

# A história e seus imprevistos em Levinas

*History and its contingency in Levinas*

José Tadeu Batista de Souza \*

recebido: 09/2014  
aprovado: 12/2014

**Resumo:** O texto tem como objetivo apresentar a compreensão de história de Emanuel Levinas. Inicialmente, tenta situar a percepção levinasiana dos fatos mais significativos ocorridos na história do século XX. Em seguida tenta apresentar as raízes motivadoras e legitimadoras das famigeradas ocorrências. O autor apontou a estrutura do modelo de racionalidade implementada no Ocidente, incapaz de expressar o vigor inovador da alteridade. Afirma que o outro foi o grande negado na história do Ocidente. A negação efetivou-se pela prioridade conferida ao primado ontológico e pelo modo como foi realizada dita prioridade. Um ímpeto de dizer de modo profundo a essência do ser moveu o pensar que veio dos gregos e se faz atual na história. Finalmente, tenta mostrar que a postura da razão frente aos acontecimentos que ela justificou ou se omitiu de explicitá-los, devem ser julgados pelo que eles representam do vigor do mal na história. Pensar o tempo para além da consciência do tempo; comprometer-se com o outro até assumir responsabilidade por ele, esquecidos do passado, do presente e do futuro, eis o que Levinas propôs como a experiência do tempo dos outros e o dizer da história.

**Palavras-chave:** Levinas, Alteridade, História, Tempo, Responsabilidade.

**Abstract:** The text aims to provide an Emmanuel Levinas's understanding of the history. Initially attempts to situate Levinas perception of the most significant events in the history of the twentieth century. Then tries to present the motivational roots and legitimating of the notorious occurrences. The author pointed out the structure of the rationality model implemented in the West, unable to express the innovative force of otherness. Says the other was the great denied in the history of the West. Denial is effected by giving priority to the ontological primacy and by the way it was performed this priority. An impetus to say a profound way the essence of being moved the think that came from the Greeks and is present in the current history. Finally, attempts to show that the position

---

\* Doutor em Filosofia. Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP,  
Em@il: jtadeuoli@hotmail.com.

*of the reason in front to the events that she apologized or omitted to clarify them, should be judged by what they represent the force of evil in history. To think about the time beyond the consciousness of time; engage with each other to take responsibility for it, forgetting the past, present and future, here is what Levinas proposed as the experience and the time of others tell the story.*

**Keywords:** *Levinas, Alterity, History, Time, Responsibility.*

### ***Introdução***

O pensamento de Emmanuel Levinas emergiu e se desenvolveu em um contexto histórico marcado por um acontecimento terrível: “o extermínio dos judeus na Europa”<sup>1</sup>. O seu pensamento não pode ser compreendido como uma reação exclusiva ao terror nazista promotor de um fato tão horroroso, mas deve-se reconhecer que faz “eco desse horror”. De certo modo, ele expôs, de forma viva, a força desse acontecimento como uma espécie de invocação ao pensamento a “prestar contas à realidade”. Parece-nos que Levinas quis sugerir o reconhecimento do vínculo que existe entre seu momento e existência histórica e, a partir daí, abrir as possibilidades do pensar como um interdito ao horror do assassinato dos homens.

Sua intenção foi colocar o pensamento em questão pela forma como ele se articulou com os acontecimentos decisivos da vida histórica. Impõe-se ao pensamento, pensar a si mesmo de modo rigoroso, a ponto de não se deixar usar a serviço da dinâmica do mal e da indolor indiferença para com a morte dos outros. É louvável a postura de Levinas quando se referiu aos fatos que têm significação da gravidade. Ele não tangencia os fatos nem os dilui numa generalidade, que por vezes, amortece o seu impacto de constrangimento. Optou por ir direto aos acontecimentos na sua singularidade e precisão:

Fala-nos, do modo mais preciso possível, da singularidade dos acontecimentos, desvelando-nos nitidamente o aspecto fundamental de cada um: em relação à destruição dos judeus da Europa, assim como à criação do Estado de Israel, e na escala de cada um de nós, à morte, ao nascimento, à carícia e ao traumatismo (SEBBAH, 2009, p. 37)<sup>2</sup>.

Apegar-se aos acontecimentos na sua dureza não é somente uma postura metodológica herdada da fenomenologia husserliana, mas uma exigência radical do proceder intelectual. Filosofar pode significar para Levinas estar permanentemente desperto e vigilante perante os fatos em sua radicalidade. Pois são eles que se impõem como desafios ao próprio movimento do pensar. É deles que brotam as significações moventes do percurso do pensamento na sua busca de sentidos. Assombrar-se com o que acontece apareceu a ele como provação originária ao filosofar original. Invocar os fatos, “ir às coisas mesmas” é um modo de escapar de um tipo de razão que procede na e a partir da formalidade conceitual abstrata, ou de seus conteúdos reais de suas próprias criações. Por outro lado, é uma forma de evitar um tipo de má consciência que se apoderou da Europa Moderna ao assumir a razão como única redentora e emancipadora do homem mediante o saber. Talvez, por não atentar suficientemente para os fatos, discerní-los avaliativamente, ela tenha tido que suportar o tremor e o terror do que efetivamente aconteceu. Levinas constata que é chegada a “hora dos balanços”. Foi convicto da vigência da

má consciência no fim de milênios da gloriosa Razão, da Razão Triunfante do Saber; mas também no fim de milênios de lutas fratricidas políticas mas sangrentas, do imperialismo tomado como universalidade, de desprezo humano e de exploração e, até este século de duas guerras mundiais, da opressão, dos genocídios, do holocausto, do terrorismo, do desemprego, da miséria sempre incessante do Terceiro Mundo, das cruéis doutrinas do fascismo e do nacional-socialismo e até o supremo paradoxo em que a defesa da pessoa se inverteu em stalinismo (LEVINAS, 1997, p. 242).

Não são acontecimentos suficientemente graves que possam passar despercebidos por uma razão que se compreendeu iluminadora das trevas? Não são eles, na sua densidade, acusadores de uma razão indiferente ao real? Não foram eles responsáveis pelo extermínio vitimador de milhões de inocentes? Não são eles também que se constituem como instância crítica da racionalidade centrada em si mesma? São eles também que apontam para a vigência de se perceber a “hora de se fazer os balanços” e decidir sobre a continuidade ou interdição. Decidir sobre a permanência de existir no tempo e

no espaço ou fingir que a história e a temporalidade se dão na dimensão do mistério indiscernível e, por isso, podem ser ignoradas sem acarretar transtornos ao existir das grandes proposições das ciências, e dos notáveis princípios éticos, eis uma questão que é preciso ser considerada. Talvez seja legítimo dizer que os acontecimentos elaborados pela ciência e os nobres preceitos da moralidade que defende um humanismo só foram eficazes quando se tornaram meios e ferramentas a serviço da cultura, que permite à política operar como exímia fabricante de fazer vítimas, perfeitamente justificadas e quantificadas racionalmente. As razões expostas são suficientes para justificar o esforço de superação e rupturas com essa estrutura e forma de operação do pensamento estabelecido desde os gregos na tradição ocidental.

### ***A questão da história***

A reflexão levinasiana sobre a história pode ser caracterizada pela crítica. Essa pode ser percebida logo no início do prefácio de uma de suas principais obras, *Totalidade e Infinito*, onde ele se pergunta se não nos enganamos com a moral. Será que a moral não é percebida como uma ilusão enganosa? Podemos nos perguntar o que é que está na base de sua desconfiança? Em primeiro lugar, podemos afirmar que o solo de sua desconfiança é inicialmente a memória de sua própria experiência como prisioneiro de guerra em um campo de concentração. Foram cinco anos de experiência de horror e terror. Foi um longo tempo em que a experiência da vida moral foi vivenciada como negação das teorias da moral racionalmente bem formuladas. Trata-se, portanto, de uma banalização da moralidade que a expõe como irrisória. Em segundo lugar, Levinas percebe que a experiência da guerra e sua evidente possibilidade caracterizam as entranhas da racionalidade que se constituiu desde os antigos gregos: a arte de prover e de ganhar por todos os meios de guerra; a política impõe-se, então, como o próprio exercício da razão. De fato, olhando os fragmentos de pensadores antigos, como Heráclito, é possível constatar-se que a guerra ocorre ao pensamento como guerra, “o ser se revela como a guerra ao pensamento”<sup>3</sup>. Ainda na percepção de Levinas, “a guerra produz-se como experiência pura do ser

puro”<sup>4</sup>. Desse modo, pode-se dizer que a guerra constitui o próprio *logos*, e este, por sua vez, através da política, se apresenta como *logos bélico*. Assim, os desdobramentos das experiências de vida e as determinações da razão apresentam-se como beligerantes e, por conseguinte, provam que a moral não é nada mais do que uma ilusão fantástica. A guerra que se caracteriza como “pura experiência do ser puro”, assume como condição própria a ontologia da violência. Ora, a violência não somente fere os indivíduos, mas os atinge naquilo que é o seu anseio maior: dar continuidade ao processo de viver. “Mas a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas”<sup>5</sup>. A violência, por sua intrínseca condição de alienação dos indivíduos, fazendo-os trair compromissos e responsabilidades, também se apresenta como fonte de outros atos. Curiosamente Levinas observa que, na facticidade da violência da guerra, não há possibilidade de distanciamento ou isenção. Pensa que aqueles que supostamente atuam como sujeitos promotores também são atingidos no seu ímpeto de destruição. Ou seja, os sujeitos que detêm os instrumentos de guerra também são destruídos por eles: “Toda e qualquer guerra se serve já de armas que se voltam contra os que as detêm. Instaura uma ordem em relação à qual ninguém se pode distanciar. Nada, pois, é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do mesmo”<sup>6</sup>. Aqui está a razão maior de Levinas olhar a história com uma reserva de desconfiança. Certamente ele tem convicção de que aquilo que se convencionou chamar de cultura ocidental, ou simplesmente ocidente, é marcada desde suas origens pela guerra. As repetidas ocorrências que foram efetuadas não apresentaram modificações na sua dinâmica interna. Cada uma delas evidenciou a incapacidade de ocorrer sem eliminar as pessoas, sem assegurar a sua possibilidade de manter-se na abertura para novos tempos vindouros. Além disso, ela manifestou a incapacidade de manter a identidade daqueles que a promovem. Negar o outro, fechar-se para si mesmo até atingir o mais alto nível de alienação, eis o que marca a dinâmica da história desde tempos remotos.

É razoável pensarmos que foi por causa das incapacidades da história, principalmente a da abertura para outrem, que devemos afirmar a sua impossibilidade de oferecer critérios de julgamento. Ao contrário disso, é ela que deve ser

julgada: “Os grandes momentos da história não fornecem qualquer critério de julgamento. Eles são julgados”<sup>7</sup>. Eles sempre são marcados por acontecimentos de grande envergadura. Na maioria das vezes, eles são motivados e marcados por intensa adesão sentimental e paixão. Às vezes, por fortes convicções de comprometimento e engajamento na luta política. Se essas disposições afetivas fazem brotar as ações e dão concretude a elas por um lado, por outro não permitem um distanciamento elucidativo capaz de efetivar em juízo avaliativo. À medida que atores-sujeitos vão envolvendo-se nos acontecimentos, vai-se configurando também o seu julgamento. Em outras palavras, o engajamento na luta política é uma maneira de ser julgado na história. Levinas compreende que é preciso ter paciência diante dos acontecimentos da história para julgá-la. Ou seja, não se trata de assumir uma postura de uma espécie de “tribunal moralizante”<sup>8</sup> que escape às violências e às paixões da história, mas, do próprio âmago da história, sem fugir de modo algum à urgência do aqui e agora, nem expor-se absolutamente a ela. Ter a paciência, a perseverança da responsabilidade infinita por outrem – o que, sem dúvida, implica certa capacidade de resistência ao ar ou à impetuosidade do tempo.

A interpretação de Sebbah é muito importante porque explicita a dimensão da ambiguidade na postura levinasiana. Se de um lado ele propõe desconfiar da história e não engajar-se nos acontecimentos que a configuram como ocorrência real evocando a “paciência e a responsabilidade infinita por outrem”<sup>9</sup>, de outro lado explicita que o julgamento procede do âmago da história, sem fugir à urgência do aqui e do agora.

A ambiguidade pode ser entendida como dupla exigência do ser humano viver na história. Por um lado, de precisar atuar com coerência no agir e no pensar, de modo que a cada instante possa afirmar a sua identidade de eu como ser no mundo. Apresentar-se como um ente radicalmente diferente e separado de todos os outros entes. Aqui ele se apresenta na história como alguém que tem um si próprio, é pessoa. Por outro lado, essa constituição do seu eu somente tem um caráter realmente humano, se for processada na abertura e no comprometimento com o outro. Ao eu lhe é exigido dar prioridade ao outro, assumir infinitamente responsabilidade por ele. Assim, à medida que o eu for capaz de acolher outrem, afirmar a alteridade de

outrem, vai-se desenhando um movimento de eticidade que, garante ao mesmo tempo, uma dinâmica de afirmação do eu e do outro.

A ambiguidade, pensada nessa perspectiva, poderá manter-se como uma sugestão válida para uma história outra. História que se dará como processo de afirmação das identidades e das diferenças e não como redução da diferença à identidade. Dessa maneira, a violência e o terror da guerra seriam inviabilizados, pois acontecimentos seriam marcados pela disposição da convivialidade no amor e na compreensão solidária e não na competição necessariamente eliminadora do outro. Narrar a história seria rememorar e fazer presente à memória os feitos benéficos da compreensão, da solidariedade e da justiça entre as pessoas. E o elencar de fatos ocorridos marcados pela violência e pelo horror da miséria humana, em que se dá destaque àqueles que foram os vencedores e que são louvados como heróis simplesmente pelos seus feitos e potencial de eliminar os outros; no geral, os já eliminados das prioridades das políticas de Estados, no que concerne aos seus direitos básicos. Parece-nos que compreender a ambiguidade da postura levinasiana com um refazer a perspectiva da história pode significar uma nova maneira de fazer significar as ocorrências da história.

Uma das maneiras privilegiadas de fazer essa significação é pensar o sentido da utopia. Levinas recorre à utopia no momento em que a ética da alteridade é relacionada aos fatos, às cifras, às memórias e às terríveis guerras promovidas ou edificadas nos totalitarismos do século passado. Recorrer à utopia tem um sentido profundo. Significa distanciar-se de situações consolidadas e postular novas possibilidades de superação ou de abertura. É proferir um protesto às circunstâncias do momento e sugerir alternativas. Segundo Sebbah “a utopia significará, então, a ruptura do que é, o despertar e a inquietação. Trata-se de entender a utopia como questionamento de minha posição, de meu lugar”<sup>10</sup>.

A realidade “como é” foi não somente percebida e pensada, mas fundamentalmente vivida por Levinas no século XX. Ele viveu, ainda na adolescência, o horror da Primeira Guerra Mundial, quando na ocasião sua família migrou da Lituânia para a Ucrânia. Quando jovem, participou, por cinco anos, dos terríveis horrores da segunda guerra na qualidade de

soldado prisioneiro num campo de concentração formado pelo nazismo. Nessas circunstâncias, é óbvio imaginarmos que a percepção da realidade historicamente dada não poderia ser diferente das vicissitudes do horror, da força e do poder da negação da humanidade do humano. É nessa perspectiva que podemos afirmar que Levinas sente e pensa a história vivenciada em carne e osso, como o triunfo da totalidade e pela arbitrariedade da força e a brutalidade do poder. A única afirmação vivenciada por ele foi a afirmação do mesmo. A utopia possível de ser postulada por Levinas seria necessariamente uma utopia outra, capaz de abrir a história para além de sua totalidade e seu postulado fim. A utopia levinasiana seria inicialmente precaver-se cedo do fluxo dos acontecimentos, tentar resistir a eles e não colocar-se a seu serviço.

A história tem suas astúcias, como disse Hegel, é preciso estar atento e prevenido para não se ludibriar por ela. Em segundo lugar, os ditos finais da história com um certo ar de acerto ou fim atingido, Levinas recusa compreender o fim como fechamento e totalização. A sua compreensão de ética não tolera a afirmação de um fim da história dado como a conquista de guerras ou estabelecimento de sistemas de produção com pretensão de globalidade como o neoliberalismo. Para ele “a totalidade é o amplexo do ser ou a ontologia não detém o segredo último do ser”<sup>11</sup>. É preciso uma utopia despida de ilusão de fins. Contra essas postulações Levinas afirma “a ideia de que a responsabilidade por outrem e a paciência exigidas para preservar na exposição a outrem, são, por definição, infinitos”<sup>12</sup>. Em terceiro lugar, Levinas radicaliza a dimensão de abertura da história em evocação da figura do Profeta.

O profeta é aquele que, diante da angústia da espera, anuncia uma promessa que dá sentido à esperança. O anúncio profético tem a função de promover a abertura da história. Isso não implica ficar distante ou fora dela, mas requer, ao contrário, um envolver-se nela, mesmo que esse comprometimento tenha um caráter provisório. Dito em outras palavras, a Palavra Profética revela-se como perfuração da história pelo “inaudito de sua promessa”. Ele tem de apresentar-se na sua concretude, fazer-se presença junto aos outros na história. Mas justamente com seu singular na finitude da história, ele anuncia a abertura da história e o seu loucamente na dimensão da infinitude. É

nessa perspectiva que o profeta em si mesmo encarna na ambiguidade de ser o anunciador de uma promessa para além do aqui e agora e ao mesmo tempo não poder fazer a dita promessa fora das condições do aqui e agora. Se não for equivocado de nossa parte, podemos afirmar que o profeta possibilita ao infinito deixar a sua marca na imanência da história, permitir que o infinito tenha contato com a realidade do ser. Mas nunca se deixando permanecer nele. Dele ficar apenas o seu vestígio. Na compreensão de Sebbah, a reflexão Levinasiana sobre o Estado de Israel está fundada também na ambiguidade. Com isso esclarece-se melhor o que colocamos acima. Ele afirma

Se o povo Judeu significa a fulgurância do Infinito, do Outramente que ser, entre os homens, então Levinas não se sente longe de uma forma de pensar que consistiria, praticamente em dizer que a destruição do templo e a diáspora são consubstanciais ao próprio sentido do judaísmo. De fato, pode-se interpretar esses acontecimentos como a marca de que o Infinito só é o que é por ter deixado de se encarnar e de se determinar de um ponto de vista espaço-temporal, evitando confinar-se no mundo. Entretanto, é necessário que o Infinito se anuncie no mundo, habitando-o e deixando nele seu vestígio: eis porque a existência histórica (esse ponto de vista, pelo menos - e para Levinas -, é o mais importante de todos) do Estado de Israel é absolutamente legítima, até mesmo, em certo sentido, necessariamente (SEBBAH, 2009, p. 197).

Na mesma nota, ele destaca outro aspecto que nos parece ser bastante elucidador da compreensão da história Levinasiana. Afirma Sebbah ainda se referindo à necessidade do Estado local: “essa existência só deve e só pode ser uma existência inquieta que desfaz incessantemente, pelo mesmo impulso, o que ela faz, evitando que a fulgurância do Infinito, essa inspiração, seja petrificada e atraída em certezas e instituições definitivas”<sup>13</sup>.

### ***O pressentimento do mal na história***

Levinas foi situado na história do mundo europeu, observou que os acontecimentos mais significativos dos primeiros anos da década de 30 aprontavam para uma

possibilidade de prever ditos acontecimentos marcados pela barbárie humana e contra os humanos.

Talvez não se trate de uma previsão, mas, pelo menos, de um pressentimento. De fato, acontecimentos bárbaros se fizeram realidade com a monstruosidade do nazismo. Possivelmente foi o pressentimento dos acontecimentos terríveis que o incitou a escrever em 1934 um artigo com o título “A filosofia do hitlerismo”. Um dos propósitos do texto é expor “uma interpretação ontológica do nazismo”. Por mais que tenha sido a sua delicadeza em não se expor, manifestando sua postura social e política, este texto significa uma tomada de posição a respeito de um contexto que se prefigurava como efetivo na história. Isso significa, de alguma maneira, propor um enfrentamento e a evocação de um julgamento não somente dos acontecimentos da história já constituída, momo também que está por vir. Esse pressentimento tornou-se para Levinas motivação para pensar e sentir. Ele pensou e sentiu que o nazismo não poderia ser compreendido de modo diferente de uma ocorrência de um potencial alienador com imensas dimensões; ele não pensou que o nazismo apenas atingiu valores, e deu-lhes novo direcionamento, mas que produziu uma completa inversão de valores e destruiu perspectivas grandiosas que foram almejadas pelo judaísmo, pelo cristianismo e por diversas formas de filosofias. Toda uma fonte de inspirações foi completamente exterminada por ele. Muitas aspirações humanas foram tolhidas no seu vigor e nas possíveis criações enobrecedoras do homem ocidental. Ora, foi justamente o humano no que ele representa de abertura de possibilidade o grande negado pelo nazismo. As possibilidades de dar novas significações às coisas, a produção da abertura para o outro, o assumir o mundo como instância de acolhimento da transcendência e lugar do reluzir do Infinito foi tudo isso negado e racionalmente justificado, por uma fixação de uma ideia de seu e uma concepção totalitária do mundo.

O nazismo constituído como um verdadeiro e autêntico movimento de negação, tem na pessoa de Hitler a sua encarnação. Foi ele quem liderou e significou o seu representante maior. Portanto, a Hitler a historiografia manteve a memória viva de acontecimentos que, por suas dimensões horripilantes e condenáveis, merece ser considerado por Levinas como uma eminente personificação do mal. Na história do século XX talvez seja a Hitler que possa ser implicada a

afirmação de Levinas: “Atrás das singularidades únicas, é preciso entrever indivíduos do gênero, é preciso compará-los, julgá-los e condená-los” (1997, p. 293).

O hitlerismo como movimento ideológico-político conformador de Estados totalitários promoveu também a destituição da humanidade do humano, a sua despersonalização ou o banimento de sua identidade de pessoa. A partir desse fenômeno, tornou-se compreensível pensar-se numa pessoa sem “eu” e sem rosto. Assim, o conceito de pessoa ou indivíduo já não lhe é apropriado. A concretude pensável para esta entidade somente encontra uma inteligibilidade se pousada na circunstância de uma completa indeterminação. Levinas denominou tal circunstância de “Há”. Aqui não se pode falar de ser de uma identidade determinada, mas da pura indeterminação. Numa de suas primeiras obras, “*Da existência ao existente*”, ele fez um grandioso esforço para encontrar um lugar onde pudesse determinar um aqui e agora como saída do anonimato do “Há”. Enfim, ele estabeleceu que esse “lugar-não-lugar é a subjetividade, onde é possível se falar de “eu”, “*moi ou je*”. O âmbito da subjetividade se constitui na medida em que estabelece relações éticas com os outros. Não qualquer relação ética, mas uma relação que se dá movida pelos apelos interpelativos do outro. No nível de relações intersubjetivas com o respeito às diferenças respectivas, os envolvidos nessas relações aparecem com um rosto, o rosto os identifica como pessoas. Torna-as capazes de agir e expressar-se nas mais variadas formas. Uma das formas privilegiadas de agir está na capacidade de estabelecer relações com os outros no respeito próprio e no assumir o outro como diferente. Sobretudo, a capacidade de assumir a condição frágil, miserável e indigente do outro, até o sacrifício de si próprio. Sacrifício que não pode ter outra justificativa a não ser a decisão livre de fazer o bem ao outro, ou simplesmente a incapacidade de ficar indiferente mediante as interpelações daquele que se apresenta à sua frente. Assumir a responsabilidade por outrem como um obrigação desinteressada e ilimitada até o infinito constitui o indivíduo como um ser Humano portador de um rosto. Seria esse o perfil do Humano que Levinas projetou como utopia a ser verificada na história. De modo que pensar na historiografia seria confrontar-se com os rostos. Esse perfil confronta com os “humanos” comprometidos com o hitlerismo. Permitiu a

Levinas concluir duas coisas: a primeira foi considerar Hitler como personificação do mal expresso nas mais cruéis modalidades de violências cometidas a inocentes indefesos. E se de tais brutalidades ele foi capaz, não se pode atribuir-lhe a qualidade de Humano portador de rosto. Hitler não teve um Rosto. A sustentação dessa afirmação é dada por Levinas numa fórmula muito simples: “o carrasco” é aquele que ameaça o próximo e, neste sentido, chama a violência e já não tem Rosto”<sup>14</sup>. Por conseguinte, o Estado que ele representou foi desprovido de legitimidade. Se o Estado assumido por Hitler não teve uma relação de convivialidade afirmativa do outro, ao não possibilitar as relações de interpessoalidade, além de ilegitimidade, foi totalitário. Declara Levinas:

Mas, em contrapartida, é a partir da relação com o Rosto ou de mim diante de outrem que se pode falar da legitimidade do Estado ou de sua não-legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado Totalitário (LEVINAS, 1997, 142).

A segunda conclusão foi considerar Hitler destituído de sentido e de inteligibilidade. Essa conclusão é estranha porque os métodos de violência, tortura e eliminação do outro foram pensados e executados dentro de parâmetros minuciosamente racionais. A questão é que, para Levinas, a ordem do sentido e da legitimidade tem uma origem diferente e outra perspectiva. Trata-se de outra forma de racionalidade que não assenta suas bases nos rigores da lógica das proposições nem nas sofisticadas formulações teóricas. As possibilidades das elaborações de inteligibilidade e sentido estão assentadas nas relações inter-humanas abertas para o acolhimento dos outros. Por essa regra, o hitlerismo e seus mais eminentes representantes não passaram nem de longe. Diz Levinas: “A ordem do sentido, que me parece primeira, é precisamente aquela que vem da relação inter-humana e por consequência, o Rosto, com tudo o que a análise pode revelar de sua significação, é o começo da inteligibilidade” (1997, p. 143). Ora, nas relações humanas, a relação por outrem, o encontro cara a cara, o olhar nos olhos até o assumir responder

aos seus apelos sem visar satisfações é o começo da racionalidade e do sentido.

O hitlerismo foi indiferente a essas dinâmicas originárias e, por isso, só pôde viabilizar o ódio, a indiferença e a violência demoníaca que, sem rosto e sem sentido, manchou significativos momentos da história do século XX, com o sangue e a vida de humanos indefesos e inocentes. Portanto, o hitlerismo, em algum momento, reivindicou para si uma filosofia, que não pode ter outro atributo, senão filosofia da violência, do neutro e da morte.

Contudo, essa maldita filosofia encontrou respaldos ancoradores na grande tradição que vem dos gregos e que deu a moldura maior das formas de pensar da cultura ocidental. Essa base de sustentação da pressuposta filosofia foi a ontologia. Na ontologia, o que mais interessa é o ser na sua identidade ímpar. O que enche a ontologia de maravilha é a conquista do ser na sua identidade de mesmo. Por causa dessa obsessão pelo ser e a identidade do mesmo, ela acaba reduzindo tudo que é diferente, tudo que é outro, ao mesmo. Por causa disso Levinas propôs outra modalidade de razão, pois, como ele diz é, “a ontologia que reconduz o outro ao mesmo promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo outro”<sup>15</sup>.

Ele sagazmente percebe que não há, na história do Ocidente, um momento que possa ser caracterizado pelo respeito ao outro, pela paixão pelo próximo, por persistente busca para tornar forte a fragilidade da ética. Ao contrário, com já dissemos em várias fórmulas, a história do Ocidente se fez notável por uma racionalidade objetiva, uma obcecada fixação na busca da verdade e a veemente afirmação do poder do pensar. Como expressão particularmente filosófica, conhecer o ser e poder dizer suas entranhas foi o grande orgulho da razão Ocidental. O fazer teórico se impôs como a exigência primeira do exercício da racionalidade. Nesse exercício que o era Outro foi reduzido anonimamente ao Mesmo. É com lúcida razão que Levinas constata e contesta o poder da filosofia de reduzir o outro ao Mesmo: “A filosofia Ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligibilidade do ser”<sup>16</sup>. A maneira como se compreendeu essa inteligibilidade fez com que se pensasse ser possível dar conta do todo da realidade e da realidade toda. O olhar para o passado pretendeu tornar

inteligível e presente à memória tudo o que aconteceu. Olhar o futuro foi a presunção de projetar um porvir a partir do presente. É como se tudo que há não pudesse ter a sua dignidade de existir fora do universo do pensar. Ser presente ao pensamento foi a fórmula encontrada pela razão para se afirmar como poder sobre o outro. Isso caracterizou a filosofia desde os tempos mais memoráveis da Grécia Antiga. Levinas se referiu, de modo irônico, ao modo de pensar autossuficiente e egoísta da filosofia evocando e, ao mesmo tempo, condenando a figuras de Sócrates dizendo: “O primado do mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a ser o que já está em mim, se desde toda a eternidade, eu já possuísse o que vem de fora”<sup>17</sup>. E, acentuando de forma mais esse egoísmo, ele disse: “O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia”<sup>18</sup>. Portanto, a historiografia que tiver a de investigar a história ou a que já está sistematizada, terá que ser considerada na perspectiva levinasiana, como um dizer ou descrever a história do Mesmo. Dito de outro modo, os esforços racionais de dar inteligibilidade à história tem a marca da identidade do mesmo ou simplesmente o caráter egoísta da mesmidade.

Nessa perspectiva é possível afirmar-se que a história vivenciada de modo egoísta só expressa a dimensão do tempo como tempo marcado pela Diacronia. Do ponto de vista sincrônico, “um único eu luta para ter poder sobre o tempo lembrando o passado, percebendo o presente e predizendo o futuro, não só em sua própria experiência, mas pela extensão de todas as possibilidades temporais da história”<sup>19</sup>. Aqui se tem, de alguma maneira, o isolamento e o poder de um eu que, através de sua mente, pode percorrer todos os tempos. Para esse indivíduo, o tempo é um fato consolidado nos relógios e nos calendários disponíveis. Não há como negar que houve um passado, haverá um futuro e há um presente. No entanto, há possibilidade da experiência histórica acontecer na diacronia. Nessa dimensão se faz presente outra pessoa que se dá para a relação intersubjetiva. Mas “a entrada da outra pessoa introduz um passado e um futuro que o eu não pode lembrar ou predizer”<sup>20</sup>.

Na compreensão de Levinas não há como dispor de eventos possíveis no futuro, do mesmo modo não há como fazer

uma rememorização do passado que o eu do presente possa ter controle sobre ele. As aberturas para o passado e o futuro são apenas pretensões ilusórias daquele que está no presente e desde aí dominar o tempo. Ora, Levinas entendeu que o tempo do futuro não pode ser antecipado porque faz parte daquilo que é exterior de forma absoluta e, por isso, goza de alteridade que não pode ser dada na imediatidade do presente. O passado “é tão antigo” que não pode ser recuperado pela memória e se fazer presente. É simplesmente um passado “imemorial”.

Nessas duas formas de percepção do tempo está a tentativa de síntese. A isso Levinas não somente critica, mas recusa veementemente. Para ele “o tempo é a relação com aquilo que, em si inassimilável, absolutamente outro, não se deixaria assimilar pela experiência, ou com aquilo que, sendo em si infinito, não se deixaria compreender”<sup>21</sup>. A ideia de história marcada pela sincronia e pela diacronia é posta em questão por Levinas a medida que ela representa somente a afirmação radical do outro. Além da ilusória apropriação da temporalidade pela memória do passado e a previsão do futuro reduzindo-os ao presente, há o esquecimento dos outros dos outros.

O tempo de outra pessoa não é simétrico ao tempo do eu. O seu passado não é similar ao meu. Mesmo que se considere eminente a relação intersubjetiva, há outros que ainda não nasceram e outros que já morreram. Tanto os ainda não nascidos quanto os mortos de gerações passadas não se fazem jamais presentes pelo movimento da sincronia e da diacronia. Predição e rememorização são apenas experiências subjetivas situadas no presente. Trata-se de um tempo do qual o eu não pode poder. Para além da sincronia e da diacronia há o Anacronismo. Ele pode ser resumido na fórmula seguinte: “a temporalidade de outra pessoa, a previsibilidade da geração futura e a imemorabilidade das experiências dos mortos abrem aquilo que Levinas chama de “anacronismo,” o tempo que não tem qualquer princípio ou origem”<sup>22</sup>.

Portanto, pensar a temporalidade implica estar disposto a esperar pelo inusitado que poderá vir. E vindo poderá apropriar-se de cada sujeito. E, se assim o for, haverá uma história do Outro que é, para cada um, o passado e o futuro e não simples representação de uma memória ou uma predição do futuro. Por isso pensa Levinas que

o futuro é aquilo que não se pode apreender em absoluto; a exterioridade do futuro é totalmente diferente da exterioridade espacial (...) o futuro é aquilo que não compreendemos, aquilo que cai sobre nós e se apoderará de nós. O futuro é o outro. A relação Levinas com o futuro é a relação mesma com o outro. Falar de tempo a partir de um sujeito só, de uma relação puramente pessoal, é algo que nos parece impossível (LEVINAS, 1993, 117-18).

Desse modo, pode-se dizer que algo que Levinas sugere aos atores e escritores da história uma proposta de ação e reflexão teórica comprometida na responsabilidade infinita para com o outro. Não se trata de saber o tempo do outro, pois é impossível saber, nem delinear um futuro para o outro, pois também é inconsequente. Trata-se de assumir responsabilidades incondicionais e infinitas para com os outros, como se cada instante tivesse a significância de todo o tempo histórico. Nessa responsabilidade pelo outro, começaria originariamente o tempo e a história como autênticos outros. Disponibilizar-se para o outro, tornar-se próximo no frente a frente seria uma forma originária de produzir o acontecimento do tempo. A temporalização do tempo. Seria uma maneira de vivenciar o tempo e a história, pois “a condição do tempo é a relação entre seres humanos, a história”<sup>23</sup>.

### **Conclusão**

Fizemos o esforço de situar Levinas no contexto histórico do século XX. Tempo que foi marcado pela exuberância frenética dos conhecimentos científicos e as mais fascinantes criações da tecnologia. Por conseguinte, foi o século que, com a disponibilidade de conhecimentos e recursos tecnológicos, pôde implementar a ação política e o governo das nações na conformidade dos interesses e estratégias dos dirigentes. Por outro lado, foi nesse século que a humanidade fez a experiência de duas guerras mundiais.

Tentamos mostrar que Levinas, vítima das duas guerras, sendo prisioneiro em uma delas, tentou esboçar um juízo sobre o fazer e o pensar humanos que pudesse ser um elemento de prevenção para evitar as desastrosas consequências de horripilantes acontecimentos. Vimos que ele tentou evidenciar

os horrores das práticas de violências fazendo referências explícitas a acontecimentos históricos, como as guerras, e a ideologias que evocam a sua vinculação com determinadas pessoas, como Hitler e Stalin, com seus totalitarismos.

Procuramos mostrar que ele não se deteve em fazer uma fenomenologia da história, mas apontar fundamentos racionais que justificaram tais ocorrências. Apontamos que ele constatou na textura lógica da própria modalidade do pensar no Ocidente um fundamento ancorador das práticas de violência ocorridas e uma justificativa para a sua perpetuação no tempo e no espaço histórico. Esse fundamento e essa justificativa, ele os encontrou na prioridade dada ao fundamento do ser e seus correlatos. A busca obsessiva para encontrar a essência do ser, dizer sua verdade foi a grande marca da filosofia experienciada pelos gregos, sobrevivente até os nossos dias. A forma que a razão assumiu, adequada para dizer a identidade dos seres em sua verdade, verificou-se em sua plena indiferença para com a identidade dos outros em suas respectivas diferenças. E, quando por vez, o outro foi considerado, teve a sua identidade estabelecida a partir da própria razão e não de si mesmo.

Evidenciamos que Levinas exemplificou, na tradição da filosofia, as figuras de Heráclito e Sócrates como representantes legítimos da racionalidade da indiferença para com o outro. Heráclito por apresentar a guerra como pai e senhor de todas as coisas. E, desse modo, sugeriu que o pensamento também operasse como guerra em relação aos seres. Sócrates, por sugerir a autossuficiência da razão, a ponto de não receber do outro o que não tivesse contido nela mesma. Assim, a autossuficiência ignorou o outro e não pôde percebê-lo como alguém de quem pudesse receber uma contribuição. Essas duas figuras exponenciais da filosofia grega antiga contribuíram significativamente para que o pensamento filosófico se autocompreendesse não somente autossuficiente, mas capaz de abranger a totalidade do tempo e da história como pura verdade de tudo e de todos. Essa autocompreensão incorporou-se em formas teóricas e em práticas efetivas. A justificativa para as duas guerras, os sofisticados mecanismos de violência praticada contra os judeus, não têm outro lugar.

Mostramos que Levinas apontou a inconsistência das monstruosas ocorrências na história e as nomeou como encarnação do mal, que se apresentou sem rosto e sem sentido.

Dos atores dos atos do mal não se viu o seu rosto, mas a sua violência; não foi percebida a sua inteligência, mas a sua monstruosidade.

Finalmente, mostramos que Levinas sugeriu pensar-se a história para além das dimensões sincrônicas e diacrônicas. Propôs o anacronismo possível de ser expresso no esforço de assumir o frente a frente da responsabilidade infinita para com os outros. O tempo é um acontecimento das relações múltiplas dos humanos. A história é o julgamento da efetividade desses acontecimentos.

### Referências

- HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEVINAS, Emanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Difficile Liberte*. Paris: Albin Michel, 1963 et 1976.
- \_\_\_\_\_. *El tiempo y el Outro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70.
- SEBBAH, François-David. *Levinas*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

---

### Notas

- <sup>1</sup> SEBBAH, François-David. **Levinas**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. - São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p.37.
- <sup>2</sup> SEBBAH, François-David. **Levinas**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. - São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p.37.
- <sup>3</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, p. 7.
- <sup>4</sup> *Ibidem*.
- <sup>5</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, p. 8.
- <sup>6</sup> *Ibidem*.
- <sup>7</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberte*. Paris: Albin Michel, 1963 et 1976, p. 317.
- <sup>8</sup> SEBBAH, François-David. *Levinas*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 191.
- <sup>9</sup> *Ibidem*.

---

<sup>10</sup> SEBBAH, François-David. *Levinas*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 192.

<sup>11</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, p. 70.

<sup>12</sup> SEBBAH, François-David. *Levinas*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. - São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 195.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> LEVINAS, Emanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 145.

<sup>15</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, p. 29.

<sup>16</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, p. 30

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>19</sup> HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 98.

<sup>20</sup> HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 98.

<sup>21</sup> LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el Outro*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 68.

<sup>22</sup> HUTHENS, B. C. *Compreender Levinas*. Trad. Vera Lúcia de Melo Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 104.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 121.