

# A escuta do rosto: Reconhecimento e apreensão da precariedade

Listening to the face: Recognition and apprehension of precariousness

---

Marcus Vinícius Oliveira Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como escopo a articulação entre os conceitos de reconhecimento e precariedade, a partir da interlocução entre as leituras de Judith Butler e Axel Honneth. Butler assinalou a precariedade como condição fundamental do sujeito moderno, tendo em vista que dependemos do outro para sermos viáveis. A autora salientou que aqueles cujas vidas não são devidamente reconhecidas no interior de certos enquadramentos normativos, seriam expostos de forma diferenciada à violência e à morte. Contudo, apesar de situarem-se fora desses enquadramentos, o estatuto de ser vivo dessas vidas está aberto a apreensão, mobilizando as lutas por reconhecimento, conforme a perspectiva teórica de Honneth. No cerne dessa discussão está o reconhecimento da dívida simbólica e o imperativo da responsabilidade na relação do sujeito com a alteridade.

**Palavras-chave:** precariedade, condição precária, reconhecimento, alteridade.

**Abstract:** This article aims to articulate the concepts of recognition and precariousness, based on the dialogue between the reading of Judith Butler and Axel Honneth. Butler stressed the precariousness as a fundamental condition of the modern subject, considering that we depend on the other to be viable. The author stressed that those whose lives are not properly recognized within certain normative frameworks, would be exposed in a different way to violence and death. However, despite of being outside these frameworks, the status of being alive in these lives is open to apprehension, mobilizing struggles for recognition, according to Honneth's theoretical perspective. At the center of this discussion is the recognition of symbolic debt and the imperative of responsibility in the subject's relationship with the alterity.

**Keywords:** precariousness, precarity, recognition, alterity.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teoria Psicanalítica pela UFRJ; mestre em Psicologia Social pela UFS; professor do Centro Universitário Maurício de Nassau.

## Introdução

No livro intitulado *Precarious Life*, a filósofa estadunidense Judith Butler procurou investigar o que nos vincula à alteridade, ao outro compreendido como sujeitos marcados por uma precariedade fundamental. Tal vínculo emergiria somente a partir do momento em que reconhecemos que a humanidade deste outro encontra-se sob ameaça. Conforme destacou Butler (2004), a representação da alteridade constitui-se em um meio de humanização/desumanização, de reconhecimento do vínculo ético-moral com o outro, ou de justificativa para sua eliminação. O pano de fundo dessas reflexões é a problemática contemporânea da guerra, com ênfase nos modos culturais de regulação das disposições afetivas e éticas, com vistas a tornar mais fácil (ou aceitável) empreendê-la.

O ponto de partida dessa investigação é a noção levinasiana de rosto (*visage*), forjada para explicar a maneira pela qual os outros nos interpelam, isto é, fazem reivindicações morais sobre nós. A filosofia de Lévinas (1984/1996) partiu de uma crítica à ontologia heideggeriana, no intuito de constituir a ética como a filosofia primeira, fundada sobre a relação com a alteridade. Para o autor, o dado primordial de toda e qualquer experiência humana é a relação face-a-face com outro humano. Em suas meditações, Lévinas interpelou o sujeito a sair do solipsismo, de sua pretensa autossuficiência, em direção ao encontro com o outro, o que constitui nessa perspectiva o momento ético por excelência.

De saída, é preciso esclarecer algumas questões: em que consiste o rosto, na abordagem levinasiana? O que significa “escutar o rosto” do outro, conforme o título que atribuímos a este artigo? Se for possível escutá-lo, qual a mensagem que ele exprime, ou, mais especificamente, qual a demanda que ele me endereça? E, finalmente, se sou interpelado pelo rosto do outro, de que maneira posso respondê-lo? Nossa tarefa é, antes de tudo, responder a essas questões e, posteriormente, articular a noção de rosto com aquela de precariedade.

## A escuta do rosto: um diálogo entre Butler e Lévinas

Antes de tudo, é preciso salientar que o rosto não é exclusivamente aquilo que concebemos como um rosto humano propriamente dito. Lévinas estabeleceu um novo sentido para a noção de rosto, para além da descrição fenomenológica. Assim sendo, o rosto pode inclusive ser encontrado nas costas, nos ombros, no pescoço, etc. A fim de esclarecer esse enunciado obscuro, o autor destacou a seguinte passagem:

Em *Life and fate*, de Vassili Grossman, [narra-se] a história das famílias, esposas e pais de detentos políticos viajando para Lubyanka, em Moscow, para as últimas notícias. Uma fila é formada em frente a um guichê, uma fila na qual apenas se pode ver as costas dos outros.

Uma mulher espera por sua vez: “[Ela] nunca imaginou que as costas humanas poderiam ser tão expressivas e que poderiam exprimir estados mentais de forma tão penetrante. À medida que se aproximavam do guichê, as pessoas tinham uma maneira peculiar de estender a cabeça e as costas, seus ombros levantados com as omoplatas movendo-se para cima e para baixo em tensão, os quais pareciam chorar, soluçar e gritar” (Levinas, 1984/1996, p. 167, tradução nossa).

De acordo com Butler (2004), no trecho supracitado, o termo “rosto” opera como uma espécie de catacrese, uma vez que descreve as costas humanas, o movimento do pescoço, a tensão das omoplatas. E, ademais, dessas partes do corpo, diz-se que choram, soluçam e gritam, como se fossem um rosto propriamente dito, um rosto com boca e garganta, do qual emergem determinadas vocalizações que não tomam a forma de palavras. Diante disso, seguindo a interpretação da filósofa, pode-se depreender que o rosto, na abordagem levinasiana, consiste naquilo que exprime uma vocalização agonizante, ou seja, o rosto é entendido como uma espécie de clamor do sofrimento humano.

A questão que se impõe agora é saber, no bojo dessa vocalização do sofrimento, qual é a mensagem que o rosto do outro endereça a mim? Segundo Lévinas (1982/2007, p. 72) o que o rosto comunica, sem precisar falar, pode ser expresso através do mandamento cristão: “Não matarás”. Não obstante, o autor apontou o seguinte paradoxo: o rosto do outro, em sua precariedade e condição indefesa é, para mim, simultaneamente, a tentação de matar e um chamado à paz, o tu “não matarás”. Isto é, ao mesmo tempo, o rosto me incita ao assassinato e me impõe uma proibição de cometê-lo, produzindo em mim um conflito. Lévinas presumiu que o impulso de matar fosse primário em todo ser humano, ao passo que a injunção moral que dele decorre se contraporiria ao impulso originário.

O leitor familiarizado com a psicanálise pode entrever algumas semelhanças entre a proposição levinasiana e os pressupostos freudianos, no que tange ao conflito em apreço. No ensaio intitulado *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud (1915/1992, p. 297) enunciou que uma injunção tão poderosa como aquela somente poderia voltar-se contra um impulso igualmente forte. Afinal, não haveria necessidade alguma de requerer a proibição de algo que ninguém desejasse realizar. Nos dizeres do autor: “É a própria ênfase dada ao mandamento ‘Não matarás’ que nos dá a certeza de que descendemos de uma linhagem interminável de assassinos que tinham no sangue o prazer em matar, como talvez nós mesmos ainda”. À diferença dos nossos antepassados, a coerção exercida pela educação e pelas injunções morais promoveu o desvio dessa crueldade originária, através de formações reativas ou mediante a internalização desses impulsos sob a forma de um agente denominado *Supereu*

(Freud, 1923/1992). Contudo, vale dizer que tais impulsos subsistem em nosso inconsciente e que, se fôssemos julgados por eles, nos assemelharíamos aos povos primitivos<sup>1</sup>.

Após esse breve parêntese, retomemos a abordagem levinasiana da noção de rosto. Lévinas (1999) assinalou que a abordagem do rosto é a forma primordial de responsabilidade, situando-se na esfera da ética. Com efeito, a escuta do rosto consiste na apreensão da condição fundamental de precariedade do outro e, por conseguinte, da vida em geral. Aquele rosto me encarando, exposto e indefeso, chama-me à responsabilidade, interpela-me para que eu, pela minha possível indiferença, não me torne cúmplice da sua morte. É como se a iminente morte do outro fosse um problema meu. Portanto, não devo apenas contemplar seu rosto, mas escutá-lo e responder ao apelo que ele me endereça. Conforme asseverou Butler (2017), independentemente do que o outro tenha feito, por mais que tenha me ferido, ele continuará impondo sobre mim uma exigência ética, continuará tendo um rosto ao qual sou obrigado a responder. No cerne dessa discussão está o reconhecimento da dívida simbólica e o imperativo da responsabilidade na relação do sujeito com a alteridade, como fundamento de uma ética de não violência.

### **Precariedade, condição precária e enquadramento**

Dissemos anteriormente que escutar o rosto implica em apreender a condição de precariedade do outro e da vida em geral. Cumpre então definir o que seria a precariedade, na perspectiva teórica de Judith Butler. Outrossim, devemos nos indagar quais as condições de possibilidade para a apreensão da precariedade, isto é, em que condições torna-se possível apreender uma vida como precária e em que condições isso se torna menos possível (ou até mesmo impossível)? De que maneira as normas e os enquadramentos operam para tornar certas vidas passíveis de serem reconhecidas como vidas e, por outro lado, tornam outras vidas mais difíceis de reconhecer? O que seria necessário para fazer com que a apreensão da precariedade coincida com uma oposição ética e política às perdas ocasionadas pelas guerras?

Em primeiro lugar, Butler (2009) concebeu a *precariedade* (*precariousness*) como a condição ontológica fundamental do ser humano. Não obstante, a referência à ontologia supõe, nessa perspectiva, uma ontologia social e historicamente contingente, que não pode ser entendida fora das condições sociais e políticas. A condição humana é, portanto, marcada pela precariedade, razão pela qual dependemos do outro para sermos viáveis. Nas palavras da autora, “A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro” (Butler, 2009, p. 14). Essa condição compartilhada

implica que estamos expostos aos demais e, reciprocamente, que nos são impingidas a exposição e a dependência dos outros, inclusive aqueles que nos são desconhecidos.

A filósofa estadunidense ressaltou que nós não nascemos primeiro e depois nos tornamos precários. A precariedade é coextensiva ao nascimento, tendo em vista que a sobrevivência inicial depende de uma *rede social de ajuda*<sup>2</sup>, do trabalho do outro. Sem a proteção, sem a salvaguarda, sem os cuidados prestados pelo entorno, nenhuma vida pode sobreviver. Por conseguinte, conforme salientou Butler (2009), dizer que a vida é precária consiste em afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, inexoravelmente, das condições sociais e políticas e não apenas de um impulso interno para viver. Vale dizer que todo impulso vital precisa ser sustentado, apoiado pelo que está fora de si mesmo, caso contrário, não seria possível conservar a vida.

Apesar disso, ainda que necessitem de proteção contínua, os corpos nunca podem ser plenamente protegidos, na medida em que estão permanentemente expostos a condições sociais e políticas, sob as quais a vida não deixa de ser precária. Segundo Lorey (2015), toda proteção conserva o precário, toda salvaguarda e todo cuidado preservam a vulnerabilidade. Não há, portanto, nenhuma circunstância que possa “resolver” completamente, de uma vez por todas, o problema da precariedade humana. Os corpos estão sempre expostos a ataques e doenças que colocam em risco a possibilidade de sua sobrevivência. Viver é, por definição, desde o princípio, um negócio arriscado.

Butler (2009) procurou estabelecer uma distinção entre a precariedade, tomada como uma noção ontológica, e a *condição precária (precarity)*, concebida como uma noção que pertence à esfera política. Pode-se, no entanto, entrever que ambos os conceitos se entrecruzam. Enquanto a precariedade alude a um traço constituinte, compartilhado por toda e qualquer vida humana, a condição precária, por sua vez, designa a condição politicamente induzida através das quais determinados estratos da população sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas, de forma diferenciada, à violência e à morte. Isto é, pode-se inferir que viver é *mais* arriscado para uns do que para outros. Nas palavras da autora:

Vidas são cuidadas e mantidas diferencialmente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física humana é distribuída pelo planeta. Certas vidas serão altamente protegidas, e a revogação de suas reivindicações de santidade será suficiente para mobilizar as forças da guerra. Outras vidas não gozarão de um apoio tão imediato e furioso, e não serão sequer qualificadas como “vidas passíveis de luto” (Butler, 2004, p. 32).

Posto isso, a autora supracitada procurou contestar a distribuição desigual da condição precária entre as classes, cujo efeito seria maximizar a precariedade para uns e minimizá-la para outros. Para Butler (2009), o reconhecimento da precariedade compartilhada conduz ao estabelecimento de compromissos normativos de igualdade e promove a universalização de direitos adquiridos, com a finalidade de abordar as necessidades básicas para a manutenção da vida. Em outras palavras, apreender a precariedade inerente ao humano, presumir que a vida exige determinadas condições de sustentação para ser viável, impõe-nos a obrigação ética de proporcionar essas condições possibilitadoras, com vistas a minimizar a precariedade e sua alocação diferencial no tecido social.

Dando continuidade à sua análise, a filósofa estadunidense assinalou que essa distribuição desigual da condição precária é, ao mesmo tempo, uma questão que concerne ao plano material e perceptual, uma vez que aqueles cujas vidas não são qualificadas como vidas – no interior de certos enquadramentos epistemológicos – são constantemente submetidos a situações de insegurança social e expostos à violência e à morte. Portanto, é preciso dar o devido destaque ao fato de que há determinadas vidas que, em razão de não se conformarem a certas condições normativas que determinam o que é a vida, não são reconhecidas como vidas. Estas, conforme enunciou Agamben (2002, p. 145) são *vidas sem valor*, indignas de serem vividas e, conseqüentemente, podem ser aniquiladas a qualquer momento.

Tratemos então de abordar a problemática epistemológica do *enquadramento*. Retomemos uma das questões que formulamos anteriormente, qual seja: de que maneira as normas e os enquadramentos operam com vistas a tornar certas vidas passíveis de serem reconhecidas como vidas e, em contrapartida, tornam outras vidas mais difíceis de reconhecer? Antes de tudo, cumpre salientar que esses enquadramentos são historicamente contingentes e atribuem reconhecimento de forma diferenciada, em um dado contexto. Butler (2009) concebeu esses enquadramentos como molduras através das quais podemos apreender a vida alheia como passível de ser reconhecida. Isto é, eles organizam a nossa experiência perceptual e estabelecem aquilo que será e não será humano, o que será uma vida habitável.

### **Reconhecimento e alteridade: por uma ética da fraternidade**

Deve-se, no entanto, ressaltar que seria um equívoco conceber aquelas condições normativas de maneira absolutamente determinista. Ainda que os enquadramentos atuem no sentido de direcionar ou induzir a nossa percepção, a apreensão da vida não se limita completamente àquelas condições normativas. Há sempre um *resto* de vida que perturba a

instância normativa. Apesar de situarem-se fora desse enquadramento fornecido pelas normas, o estatuto de ser vivo dessas vidas está virtualmente aberto à apreensão. Logo, esta apreensão pode se tornar o motor daquilo que Axel Honneth (2009) denominou *luta por reconhecimento*. Ora, se os enquadramentos são historicamente contingentes, é possível transformá-los através de políticas sociais afirmativas, forjando condições mais igualitárias da condição de ser reconhecido.

O filósofo alemão Axel Honneth, diretor do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, publicou o livro intitulado *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, no qual apresentou os fundamentos da sua teoria do reconhecimento, forjada a partir das proposições da filosofia social do jovem Hegel, da psicologia social de George Mead e da teoria psicanalítica das relações de objeto, de Donald Winnicott. Honneth (2009) assinalou que a identidade dos indivíduos é construída a partir de um processo intersubjetivo mediado pelo mecanismo de reconhecimento. Em contrapartida, a ausência de reconhecimento intersubjetivo seria o mote dos conflitos sociais. Pode-se sumarizar a tese central do autor da seguinte maneira: a força motriz que impulsiona as lutas políticas não é o interesse econômico ou de autoconservação – conforme a concepção dominante na filosofia política moderna, notadamente em Hobbes e Maquiavel –, mas o sentimento de injustiça que provém de experiências de recusa de reconhecimento.

Nessa perspectiva, o autor abordou a problemática do reconhecimento a partir das situações nas quais ele falha, isto é, na esteira daquilo que denominou de “formas de reconhecimento recusado” (Honneth, 2009, p. 213). Cabe destacar que o filósofo alemão propôs três padrões de reconhecimento, bem como três maneiras de recusá-lo ou desrespeitá-lo: a forma mais elementar de reconhecimento seria o *amor*, vivenciado nas relações objetais primárias, ao passo que a sua recusa é designada como *violação*; a segunda modalidade consiste no *reconhecimento jurídico*, sendo a sua recusa concebida como *privação de direitos* fundamentais; o derradeiro padrão de reconhecimento alude à *solidariedade* no plano cultural, enquanto a denegação dessa modalidade é tomada como *degradação* ou ofensa.

Segundo Honneth (2009), essas experiências de desrespeito ou recusa de reconhecimento teriam em comum o fato de suas consequências individuais serem sempre descritas através de metáforas que remetem a estados de abatimento do corpo humano. Assim, no que tange às sequelas pessoais da violação e da tortura, fala-se usualmente em *morte psíquica*; no que concerne aos efeitos decorrentes da privação de direitos, fala-se em *morte social*; por fim, com relação ao desrespeito cuja resultante é a degradação cultural de uma forma de vida, fala-se em *humilhação social*. Vale dizer que, ao dar-se conta de que o reconhecimento

social lhe é denegado injustamente, o indivíduo encontra o impulso motivacional que o conduz a engajar-se numa luta por reconhecimento. É daí que provêm as reivindicações políticas por parte das minorias étnicas ou de gênero. O que subjaz a todas essas reivindicações não é outra coisa senão o reconhecimento dos indivíduos em sua condição de sujeito.

No campo psicanalítico, coube a Jacques Lacan promover a retomada da teoria do reconhecimento. No ensaio que versa sobre *A agressividade em psicanálise*, Lacan (1948/1998) postulou que a agressividade se manifestaria por ocasião do não reconhecimento simbólico do sujeito. Com efeito, em decorrência da ausência ou recusa de reconhecimento, o sujeito seria conduzido à experiência da agressividade, a fim de que o outro pudesse escutá-lo nas suas demandas legítimas. Ademais, o autor ressaltou que as experiências prévias de não reconhecimento simbólico deixariam marcas traumáticas que se atualizariam no presente sob o signo da violência, uma vez que o sujeito não fosse legitimamente reconhecido.

Contudo, a luta por reconhecimento é irreduzível às reivindicações identitárias dos movimentos sociais. Vale dizer, o que se reconhece no reconhecimento é a precariedade compartilhada por todo e qualquer ser humano. Razão pela qual dependemos de redes sociais de ajuda para sermos viáveis. Em contrapartida, a violência que decorre da recusa do reconhecimento simbólico consiste, portanto, numa maneira de negar a precariedade do outro e, a reboque, de nós mesmos.

Destarte, presumindo-se autossuficiente, o sujeito se coloca numa posição de superioridade ontológica em face dos outros, de quem supostamente poderia prescindir. O fundamento disso é aquilo que Foucault (1978-79/2008) denominou de *ideal empresarial de si*, modelo de subjetivação que se constituiu nas sociedades neoliberais, e que promove a inflação do eu às custas do outro, baseado numa lógica de maximização das performances. Segundo Birman (2017), a ética da fraternidade seria uma espécie de antídoto para o sujeito empresário de si mesmo, através do qual se enunciaria uma outra concepção de subjetividade. Isso porque “[...] a fraternidade implica a igualdade dos sujeitos na cena do mundo, fundada na precariedade”. Em outras palavras, o reconhecimento da precariedade e do desamparo é a condição de possibilidade para a construção de laços fraternos que levem em consideração a dimensão alteritária da experiência humana.

### **Considerações finais: vidas precárias à deriva**

Aqueles cujas vidas não são devidamente reconhecidas, conforme os enquadramentos fornecidos pelas normas, foram designados por Butler (2009) como vidas que não são passíveis de luto ou enlutáveis (*grievable*). Para a filósofa estadunidense, a

possibilidade de ser enlutada é um pressuposto fundamental para toda vida que importa, vale dizer, que é digna de ser vivida. Apenas nas condições em que a vida é passível de luto, em que sua precariedade é devidamente reconhecida, pode-se efetivamente assegurar a sua manutenção em virtude desse reconhecimento.

Presumir que a vida não pode prescindir da alteridade para ser viável, uma vez que está exposta a não vida desde o início, impõe-nos a obrigação ética de assegurar as condições necessárias à sua sobrevivência. É isso que está em jogo quando dissemos que o rosto do outro me interpela para que eu, pela minha possível indiferença, não me torne cúmplice da sua morte.

Os refugiados constituem parte do precarizados na atualidade. Eles são uma das razões para o crescimento do precariado global, uma vez que a sua força de trabalho flutuante tem representado uma ameaça para os trabalhadores locais, e correm o risco de se tornarem suas principais vítimas, na medida em que são transformados em bode expiatório dos problemas não criados por eles. Bauman (2017) ressaltou que, para os nativos, os refugiados são *estranhos* que batem nas portas de suas casas, lembrando-os daquilo que preferiam esquecer: a sua precariedade fundamental. É hábito humano culpar e punir os mensageiros pelo conteúdo da mensagem de que são portadores. Isso explica a animosidade dos trabalhadores locais em face dos migrantes.

Ademais, isso também explica a tendência em abordar o problema da imigração como questão de segurança nacional. Os políticos e a mídia hegemônica têm promovido o enquadramento dos migrantes como potenciais terroristas, fomentando a animosidade da população em relação a eles. Uma vez enquadrados pela opinião pública como classe perigosa, os migrantes se encontram fora dos limites da responsabilidade moral e da solidariedade que pauta a relação do sujeito com a alteridade. Vale dizer, esses enquadramentos normativos que os qualificam como vidas indignas de serem vividas, impedem (ou melhor, dificultam) que escutemos o apelo que seus rostos nos endereçam.

O que poderia ser feito a fim de que um número maior de pessoas possa escutar o rosto (o clamor do sofrimento) daqueles que são lançados *à deriva*, amontoados em botes no Mediterrâneo, em busca de melhores oportunidades? Segundo Butler (2009, p. 23), antes de tudo, é preciso “enquadrar o enquadramento”, isto é, questionar as molduras através das quais apreendemos (ou, na verdade, não conseguimos apreender) a vida dos outros como passível de luto. A circulação de algumas imagens que supostamente não deveriam ter sido “vazadas”, coloca em xeque esses enquadramentos que fazem com que não nos sensibilizemos com a tragédia desses estranhos.

Em 2015, a foto do menino refugiado sírio Alan Kurdi, de três anos, morto por afogamento na praia de Bodrum (Turquia), após uma tentativa frustrada de travessia rumo à Grécia, causou consternação ao redor do mundo. A fotógrafa turca Nilüfer Demir, responsável pela imagem que escancarou a tragédia dos milhares de refugiados que tentam chegar à Europa, deu o seguinte depoimento numa entrevista: “Não havia nada que pudesse fazer por ele... nada além de tirar sua fotografia. Eu pensei: esta é a única maneira pela qual posso expressar o grito do seu corpo silencioso” (Griggs, 2015).

Essa imagem mostrou uma realidade que interrompeu o campo hegemônico da própria representação, causando choque, indignação e pesar. Por intermédio dela pudemos escutar o rosto do outro, despertando para a sua precariedade (que, no limite, é a nossa própria). A fotografia do pequeno Alan interpelou a todos nós, impôs uma exigência ética a qual todos devemos responder, para que, pela nossa possível indiferença, não nos tornemos cúmplices da sua morte.

### Referências Bibliográficas

- Agamben, G. (2002). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bauman, Z. (2017). *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Birman, J. (2017). Insuficientes, um esforço ainda para sermos irmãos. In: Birman, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência* (pp. 105-141). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Frames of war: when life is grievable?* London: Verso.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Foucault, M. (2008). *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original proferido em 1978-1979).
- Freud, S. (1991). Proyecto de psicología. In: *Obras Completas*, vol. I. (pp. 323-446). (Trabalho original publicado em 1950).
- \_\_\_\_\_. (1991). Totem y tabu. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. In: *Obras Completas*, vol. XIII. (pp. 1-162). (Trabalho original publicado em 1913).
- \_\_\_\_\_. (1992). De guerra y muerte. Temas de actualidad. In: *Obras Completas*, vol. XIV. (pp. 273-301). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabalho original publicado em 1915).

- \_\_\_\_\_. (1992). El yo y El ello. In: *Obras Completas*, vol. XIX. (pp. 1-59). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabalho original publicado em 1923).
- Goethe, J. W. (2011). *Fausto: uma tragédia* – primeira parte. São Paulo: Ed. 34. (Trabalho original publicado em 1808).
- Griggs, B. (2015). Photographer describes ‘scream’ of migrant boy’s ‘silent body’. *CNN International*. Recuperado de: <https://edition.cnn.com/2015/09/03/world/dead-migrant-boy-beach-photographer-nilufer-demir/index.html>.
- Honneth, A. (2009). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1948).
- Lévinas, E. (1996). Peace and proximity. In: Levinas, E. *Basic philosophical writings*. (pp. 161-169). Bloomington: Indiana University Press. (Trabalho original publicado em 1984).
- \_\_\_\_\_. (1999). *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Ética e infinito*. Lisboa, Edições 70. (Trabalho original publicado em 1982).
- Lorey, I. (2015). *State of insecurity: government of the precarious*. London: Verso.

### Notas de Rodapé

---

<sup>1</sup> Em *Totem e tabu*, Freud (1913/1992) esboçou uma analogia entre os neuróticos e os povos primitivos, ao mesmo tempo em que propôs uma distinção fundamental entre eles, no que tange à relação entre pensamento e ação, realidade psíquica e realidade material: no caso dos neuróticos, *inibidos* em seu agir, o pensar é um substituto pleno da ação, isto é, há uma primazia da *realidade psíquica* sobre a realidade material; os primitivos, por sua vez, são *desinibidos* – neles, a ação seria antes um substituto do pensamento. Por conseguinte, no caso dos povos primitivos, pode-se presumir que “no princípio foi a ação” (Goethe, 1808/2011, p. 112).

<sup>2</sup> Cabe destacar que tal formulação se assemelha bastante àquilo que Freud (1950[1895]/1991) enunciou no *Projeto de uma psicologia científica*, quando ressaltou que sem a ajuda alheia (*Fremde Hilfe*), isto é, sem o trabalho do outro cuidador, o bebê não sobreviveria.

Submetido em: 06 de março de 2020

Aceito em: 27 de maio de 2020