, fruindo sua arrogância e seu orgulho, dá a entender a outros homens que eles para ele nem existem [...] O desumano e o anticristão não se situam no modo pelo qual isso é feito, mas no querer por si mesmo distanciar-se do parentesco com todos os homens, com cada homem incondicionalmente (KIERKEGAARD, 2005, p. 96).*

Desta forma, é o Cristianismo que pela primeira vez na história eleva qualquer indivíduo, a despeito de suas diferenças, à igual condição de ser humano. “Vê, já passaram os tempos em que só os poderosos e nobres eram homens, e os outros – *homens* servos e escravos. Isso se deve ao Cristianismo” (KIERKEGAARD, 2005, p. 95, grifo do autor). É importante ressaltar que, no contexto de produção desta obra, do século XIX, não havia algo como o discurso das diferenças como há na atualidade, de valorização destas e combate a qualquer forma de discriminação. Será muito comum, desta forma, encontrar em *As obras do amor...*, o amor ao próximo sendo alçado acima das diversidades terrenas, apesar destas, e que tais diferenças sempre existirão. Estas estão intrinsecamente atreladas, segundo Kierkegaard (2005), à temporalidade, sendo de tal modo precíveis, suscetíveis aos efeitos do tempo. Por outro lado, o autor aborda o fato de o amor cristão apontar para a igualdade entre todos os seres humanos, não fazendo acepção de pessoas e estando acima de quaisquer diversidades; a igualdade se liga, então, à eternidade.

*Aquele que assim quer amar ao próximo, aquele que portanto não se preocupa em excluir esta ou aquela diversidade, ou mundanamente suprimir todas elas, porém piedosamente busca impregnar a sua diversidade com o pensamento salvífico cristão da igualdade: torna-se facilmente alguém que não combina com a vida terrena que temos aqui [...] ele se vê exposto facilmente a ataques de todos os cantos, facilmente se torna como um cordeiro perdido no meio de lobos ferozes. Para onde quer que volte o olhar, ele encontra naturalmente diversidades (pois, como foi dito, nenhum homem é o homem puro, mas o cristão se eleva*



*acima das diversidades); e aqueles que mundanamente se agarraram a uma diversidade temporal, qualquer que ela seja, são como os lobos ferozes (KIERKEGAARD, 2005, p. 95).*

Outra importante característica do amor cristão em Kierkegaard é sua dimensão de ação. Segundo o filósofo, o amor não pode esperar, não admite ociosidade, mas deve ser visto, sobretudo, na ação pelo próximo. “O amor nele (Cristo) era pura ação; não havia nenhum instante, nem um único em sua vida, em que o seu amor fosse somente a inatividade de um sentimento que procura por palavras enquanto deixa o tempo correr” (KIERKEGAARD, 2005, p. 123). O autor mostra também que, embora o amor não seja inatividade, não deve ser confundido com a agitação febril, própria da juventude, intrinsecamente relacionada à imediatidade e à temporalidade, ao modo de vida esteta; tal agitação pode ser significada como um certo tipo de inquietação, em que o indivíduo busca aplacar, se esquivar da angústia. Ao contrário, o amor expresso em sua atividade, acontece verdadeiramente quando o indivíduo se forma na escola da angústia.

#### O AMOR EM LÉVINAS E A ÉTICA DA ALTERIDADE RADICAL

Emmanuel Lévinas foi um pensador lituano, de origem judaica e naturalizado francês. Nasceu em 1906, tendo vivenciado os horrores da Segunda Guerra Mundial, sendo preso em um campo nazista de trabalho forçado, como militar francês, e tendo sua família sido assassinada nos campos de concentração. A vivência biográfica deste grande pensador do século XX refletiu diretamente em sua obra, na qual estabeleceu uma rica interface entre a tradição judaica, em especial a talmúdica, e a filosofia. Uma das críticas centrais que perpassa toda a obra do pensador lituano se dirige contra a Ontologia e sua pretensão a um conhecimento totalizante acerca do ser, que reduz a alteridade ao Mesmo.

A relação intrínseca entre fé e amor aparece de forma bastante explícita em seus escritos. Lévinas (1997) funda uma ética baseada na responsabilidade pelo outro, em sua alteridade radical; ética como filosofia primeira, que precede a Ontologia; outro, assim como em Kierkegaard, como o primeiro que aparece à minha frente, sobretudo, aquele/a que se encontra em situação de maior vulnerabilidade. É justamente esta ética que remete ao amor pelo outro, como transcendência do eu e realização do ideal de santidade. “A transcendência é o que nos faz face. O rosto rompe o sistema. A ontologia do ser e da verdade não poderia ignorar esta estrutura do face-a-face, quer dizer, da fé” (LÉVINAS, 1997, p. 61).

Antes de tratar do amor propriamente dito, em Lévinas, faz-se importante realizar uma breve descrição de como se dá a formação da subjetividade no pensamento levinasiano. De acordo com o filósofo, a subjetividade se forma por um pro-

cesso de interiorização do eu, de ruptura com a totalidade. Este processo é fundamental para a posterior emergência do sujeito ético (RODRIGUES, 2011). Neste momento inicial, poder-se-ia dizer, do psiquismo, há o predomínio do egoísmo, onde o eu frui do mundo, da terra, da água, do alimento, frui do que Lévinas (1980) denomina o elemental, aquilo que tem conteúdo, mas não tem forma, aquilo que sustenta o indivíduo sem que seja por este representado, como o solo em que se pisa ou o ar que se respira. O eu está em casa, em sua interiorização, faz do mundo sua própria habitação em seu fruir da vida, êxito do *Carpe Diem*.

Uma noção extremamente cara ao pensamento levinasiano é a de consciência não intencional. Neste momento de formação do psiquismo, não é a consciência intencional, descrita por Brentano e posteriormente por Husserl, que se faz presente; não se trata de constituir nem representar os objetos que se mostram à consciência, mas o eu frui do elemental pela via da sensibilidade. Em todo o processo de interiorização, há uma abertura à exterioridade, que se dá aquém de qualquer representação. Não se trata de representar o mundo, mas de fruir do mundo onde vivo, que é puro contentamento, felicidade – egoísta neste momento – onde o sofrimento aparece apenas secundariamente, nas condições em que a continuidade da fruição é interrompida.

*O ser sensível, o corpo, concretiza a maneira de ser que consiste em encontrar uma condição naquilo que, por outro lado, pode aparecer como objeto de pensamento [...] A sensibilidade descreve-se pois, não como um momento da representação, mas como o próprio ato da fruição [...] A sensibilidade não é um conhecimento teórico inferior, ainda que intimamente ligado a estados afetivos: na sua própria gnose, a sensibilidade é fruição, satisfaz-se com o dado, contenta-se [...] a sensibilidade não visa um objeto, ainda que rudimentar. Tem a ver mesmo com as formas elaboradas de consciência, mas a sua própria ação consiste na fruição, através da qual todo o objeto se dissolve em elemento em que a fruição mergulha. Pois, de fato, os objetos sensíveis de que fruímos foram já objetos de um trabalho. A qualidade sensível prende-se já a uma substância [...] Mas o contentamento, na sua ingenuidade, esconde-se atrás da relação com as coisas. A terra onde me encontro e a partir da qual acolho os objetos sensíveis ou me dirijo para eles, basta-me. A terra que me sustenta, sustenta-me sem que eu me preocupe em saber o que é que mantém a terra (LÉVINAS, 1980, p. 120-121).*

Outra noção bastante cara ao pensamento levinasiano é a ideia de separação. O eu, em sua constituição, apresenta-se separado da Totalidade, não como uma parte de um todo, que pode ser reunificada, mas com algo *sui generis* que possibilita justamente a transcendência, o que está fora, além do eu. É esta separação que



possibilita a existência da alteridade e que vai fundamentar toda a construção da ética levinasiana, fundada na responsabilidade por outrem bem como toda a crítica a qualquer tentativa de totalização do outro; crítica que se dirige à Ontologia e à sua pretensão acerca de um conhecimento universalizante e totalizante do ser.

O amor em Lévinas (1997) aparece justamente em sua ética da alteridade radical, na responsabilidade por outrem, pelo próximo que aparece em minha frente; responsabilidade incondicional e anterior à liberdade, que emerge no seio de relações assimétricas, onde o outro aparece como o corpo nu e indigente, em sua vulnerabilidade, convocando-me; responsabilidade que aparece no face-a-face da relação, na transcendência em direção à alteridade, na qual o eu é convocado pelo Rosto do outro a assumir tal responsabilidade, a qual se faz presente desde sempre, na diacronia do tempo em Lévinas. O Rosto do outro que carrega consigo o mandamento do não matarás. A responsabilidade se dá, sobretudo, pela via da consciência não intencional, da sensibilidade, não se tratando, portanto, de representação nem de um conhecimento teórico acerca do outro; outro, em sua diferença radical, que é único, incomparável, inapreensível em sua totalidade, imprevisível e inassimilável, mistério cujo rosto se apresenta como vestígio do Infinito, que perturba e inquieta a tranquilidade do eu, causando-lhe estranheza.

A possibilidade da violência está sempre presente no encontro face-a-face, o não atendimento, a recusa à convocação a assumir a responsabilidade; violência que se faz presente, sobretudo, quando por meio da representação busca-se ter um conhecimento acerca do outro, apreendê-lo em sua totalidade, descrevê-lo, comparando o que é incomparável. Desta forma, ocorre a totalização do outro, sua identificação e submissão ao Mesmo, que resulta na suspensão da separação, síntese e unificação ao eu que anula a diferença radical da alteridade. Este é o cerne da crítica levinasiana à Ontologia - base do pensamento ocidental – sobretudo à ontologia heideggeriana. Há, de tal modo em Lévinas (1997), uma linha tênue entre a totalização do outro e o totalitarismo, onde a primeira é o início da justificativa de toda e qualquer forma de violência dirigida contra a alteridade.

Desta forma, em Lévinas (1997), o amor surge justamente na aceitação à convocação feita pelo corpo nu e indigente à responsabilidade, onde qualquer negação ou omissão desta responsabilidade é desde já violência. Outro aspecto bastante importante no pensamento do filósofo lituano é a ideia da unicidade da alteridade, possibilitada pela separação entre o eu e a totalidade, que garante o reconhecimento da singularidade e incomparabilidade do outro. A unicidade de outrem, segundo Lévinas (1997, p. 245-246) está para além do indivíduo, transcendendo a qualquer gênero:

*O acesso original ao indivíduo enquanto indivíduo humano, longe de se reduzir a simples objetivação de um indivíduo entre outros – é acesso característico onde aquele que vem pertence ele mesmo à concretude do encontro [...] esta não-indiferença a respeito da diferença ou da alteridade do outro – esta irreversibilidade – é não o simples revés de uma objetivação, mas precisamente o direito reconhecido à diferença de outrem que, nesta não-indiferença, não é uma alteridade formal e recíproca e insuficiente na multiplicidade de indivíduos de um gênero, mas alteridade do único, exterior a todo gênero, transcendendo todo gênero.*

A unicidade do outro é garantida justamente no amor enquanto responsabilidade pela alteridade, enquanto não-indiferença. Há uma relação intrínseca entre ética, justiça e política, na qual a primeira deve fundar as últimas, em que a paz não é mantida por um simples contrato entre iguais, que deve ser sustentada pelo Estado e suas estruturas, para que o indivíduo possa viver no seu ser, de forma egoísta, sem se afetar pelo outro, numa indiferença pelo outro. Ao contrário, a paz é garantida pela responsabilidade assumida pelo outro enquanto único; e esta deve ser a base de toda justiça e política, uma vez que uma justiça não fundada nesta ética somente poderia ser injusta e uma política fundada apenas no contrato e em objetivações abstratas da multiplicidade de indivíduos pertencentes a um gênero somente poderia resultar em violência.

*A paz em que, pela não-indiferença, é preciso entender não o neutro de alguma curiosidade descompromissada, mas o “para-o-outro” da responsabilidade [...] amor sem concupiscência em que recebe sentido o direito do homem, o direito do amado, quer dizer, a dignidade do único. Proximidade do transcendente no homem que significaria precisamente o acréscimo da socialidade sobre toda solidão em que reside o conhecimento dos indivíduos disseminados no gênero. Acréscimo da socialidade no amor [...] Na paz ética, a relação vai ao outro inassimilável, incomparável, ao outro irreduzível, ao outro único. Só o único é absolutamente outro. Mas a unicidade do único é a unicidade do amado. A unicidade do único tem sentido no amor. Não que a unicidade da alteridade seja pensada como quaisquer ilusões subjetivas de enamorados [...] Pelo subjetivo – que não é somente o conhecer, mas que se faz amor – eis através do rigor das formas lógicas, de seus gêneros e de seus indivíduos, a abertura forjada até o único. Através da violência surda da perseverança no ser – um além [...] Paz diferente da simples unidade do diverso sob a síntese que o integra; paz como relação com outro na sua alteridade de absoluto (LÉVINAS, 1997, p. 246).*

O amor, em Lévinas, aparece ainda como possibilidade de abertura ao humano; não se trata de um desvelamento do ser a partir do ente, mas da abertura ao que

há de humano no indivíduo, por meio da abertura à unicidade do outro, à transcendência.

*Cultura não é ultrapassamento, nem neutralização da transcendência; ela é, na responsabilidade ética e na obrigação para com outrem, relação com a transcendência enquanto transcendência. Pode-se chamá-la amor. Amor comandado pelo rosto do outro homem, que não é um dado da experiência e não vem do mundo. Abertura do humano na barbárie do ser, mesmo que filosofia alguma da história nos assegure contra o retorno da barbárie* (LÉVINAS, 1997, p. 239).

Portanto, em Lévinas, o amor enquanto transcendência em direção à alteridade é o que possibilita a abertura ao humano. Desta forma, o filósofo judeu-lituano traz à cena uma visão bastante específica do que vem a ser o humano, intrinsecamente relacionada ao amor.

#### O AMOR, O HUMANO, PROCESSOS DE HUMANIZAÇÃO E VIDAS VULNERÁVEIS

Nesta terceira parte do artigo, será realizada uma interlocução entre as noções de amor, como visto anteriormente, humano e processos de humanização, voltados sobretudo para pessoas em situação de vulnerabilidade. Para isto, será tecida uma interlocução com o pensamento de Judith Butler expresso no livro *Vida precária: os poderes do luto e da violência* e no artigo *Vida precária*. Buscar-se-á ainda extrair implicações ético-políticas e psicológico-existenciais desta interlocução. Trata-se de uma articulação não muito simples de ser realizada em virtude das marcantes diferenças entre os autores. Entretanto, é a própria filósofa estadunidense que aponta esta possibilidade nas obras mencionadas, ao propor um diálogo entre os processos de humanização e a ética da alteridade radical levinasiana. Deste modo, poder-se-ia até mesmo pensar em uma aproximação entre a proposição butleriana acerca do tornar visível modos de existência até então invisíveis e o reconhecimento do outro em sua unicidade, incomparabilidade e irredutibilidade, presente no pensamento de Lévinas (1997).

Inicialmente, será esboçada uma articulação entre as noções de pessoa e dignidade humana para que se possa pensar o que vem a ser o humano. Segundo Bragato (2010), nem sempre as noções de pessoa e ser humano foram equivalentes. A definição clássica de pessoa, que exerceu grande influência na Modernidade, foi a noção elaborada por Boécio, no século VI, para quem pessoa seria uma “substância individual de natureza racional” (BRAGATO, 2010, p. 82). Logo, a definição de Boécio coloca uma ênfase excessiva à dimensão racional do ser humano. Na Modernidade, as concepções de pessoa de John Locke e de

Kant receberam grande influência de Boécio, se tornando amplamente difundidas no senso comum e deixando seus vestígios até os dias atuais, com consequências importantes no imaginário social acerca da dignidade humana, de quais indivíduos possuem esta dignidade. Segundo a teoria da identidade pessoal de Locke, pessoa é o ser pensante, dotado de razão, reflexão e consciente de si mesmo e de suas próprias ações ao longo do tempo (ALMEIDA, 2017); Kant, por sua vez, vincula à ideia de pessoa, a questão da liberdade racional como núcleo da vida moral dos indivíduos, sendo a autonomia o fundamento da dignidade humana (BRAGATO, 2010). Na concepção kantiana, há em todo homem a inclinação, que corresponde à animalidade, e a humanidade, à qual as inclinações devem estar subordinadas. É justamente a humanidade que confere dignidade ao homem, o qual não deve ser tratado por um outro ou por si mesmo como um meio, mas apenas como um fim (MENEZES, 2012). No entanto, em Kant, as noções de humanidade e moralidade estão intrinsecamente vinculadas à racionalidade.

A noção de dignidade humana, com todas suas implicações éticas, jurídicas e sociais, está diretamente atrelada ao conceito de pessoa. Uma das consequências da tradição moderna de Locke e Kant consiste em justamente não haver uma correspondência entre a ideia de pessoa e ser humano (como indivíduo da espécie *homo sapiens*) e, deste modo, a dignidade humana não se estende a todos os indivíduos, o que acaba por colocar, de certa forma, determinados indivíduos em situação de vulnerabilidade, que se encontram às margens da sociedade, a uma representação e uma condição subhumana ou mesmo inumana. Como resposta a esta ideia, surge uma corrente de pensamento, denominada personalista, que estende a noção de pessoa a qualquer indivíduo da espécie humana e, conseqüentemente, a dignidade humana se torna extensiva a todos os seres humanos, independentemente de sua condição – seja a pessoa que cometeu um crime, seja a que perdeu a consciência em razão de uma doença em estado terminal ou de um acidente (BRAGATO, 2010) – e poder-se-ia acrescentar – aquela a quem foi negado o acesso aos bens e recursos da sociedade, a criança – também incluída dentro da categoria da vulnerabilidade – além de pessoas com algum tipo de deficiência<sup>1</sup> - física, psíquica ou sensorial.

A filósofa Judith Butler (2019, p. 9) trata, em sua obra *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, da relação entre a vulnerabilidade e precariedade das vidas humanas – uma “vulnerabilidade insuportável” – e os processos de humanização e desumanização, entendendo que a precariedade é inerente às vidas humanas, mas que, em alguns casos, tal vulnerabilidade é intensificada a indivíduos expostos a situações opressoras, que sofrem processos de desumanização. Estes processos de humanização/desumanização podem ser reiterados pelas políticas de Estado, como no militarismo estadunidense, por práticas sociais

e pelos discursos hegemônicos vinculados ao poder. Tais estratégias exercem efeitos performativos sobre os corpos, produzindo verdades sobre o quanto determinados indivíduos são humanos – criando-se processos de humanização – e o quanto outros indivíduos são subjugados a condições subumanas ou inumanas – em processos de desumanização (FREIRE, 2020; NAVARRO, 2020; BUTLER, 2019). Estas performatividades são histórica e culturalmente dependentes e haverá variação com relação a quem será submetido a um processo de desumanização, de acordo com o contexto, sejam dissidentes políticos, pessoas em situação de miséria social, minorias étnicas, religiosas, de gênero ou orientação sexual, sejam pessoas com alguma deficiência ou sofrimento mental grave, historicamente relegadas a uma condição subumana no contexto ocidental, como ocorreu explicitamente no regime nazista, durante a Segunda Guerra Mundial (FRANÇA, 2014), e ocorre implicitamente nas diversas formas de discriminação vigentes na contemporaneidade.

Butler (2011; 2019) faz uma interlocução com o pensamento levinasiano e propõe a existência de esquemas normativos – representações, discursos e práticas – que humanizam ou desumanizam. As representações que humanizam, ao mesmo tempo em que representam a alteridade, mantêm paradoxalmente o que há de irrepresentável no rosto do outro, seu mistério e irredutibilidade à representação. Aquelas que desumanizam, por sua vez, representam o outro em sua totalidade, reduzindo o rosto à imagem, geralmente associando esta a algo negativo, como no exemplo dado pela filósofa acerca das imagens veiculadas pela mídia estadunidense durante a Guerra do Iraque, como verdadeiras estratégias de guerra, associando o rosto (desfigurado no sentido da alteridade levinasiana) de Saddam Hussein ao mal. Desta forma, nos processos de desumanização, o outro é reduzido a identidades que assumem um caráter pejorativo, como a associação entre árabes ou muçulmanos a terroristas ou entre determinadas pessoas com diferenças físicas, sensoriais ou mentais, a anormalidade.

Antes de se realizar uma articulação entre as noções de amor em Kierkegaard e Lévinas e os processos de humanização voltados para pessoas vulneráveis, far-se-á importante recorrer aos tipos de amor presentes nos dois pensadores e pensar qual relação eles estabelecem com o que vem a ser o humano e com uma ética voltada para pessoas em situação de vulnerabilidade. Marcondes (2008) se refere a cinco noções clássicas gregas referentes ao amor: *eros*, que diz respeito ao amor sensual, erótico e romântico; *storgé*, que se refere ao amor familiar, que se dá entre pais e filhos/as e entre irmãos (LEWIS, 1960); *philia*, que corresponde ao amor da amizade; *xenia*, que é o amor ao estrangeiro, ao desconhecido, que se mostra na hospitalidade; e *ágape*, que compreende o amor altruísta, da doação, o amor incondicional e transcendente (MARCONDES, 2008).

As dimensões do amor enfatizadas por Kierkegaard e Lévinas são as dimensões de *xenia* e *ágape*. No entanto, a responsabilidade pela alteridade, encontrada no filósofo lituano, pode se estender, obviamente, ao cuidado com uma pessoa da família ou no seio de uma amizade. Portanto, a *philia* (que contém a *storgé*) também faz parte do amor em Lévinas. Faz-se importante, contudo, tecer uma crítica à oposição traçada por Kierkegaard entre o amor romântico e a amizade (*eros* e *philia*) ao amor cristão (*ágape*, que inclui *xenia*), no sentido de uma desvalorização dos primeiros e ênfase ao último. O próprio pensador dinamarquês reconhece que exercer o amor cristão é tarefa árdua, que requer grande esforço, por não se tratar de algo natural, dado desde sempre. A responsabilidade incondicional pelo outro, em Lévinas, também requer esforço. O exercício do amor *ágape*, sem passar por *eros*<sup>2</sup>, *storgé* e *philia*, talvez seja demasiado abstrato e pouco honesto. Um *insight* importante vem da pensadora feminista da ética do cuidado, Eva Kittay (2011), que contrapõe à ética Kantiana e Lockeana – contratual, abstrata, universal e racional, segundo a autora – a ética do cuidado, intimista, particular, concreta e afetiva. A ética do cuidado nasce, sobretudo, do cuidado prestado por cuidadoras (em geral, as próprias mães), de crianças/pessoas com algum tipo de deficiência. Kittay (2011) defende, deste modo, que o amor presente na relação intimista e afetiva entre cuidadora e pessoa com deficiência possa ser estendido e generalizado às relações éticas na sociedade de uma maneira geral, sejam elas simétricas – entre “iguais” – ou assimétricas. Este parece ser um ponto bastante importante no sentido de tornar o amor cristão kierkegaardiano mais concreto e factível, quando o amor romântico, familiar e da amizade se torna uma aprendizagem para o amor altruísta, incondicional e devotado ao próximo, como o primeiro que aparece à minha frente.

A partir das noções de pessoa e de amor apresentadas anteriormente, pode-se agora pensar o que se entende por humano neste trabalho. O ponto de partida é dado justamente por Emmanuel Lévinas, quando afirma que o amor – enquanto responsabilidade ética pela alteridade – representa a possibilidade de abertura ao humano, frente à barbárie do ser. Desta forma, como pretende-se significar no presente artigo, o humano não se faz equivalente ao indivíduo da espécie humana, ao *homo sapiens*; não que esta discordância se dê como nas noções de pessoa racional e autônoma de Locke e Kant, mas uma discordância que ocorre pelo fato de a abertura ao humano se dar pela via do amor. Chega-se, então, à relação entre amor, humano e processos de humanização, que dão visibilidade e conferem inteligibilidade a modos de existência até então invisíveis (BUTLER, 2019).

Pode-se definir o humano, então, como a concretização da capacidade para amar. Deste modo, não há uma equivalência entre *homo sapiens* e humano, uma vez que



este último emerge da concretização do amor. O humano corresponde, portanto, a uma virtualidade que pode se atualizar ou não; trata-se de algo dinâmico, em que a virtualidade do humano pode vir a se atualizar nas situações concretas da vida, nos encontros inter-humanos, por meio da concretização do amor, a qual resulta em processos de humanização. Considerando as importantes implicações ético-políticas desta articulação, far-se-á de suma importância reconhecer o outro lado da relação assimétrica levinasiana, o lado da alteridade em situação de vulnerabilidade, de tal modo que o conceito de humano não englobe apenas aquele/a capaz de se responsabilizar pela alteridade, mas também a pessoa que, por alguma razão, não possui a capacidade da responsabilização pelo outro, seja uma criança, uma pessoa acamada ou em situação de miséria social, seja uma pessoa com algum tipo de deficiência – física, intelectual, mental ou sensorial – mas que participa do encontro autêntico – no sentido buberiano do termo (BUBER, 1982) – do amor. Neste sentido, as pessoas com algum tipo de vulnerabilidade se humanizam quando concretizam a capacidade para amar, no sentido da *storgé* e da *philia*, amor manifestado por atos e expressões, ou mesmo no sentido do *ágape* (amor ao desconhecido, porém, sem a dimensão da responsabilidade). Por outro lado, aquelas pessoas que podem se responsabilizar pelo próximo, ou seja, que são temporariamente capazes, como no sentido dado por Kittay (2011), se abrem ao humano quando concretizam a capacidade para amar no sentido não só da *storgé* e *philia*, mas também do *ágape*. Portanto, se exclui da abertura ao humano, os indivíduos que não concretizam a capacidade para o amor, inclusive as pessoas racionais, autônomas e responsáveis. É certo que processos de desumanização, que ocorrem com determinadas pessoas em situação de vulnerabilidade, podem bloquear a capacidade para amar. Mas talvez, uma das principais formas de resistência seja justamente preservar tal capacidade. Há, portanto, um caráter ativo e passivo na humanização, que ocorre quando a pessoa ama ou é amada, respectivamente.

A capacidade para amar, como Lévinas descreve muito bem com relação à responsabilidade enquanto transcendência do um-para-com-o-outro, não passa pela via da representação de outrem, do conhecimento reflexivo e teórico acerca da alteridade; conhecimento este que, muitas vezes, reduz a alteridade ao eu, levando a processos de desumanização. Esta capacidade se situa aquém de qualquer representação e se concretiza por meio da consciência não-intencional, pela via da sensibilidade/afetividade. É aqui que entram as crianças, com sua inocência e capacidade inata para o amor, anterior a qualquer conhecimento reflexivo, bem como uma passagem Bíblica referida por Kierkegaard (2016) na obra *Pós-escritos às migalhas filosóficas*. Esta passagem pode muito bem ser estendida a todas aquelas pessoas em situação de vulnerabilidade que,

como dito anteriormente, por alguma razão, não podem se responsabilizar por outrem.

O pensador dinamarquês parece ter tido dificuldade em compreender a inocência da criança em sua positividade bem como sua capacidade para o amor, ao se referir a Mateus 18,2, em que Cristo diz: “em verdade vos digo, se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus” (KIERKEGAARD, 2016, p. 309). Kierkegaard considera um absurdo pensar que para entrar no Reino dos Céus, um adulto deva ser como uma criança, refutando até mesmo uma interpretação literal da passagem, ao dizer que seria impossível um adulto voltar a ser uma criança. Em parte, talvez esta dificuldade interpretativa resida no menor valor dado à infância no século XIX que na contemporaneidade. O filósofo dinamarquês considera, inclusive, que a criança se encontra distante da possibilidade de elevar-se pelo espírito, uma vez que, na relação com a angústia, ela se situa ainda na fase da inocência, onde aquela se apresenta apenas como um sonho, além de não ter desenvolvido ainda a consciência de culpa e do pecado. O pensador chega mesmo a propor uma interpretação da referida passagem como uma mensagem dirigida aos apóstolos, em que Cristo se vale de uma criança, mas dirige seu olhar aos apóstolos para expressar a dificuldade de se entrar no Reino dos Céus.

*Pois, falando humanamente, até é possível castrar a si mesmo e deixar pai e filhos e esposa, porém, tornar-se uma criancinha quando já se é um adulto, isto é proteger-se por meio da distância do paradoxo contra toda impertinência. Os apóstolos repreendem as criancinhas, mas Cristo, por sua vez, não o faz [...] Ele se volta para as criancinhas, mas fala aos apóstolos, e bem como aquele olhar que deu a Pedro, este voltar-se para as crianças é entendido como endereçado aos apóstolos, o juízo sobre eles, e no décimo nono capítulo de Mateus, que, aliás, trata da dificuldade de se entrar no Reino dos Céus, como a expressão mais forte da dificuldade. O paradoxo consiste em se fazer de uma criança o paradigma; em parte porque, falando humanamente, uma criança absolutamente não o pode ser, dado que é imediata e não explica nada [...] nem mesmo para outras crianças, pois cada criança é meramente imediata à si mesma; e, em parte, porque ela é tomada como paradigma para um adulto, o qual, na humildade da consciência da culpa, deve assemelhar-se à humildade da inocência. Mas já chega deste tema: uma concepção tão infantil do Cristianismo como esta apenas o torna irrisório. Se se há de compreender literalmente este ser uma criança, então é um sem-sentido pregar o Cristianismo para adultos (KIERKEGAARD, 2016, p. 310).*

Uma interpretação possível desta passagem é a de valorizar o modo como as crianças fruem do mundo, gozam do mundo, aproveitando cada momento, êxito do

*Carpe Diem*; a imediatidade é aqui positivada, uma vez que a relação com a angústia aparece na forma de inocência e não sob a forma de uma esquivia, como ocorreria no adulto esteta. Da mesma forma, a criança exerce sua capacidade para amar – não no sentido da responsabilidade pelo outro, do amor *ágape*, pelas suas impossibilidades, mas da *philia* – por meio da sensibilidade, da consciência não-intencional, a qual se faz presente também na fruição. Da mesma forma, poder-se-ia interpretar Mateus 18,2, em que para se entrar no Reino dos Céus, o indivíduo teria que ser como uma criança, fruir do mundo e amar como uma criança. É certo que, pelas particularidades do adulto, não seria mais possível retornar à inocência da infância, mas como o próprio Kierkegaard afirma, a reconciliação com a angústia se dá pela fé; neste caso, pelo amor como expressão máxima da fé. A criança está desde sempre salva, em sua inocência que também é sabedoria, mas o adulto, com sua consciência intencional e reflexiva, precisa reconquistar a salvação, se reumanizar, reconciliando-se com a angústia por meio da fé/amor. Não se quer dizer com isto que Cristo pretendeu, na referida passagem, se valer de categorias (meta) fenomenológicas, obviamente, mas que é possível lançar mão destas categorias para oferecer uma interpretação possível ao que se apresenta.

Este entrar no Reino dos Céus, então, seria o que há de mais humano, segundo a compreensão do termo proposta; a abertura ao humano que se dá por meio da concretização da capacidade para amar, fazendo com que o Reino dos Céus se presentifique no aqui e agora, no instante que se torna eterno, representando, do ponto de vista psicológico-existencial, a elevação do espírito, aumentando a circulação da potência de vida – o amor como o encontro autêntico, não havendo nada que intensifique mais a vida que o amor – preenchendo a existência de sentido e realizando o indivíduo. Do ponto de vista ético-político, há uma intrínseca relação entre a concretização do amor e os processos de humanização, em que um leva ao outro. Responsabilidade pela alteridade, em sua diferença radical, que implica em tornar visível modos de existência até então invisíveis, ininteligíveis; humanização que favorece a manifestação do amor daquele/a que o recebe.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se com o presente artigo realizar uma breve discussão da noção de amor em Kierkegaard e em Lévinas, extraíndo implicações desta para se pensar a abertura ao humano e os processos de humanização. Humano não como equivalente a indivíduo da espécie *homo sapiens*, mas cuja virtualidade se atualiza na concretização da capacidade para amar, como indicado por Lévinas.

A discussão apresentada traz importantes implicações para o campo ético-político e

psicológico-existencial, onde os valores-referência da vida não são mais a produtividade, a *performance* e a autonomia, mas a interdependência, os encontros autênticos e o amor. Humaniza-se justamente aquele/a que realiza concretamente o amor; trata-se de algo dinâmico, em que a atualização do amor ocorre nas situações concretas da vida, a cada encontro, seja numa relação de inocência com a angústia – no caso da infância – seja numa relação de reconciliação. Portanto, não basta ser um indivíduo racional e autônomo para ascender ao humano. Por outro lado, pessoas em situação de vulnerabilidade, relegadas historicamente a condições subumanas, como pessoas em miséria social, minorias étnicas, religiosas, de gênero, orientação sexual e pessoas com alguma deficiência ou com alguma condição psíquica grave, além das crianças, humanizam-se por meio de sua capacidade para amar e são humanizadas pelo amor que recebem de outros, da responsabilidade assumida por outros. É preciso, deste modo, concretizar o amor no dia a dia, criando-se contínuos processos de humanização, preenchendo a vida de sentido e elevando-se pelo espírito; fundar, inspirando-se em Kierkegaard e Lévinas, uma ética baseada no amor.

#### LOVE IN KIERKEGAARD AND LÉVINAS: OPENING UP TO HUMANS AND TO VULNERABLE LIVES

**Abstract:** *this article aims to present a discussion of the notion of love in Kierkegaard and Lévinas, extracting its implications for thinking about the human, humanization processes and their relationship with people in situations of vulnerability. The methodology used consists in the selection of works by Kierkegaard and Lévinas focused on the theme of love, either as a disinterested donation for others or as responsibility for alterity, in addition to texts that address the notions of humanization and vulnerable life, in an interlocution with Butler's thought. Human not as equivalent to a rational individual, but as one who realizes the capacity to love in the concrete situations of life, which, from an ethical-political point of view, favors humanization processes and includes people in situations of vulnerability, historically relegated to subhuman conditions and, from the psychological-existential point of view, fills the existence of meaning and elevates the spirit.*

**Keywords:** *Love. Humanization. Vulnerable lives. Uplifting spirit.*

Notas

- 1 Deficiência é entendida neste trabalho segundo o modelo social da deficiência, que não a localiza no indivíduo, mas na interação deste com a sociedade. Segundo Diniz (2007), a deficiência resulta da interação entre uma pessoa com uma lesão – ou uma limitação específica, poderia acrescentar – e uma sociedade excludente.

- 2 Todas as dimensões do amor devem ser pensadas de forma que sejam indissociáveis. Como o próprio Papa Bento XVI (2005) trata em sua Encíclica, *Deus Caritas Est*, *eros* é inseparável de *ágape* e mesmo indispensável a este. É certo que a hipertrofia da dimensão *eros* sobre as demais descaracteriza o amor, visto que se torna puro egoísmo na busca da própria satisfação, como na imediatidade do esteta, em que o outro é objetificado; porém, como afirma Bento XVI (2005), o aplacamento de *eros*, por outro lado, retira a vitalidade do amor.

#### Referências

- ALMEIDA, Jorge Miranda de. A alteridade na construção da ética de Kierkegaard e Lévinas. *Controvérsia*, v. 6, n. 1, p. 36-45, 2010.
- ALMEIDA, Rogério Tabet. Evolução histórica do conceito de pessoa – enquanto categoria ontológica. *Revista Interdisciplinar de Direito*, v. 10, n. 1, p. 221-236, 2017.
- BENTO XVI, Papa. *Deus Caritas Est*. Roma, 25 dez. 2005. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html) 2005. Acesso em: 21 dez. 2020.
- BRAGATO, Fernanda Frizzo. A Definição de Pessoa e de Dignidade Humana e suas Implicações Práticas. *Direitos Fundamentais & Justiça*, n. 13, p. 78-95, 2010.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.
- BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea*, n. 1, p. 13-33, 2011.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Trad: Andreas Lieber. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2019.
- DINIZ, Débora. *O que é deficiência*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.
- FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de; PROTASIO, Myriam Moreira; GILL, Débora; VERÍSSIMO, Luiz José. Kierkegaard, a Escola da Angústia e a Psicoterapia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 35, n. 2, p. 572-583, 2015.
- FRANÇA, Tiago Henrique. A normalidade: uma breve introdução à história social da deficiência. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 6, n. 11, p. 105-123, 2014.
- FREIRE, Lucas. Resenha. BUTLER, J. 2019. Vida precária: os poderes do luto e da violência. *MANA*, v. 26, n. 1, p. 1-4, 2020.
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. *O Conceito de Angústia*. 2. ed. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2010.
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. A. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol. II Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016.
- KITTAY, Eva Feder. The Ethics of Care, Dependence, and Disability. *Ratio Juris*, v. 24, n. 1, p. 49-58, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Tradução: Pergentino Stefano Pivitto; Evaldo Antônio Kuaiva; José Nedel; Luiz Pedro Wagner; Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEWIS, Clive Staples. *The four loves*. London, Harvest, 1960.

MARCONDES, Danilo. *Amor e Amizade: Eros e Philia*. Fórum Nacional Brasil, “Um Novo Mundo Nos Trópicos”, Rio de Janeiro, PUC-RIO, p. 02-09, 2008.

MENEZES, Edmílson. Kant e a noção de pessoa. *Rev. Fil. Aurora*, v. 24, n. 34, p. 49-59, 2012.

NAVARRO, Pablo Pérez. Traducir el rostro del otro: encuentros culturales entre Judith Butler y Emmanuel Levinas. *Unisinos Journal of Philosophy*, v. 21, n. 3, p. 286-295, 2020.

RODRIGUES, Tiegüe Vieira. Constituição da interioridade como estrutura para um sujeito ético: uma análise a partir de *Totalidade e Infinito*, de E. Levinas. *Ensaio Filosófico*, v. IV, p. 139-166, 2011.