

# O EU, O OUTRO E O INDIVIDUALISMO EM LÉVINAS E DUMONT

I, THE OTHER, AND INDIVIDUALISM IN LEVINAS AND DUMONT

Gilson Xavier de Azevedo<sup>1</sup>

AZEVEDO, G. X. de. O eu, o outro e o individualismo em Lévinas e Dumont. **Akrópolis** Umuarama, v. 23, n. 1, p. 87-94, jan./jun. 2015.

**RESUMO:** O objetivo desse artigo é propor uma análise comparativa e descritiva das semelhanças e diferenças existentes entre o conceito de Eu, Outro e alteridade em Emmanuel Lévinas dentro e fora do patamar por ele chamado de holismo enquanto elemento formador dos citados e a teoria sobre o surgimento do individualismo em Louis Dumont. Espera-se com esse artigo, contribuir para os debates no entorno desses dois autores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Identidade; Individualismo; Holismo; Levinas; Dumont.

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to propose a comparative and descriptive analysis of the similarities and differences between the concept of I, the Other and otherness in Emmanuel Levinas in and out of the level he so called holism, while forming element of the mentioned theory and the one about the origin of individualism in Louis Dumont. It is hoped that this article contribute to discussions involving these two authors.

**KEYWORDS:** Identity; Individualism; Holism; Levinas; Dumont.

<sup>1</sup>Professor Titular de Filosofia do Direito e Filosofia Empresarial pela FAQUI (2006-12); Ex-Coordenador do curso de Pedagogia da UEG - Quirinópolis (2011-12). (gilsoneduc@yahoo.com.br)

## 1. INTRODUÇÃO

Pensar Lévinas e Dumont em um mesmo patamar não é de longe tarefa fácil. Seus conceitos de Alteridade e individualismo, parecem não se cruzar em nenhuma circunstância analítica ou sintética. No entanto, um olhar mais aproximado pode revelar certa similitude que somente o debruçamento sobre tal pressuposto pode lançar algum tipo de luz nessa suposta conformação. Inicialmente se fará uma viagem pelo pensamento de Levinas (2000) para depois investigar Dumont (1993) e só em tão traçar alguns motes de análise possível.

## 2. O Eu e o outro em Lévinas

Lévinas (2000) em sua construção teórica, procura deixar claro ao leitor a questão do “outro”, que não sou eu, que não domino nem possuo. O outro é sempre outro e nunca eu. É alteridade e eu sou identidade, o que para esse outro é inverso. “A alteridade de Outrem não depende de qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade do gênero, que anula já a alteridade” (p. 173).

Ainda para Lévinas (2000, p. 21): “A verdadeira vida está ausente”. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste alibi. Está voltada para ‘outro lado’, para o ‘outro modo’, para o ‘Outro’”.

Aqui, nos deparamos com três conceitos importantes, que são o de EU enquanto certa noção de individualidade identitária, depois a de OUTRO como uma segunda forma de individualidade também constituída só que pela alteridade, já que o outro nem sou eu, nem está ligado a mim. O terceiro conceito é o de METAFÍSICA, como a manifestação do ser no mundo e ao outro, caracterizando à *priore* sua individualidade. Deparando-se o Eu diante do estranho, do Outro, surgem duas opções: dominar o Outro, fazê-lo representado no mundo egoísta ou preservá-lo, mantendo a distância, o afastamento. Inicialmente ter-se-á fundado uma totalidade, anulando completamente a alteridade. Depois, ter-se-á uma relação estabelecida no face-a-face e sustentada pelo discurso, o qual mantém a distância e preserva tanto o Mesmo quanto o Outro.

Nesse contexto, para Lévinas (2000, p. 22): “O próprio amor é assim considerado com

uma satisfação de uma forma sublime. Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia”.

Por sua vez, a Metafísica de Lévinas tem uma abordagem muito particular, posto pensá-la inserida no mundo, fundada no homem e não em um Deus perfeito ou alguma transcendência inexplicável, como se encontra comumente em outros pensadores. É nessa segunda alternativa, na relação entre o Eu e o Outro, que a Metafísica levinasiana encontra sustentação. É o movimento da interioridade para a exterioridade, do familiar para o estranho. Segundo o mencionado autor:

A relação com o infinito complementa a experiência que não se reduz no seu sentido objetivo. Sentir algo é abrir-se para as incertezas contidas no Outro, ou seja, será preciso exprimir a relação com o infinito por outros termos que não em termos de experiência objetiva. Mas se a experiência significa precisamente relação com absolutamente outro; a relação com o infinito completa a experiência por excelência (LÉVINAS, 2000, p. 13).

Nesse sentido, todo movimento aristotelicamente falando, é provocado por uma força, de modo que o que impulsiona o movimento metafísico é o desejo, mas não um desejo que leve à mera satisfação de uma necessidade, porquanto se assim o fosse, levaria à absorção do Outro pelo Eu, como no “alimentar-me”, e permaneceria na totalidade do Mesmo.

Tal força seria uma espécie de desejo que preserva a alteridade do Outro, sem qualquer expectativa por parte do ser que deseja de reciprocidade. É o desejo que não pretende aproximação ou posse; ao contrário, supõe o afastamento, a alteridade. O Desejo metafísico não se refere ao que pode trazer completude, mas segue em outro sentido, com outra intenção, “deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o desejado não o acumula antes lhe abre o apetite” (Id. Ibid. p. 22).

O Desejo metafísico só pode ser, pois, o desejo do outro “absolutamente outro” e, portanto, do invisível. Trata-se aqui do desejo do ser mortal pelo Outro invisível, transcendente. Importante é notar que essa invisibilidade não enseja uma impossibilidade de relação, mas sim

uma relação com o desconhecido. A visão, aliás, traz em si a ideia da compreensão totalizante. O Desejo metafísico é inadequação, “mas fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede seres, a desmedida do Desejo. O Desejo é desejo do absolutamente Outro” (LÉVINAS, 2000, p. 23).

Assim, o Desejo do Invisível provoca um movimento do Eu em direção à exterioridade do absolutamente Outro e promove uma ruptura da totalidade, caracterizando esse movimento como transcendente e, ainda, uma separação absoluta, de modo que apareça em tal relação a individualidade do outro e do eu. Para tanto:

A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda a distância – entra na maneira de existir do ser interior. A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se totalizam; o metafísico está absolutamente separado (LÉVINAS, 2000, p. 23).

Diante de uma relação do Mesmo com o Outro em que não há absorção, preservação da alteridade significa dizer uma relação em que o Eu sai de sua interioridade em direção à exterioridade manifesta pelo Outro, num movimento transcendente e, pois, metafísico.

Contudo, não se trata de mera tautologia “Eu sou Eu”, mas principalmente se refere à relação de posse estabelecida entre o Eu e o mundo em que está, ou seja, ao domínio egoísta do Eu sobre o mundo. “A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim é a maneira do mesmo” (LÉVINAS, 2000, p. 25).

Considerando, então, que nessa relação o Outro não é compreendido; constar de; abranger, pelo Eu e não faz parte do Mesmo, fica evidente que o movimento do Eu que deseja do Outro invisível, ao romper a totalidade enseja uma relação de natureza transcendente, isto é, metafísica.

Não é uma relação de satisfação individual, que mate a sede ou atenda aos sentidos, vai além de qualquer tipo de satisfação. É desejo que não exige satisfação, mas ao contrário, assimila o afastamento, preserva a alteridade mantendo a exterioridade do Outro. Trata-

-se aqui da entrega total, de ‘morrer pelo invisível’ (LÉVINAS, 2000, p. 23).

Mas não é só. Essa relação não é meramente um ato mental. A fala, o diálogo deve ser estabelecido entre o Eu e o Outro como único meio de contato em tal afastamento e sustentação dessa relação. Assim se dá a ruptura da totalidade, mediante a manutenção do vazio entre o Eu e o Outro, sem que haja a absorção do Outro pelo Eu.

O diálogo é o fio tênue que mantém essa relação sem que haja união total entre o Mesmo e o Outro e, ao mesmo tempo, sem deixar que ela se desfaça. É a manutenção da ligação entre o finito e o infinito, que se faz tal qual como pensado por Descartes, “em que o ‘eu penso’ não pode de modo nenhum conter de que está separado, uma relação chamada ‘ideia do infinito’” (LÉVINAS, 2000, p. 36).

Nesse sentido, Lévinas credita a Descartes essa forma de compreender a ideia de infinito, cujo esquema encontramos em seu pensamento, tal como nas Meditações, assim, tanto Descartes como Lévinas pensam o infinito a partir de uma relação do Eu com algo que não pode ser contido na razão humana.

Mas, Lévinas estabelece outro entendimento para a origem da ideia do infinito, diferentemente de Descartes, atribuindo-a à própria relação metafísica do Mesmo com o absolutamente Outro, exterior ao mundo do Eu, irreduzível à representação e do qual só se pode ter a ideia de Infinito, posto que o conteúdo do infinito transborda os limites de toda compreensão, pois “a ideia do infinito tem de excepcional o fato de o seu ideal ultrapassar a sua ideia”.

Para Lévinas, um ser transcendente se caracteriza precisamente pela sua não finitude. Nesse sentido, o infinito é o Outro absoluto, absoluto porque não é em nenhum momento parte do “Eu”. Assim, do transcendente só se pode ter uma ideia, porquanto está “infinitamente afastado da sua ideia, quer dizer, exterior, porque é infinito” (LÉVINAS, 2000, p. 36).

Opondo-se, pois, de Descartes quanto à origem da ideia de Infinito, qual seja, Deus, vez que estaria fadado a admitir uma totalidade fundada em Deus e, por consequência, uma superioridade mística ou mesmo a morte como via de acesso à verdade absoluta, também não aceita a intencionalidade Husserliana para relação com

o Outro, tendo em vista que isso levaria à exclusão da alteridade, ensejando a absorção do Outro pelo Eu, o que consistiria também numa Totalidade. Desse modo, Lévinas pretende uma filosofia que respeite a alteridade e, sobretudo, estabeleça uma relação ética e justa entre os homens. Qualquer outra via que não privilegie essa relação levará à injustiça.

Lévinas pretende, pois, entre uma filosofia que privilegia uma transcendência que só pode ser alcançada mediante uma elevação litúrgica, mística ou ao morrer e outra que propõe o acesso ao verdadeiro ser do Outro objetivado, reduzido a noema, encerrado no Mesmo, trilhar um terceiro caminho, longe de uma totalidade divina ou totalizante, mas focada na existência terrestre, “uma relação que não é uma totalização da história, mas a ideia do infinito” (LÉVINAS, 2000, p. 39).

Desse modo, a ideia de Outro é irredutível ao Mesmo, mantendo-se absolutamente separado dos demais, embora na experiência tu a tu, que é a própria experiência da transcendência e da separação, impedindo dessa forma a formação de uma Totalidade (absorção do Outro pelo Mesmo).

A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição, quer seja conhecimento (LÉVINAS, 2000, p. 176).

O outro é o Infinito que sustenta a alteridade, pois entre o Eu e o Outro haverá sempre uma distância insuperável. A ideia do Infinito implica numa existência separada, mas não é meramente algo que venha de fora, pois se assim fosse encerraria uma nova totalidade.

A transcendência do Eu, o transbordamento de uma ideia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o Infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito de Outrem.

Para Lévinas a ideia de infinito está no homem como uma estrutura formal, posto que o homem existe sempre separado do Outro. Mas tal separação não pode ser meramente espacial ou temporal. A separação de que fala Lévinas é transcendental, é o transbordamento constante

do Outro, que não é adequado jamais ao meu pensamento. “O rosto de Outrem é a fruição pela sensibilidade. Lévinas lembra que a nova dimensão abre-se na aparência sensível do rosto” (LÉVINAS, 2000, p. 177).

E se não fosse essa capacidade de o Outro transbordar toda e qualquer representação que se faça dele, o Eu se completaria do Outro, e a alteridade estaria fadada se exaurir. Então o Outro seria sempre redutível a noema e não haveria saída para a totalidade estabelecida no mundo contemporâneo.

Buscou-se até aqui, breves considerações sobre o posicionamento de Lévinas com relação à ideia de Eu e de outro, dando margem à questão do individualismo que trabalharei a seguir.

### 3. Individualismo em Louis Dumont

Para abordar o individualismo em Dumont (1993) é preciso, em primeiro lugar, referenciar a noção de Eu e Outro exposta anteriormente, depois há que se lembrar a distinção que ele faz entre o indivíduo como sujeito empírico e como valor moral. Veja que em Levinas (2000) a moralidade é o princípio básico da identidade do sujeito. Nesse sentido, Dumont afirma que o individualismo é o valor fundamental da sociedade moderna. Em segundo lugar, devemos lembrar a oposição entre “holismo” e “individualismo”, sendo que este último é o “valor fundamental da sociedade moderna” e que o holismo é o valor dominante nas sociedades tradicionais.

Nas sociedades tradicionais, holistas, o indivíduo não possui valor moral que detém na sociedade moderna individualista. Esta sociedade, contudo, surgiu, partindo de um ponto de vista histórico, a partir do desenvolvimento das sociedades tradicionais. Torna-se natural, então, que o individualismo só possa surgir em oposição à sociedade holista. O problema reside em saber como isto ocorre. Para Dumont (1993), isto é possível porque o individualismo surge como uma espécie de suplemento a ela. Esta espécie de “suplemento” não é o individualismo da sociedade moderna e sim outra forma de individualismo. O individualismo do mundo moderno é o de “indivíduo-no-mundo” enquanto que o das sociedades tradicionais é o do “indivíduo-fora-do-mundo”.

Assim, em meio a uma análise bem mais detalhada e fundamentada, Dumont (1993) per-



corre a transição de uma sociedade holista à sociedade individualista moderna. O individualismo só pode surgir em uma sociedade tradicional (holista) em oposição a ela e, ao mesmo tempo, servindo-lhe como espécie de suplemento. Isto ocorre, inicialmente, com o individualismo-fora-do-mundo (extramundo) que acaba se transformando em individualismo mundano, onde o indivíduo passa a estar presente no mundo.

É daí que Dumont (1993) retira a sua hipótese: o individualismo surge numa sociedade holista em contraposição a ela. Mas também como um elemento suplementar a ela, ou seja, como "indivíduo-fora-do-mundo". Por conseguinte, numa sociedade holista, o individualismo surge negando o mundo social, ou seja, como negação da sociedade holista. Somente na sociedade moderna é que o individualismo deixará de ser "fora-do-mundo" para ser "no-mundo".

O individualismo seria, nesta perspectiva, uma ideologia moderna e signo da modernidade em contraposição ao tradicionalismo das sociedades holistas. A modernidade seria a era do individualismo e ao mesmo tempo em LeVinas (2000) a era do Eu e do Outro concomitantemente.

Assim, os rituais sacrificais antigos lançam luz sobre o conhecimento do desenvolvimento humano, já que os costumes não podem ser explicados por seus autores, apenas entendidos pelo investigador; ritos de luto, por exemplo, tem relação direta com organizações familiares.

A explicação de tais fenômenos termina quando se compreendeu o que é que as pessoas creem e pensam e quem são as pessoas que creem e pensam isso. Nesse sentido, a obrigação moral, por exemplo, não era uma característica dos fatos morais, pelo menos em algumas sociedades. A sociedade é o único todo, mas é tão complexa que, mesmo reconstituindo-se o mais escrupulosamente possível, haverá uma dúvida pairando sobre o resultado final.

O que separa os povos, portanto, é tão importante ideologicamente quanto a separação enquanto objeto. Nossa ciência seria então produto das categorias religião, direito e moral. Assim, o que é herdado nos processos de colonização não são os hábitos, mas o simbolismo do qual estão imbuídos.

As representações coletivas têm mais afinidade e conexões naturais entre elas, mesmo

que as diversas formas de atividade social. Não só a coesão social, a autoridade, a disciplina, a tradição, a educação, não constituem a essência da sociologia, como no funcionalismo. São somente uma parte, a parte intra-social, dos fenômenos sociais gerais e compreendem ainda os fatos intersociais (DUMONT, 1993, p. 193).

Formula-se portanto, um julgamento definitivo sobre as contribuições e os limites em etnologia das escolas da morfologia cultural. Dumont não separa o estudo das sociedades exóticas, nem o estudo da nossa.

Suas conferências irão ajuda-lo a receber novas contribuições sobre a origem social dos povos. Para ele tem pouca utilidade filosofar sobre a sociologia geral, quando há tanto ainda por saber. Disse isto quando já numa fase de declínio de suas comunicações.

Por outro lado, fazendo uso de Thomas Kuhn, Dumont está chamando a atenção para o fato de que a vida da disciplina se caracteriza por uma revolução estrutural, ou seja, há um desacordo constante entre os antropólogos. A falta de consenso está cristalizada numa proliferação de antropologias. Uma das razões disso propõe Dumont, deve-se ao fato de que as ciências sociais estão muito expostas às ideologias ambientes, às ideologias da própria sociedade em que essas ciências estão inseridas.

Dado que nos últimos anos a Antropologia está interessada cada vez mais pelos sistemas de ideias e de valores, isto é pelas ideologias, isso merece uma reflexão sobre a ideologia da antropologia como ciência e sobre a ideologia da sociedade moderna da qual a antropologia faz parte. Ou seja, o Dumont volta a problematizar o nós. Assim como fez na introdução do *Homus Hierarchicus*, agora está fazendo um chamado aos antropólogos a problematizar o nós não só da sociedade moderna, mas também o nós antropológico, o nós antropólogos.

De acordo com Dumont (1993) Marcel Mauss, antes de 1900, diz que a "antropologia postula a unidade do gênero humano", para em seguida considerar as diferenças. Ou seja, a antropologia se funda num encontro de duas dimensões que parecem estar em tensão, a unidade e o universal do gênero humano, e a particularidade e a diversidade. Dumont fala dessa oposição fundante da disciplina em termos do individualismo-universalismo moderno, por um lado, e por outro o holismo, isto é, a perspectiva

que considera a sociedade ou cultura fechada em si mesma, que identifica a humanidade com sua forma concreta particular.

Nesse contexto, para Dumont (1993) a antropologia nasce da combinação desses dois termos e que o fato de não contemplar tanto o universalismo quanto o particularismo pode levar a situações como aquela que a antropologia estaria vivendo naquele momento. Aquela fragmentação resulta de uma overdose de particularismo que precisaria ser equilibrada, segundo Dumont, com um pouco de universalismo capaz de reestabelecer o diálogo.

A pergunta que ele se faz é: “como proceder para relacionar de um modo construtivo o individualismo de que somos fruto e o holismo que predomina em nosso objeto de estudo?”.

Dumont (1993) faz uma proposta a partir das ideias de Leibniz: cada cultura expressaria, a sua maneira, o universal; isto é cada particularidade exprimiria a unidade. Na verdade é isso o que Dumont faz no *Homus Hierarchicus*, ele parte desse pressuposto, tentando falar, através do sistema de castas indiano, da hierarquia como uma operação universal. O Dumont (1993) propõe o modelo de Leibniz como um ideal para orientar o trabalho dos antropólogos.

A reconciliação que Leibniz faz entre o universal e o particular seria mais uma combinação hierárquica dos dois princípios. Num primeiro nível, no nível global, somos necessariamente universalistas. Cada cultura ou cada sociedade expressa o universal a sua maneira. Num segundo nível, no qual se considera alguma cultura ou alguma sociedade particular, a primazia se inverte e se impõe o holismo, e cada sociedade aparece como um universal concreto. Para Dumont (1993), aparentemente, o universal ou universalismo ocuparia um lugar superior na hierarquia, porque para ele não priorizar o universalismo seria destruir a antropologia. Segundo o autor aquela multiplicidade de antropologias, que corresponderia a uma multiplicidade de culturas, seria a destruição da disciplina.

A proposta que Dumont (1993) faz para solucionar os males dos quais padece a antropologia não se esgota aqui. Além disso, ele fornece duas sugestões propostas: primeiro, a comunidade antropológica deve definir sua natureza em função da sua relação com a ideologia moderna. A antropologia deve problematizar as noções de indivíduo e de igualitarismo, as quais obstacularizaram o conhecimento das so-

iedades não-modernas. Uma segunda questão é que “o princípio de unidade da disciplina reside numa comparação dos universais concretos dentro de uma perspectiva universalista”. Isto é, dentro de uma perspectiva universalista, a antropologia tem que comparar universais concretos.

Uma associação humanitária entrou recentemente em guerra contra “as mutilações” infligidas em certas sociedades em “milhões de meninas e de adolescentes” (*Le Monde*, 28 de abril de 1977). Trata-se de práticas ligadas à iniciação das jovens. Por falta de competência deixo de lado os detalhes, as localizações alegadas, os erros de interpretação, e formulo somente o problema geral.

Parece que a antropologia é posta diretamente em causa, e em que ela não pode nem rejeitar em bloco os valores modernos que fundamentam o protesto nem endossar simplesmente a condenação pronunciada, o que poderia constituir uma ingerência na vida coletiva de uma população. Idealmente, vemo-nos obrigados, portanto, a estabelecer em cada caso, segundo sua configuração própria, sob que forma e dentro de que limites se justifica que o universalismo moderno intervenha.

Os universais que ele proporá são tipos de relações: a oposição distintiva e a oposição hierárquica. São dois universais que podem permitir a comparação e o diálogo dentro da própria antropologia. A primeira era aquela que opunha dois termos simetricamente, ou seja, nenhum é superior ou engloba ao outro. A segunda, a oposição hierárquica, como podemos ver, implicaria que dois termos se relacionam e se opõem, sendo um o conjunto e o outro um elemento desse conjunto que o contém.

A comunicação no interior da comunidade antropológica requer os conceitos universais, isso para ele é um requisito. Agora o desenvolvimento recente que acentua a especificidade de cada cultura debilita esses universais que ele quer resgatar.

Ele volta a assinalar que a ideologia moderna é hostil à hierarquia, então tende a negá-la. Uma forma de fazê-lo foi a distinção entre fato e valor. Essa distinção que é própria da ideologia moderna permite eliminar a hierarquia do terreno dos fatos, ou seja, como se os fatos por si não estivessem hierarquizados. Para mim não fica tão claro as implicações dessa distinção na eliminação da hierarquia.

A Antropologia nasce tentando unir a

diferença, se encontra com a diversidade, mas tem que dar conta também da unidade presente nessa diversidade. O gênero humano é diferente, mas tem coisas em comum. E a hierarquia está na mesma situação, se encontra com coisas diferentes, mas estabelece não só uma relação de oposição, mas também de união, porque quando se hierarquiza se está englobando uma coisa dentro da outra, ou seja, unindo coisas diferentes. A hierarquia concebida como universal permitiria duas coisas: a comparação intercultural e o diálogo dentro da disciplina. Dumont está propondo colocar ou recuperar algumas doses de universalismo no trabalho antropológico.

Desse modo, reconhecer o individualismo como valor implica, para Dumont (1993), reconhecer que ele organiza sistematicamente uma série de experiências. Em comparação com sociedades tradicionais, holistas, em que o valor faz parte integrante da representação, nas sociedades modernas o valor (ou as ideias-valor) é segregado, diz respeito à volição do homem; o ser e o dever-ser, tal como formulado por Kant, são separados. “Assim, ‘valor’ designa algo diferente do ser, algo que, distinto da verdade científica, que é universal, varia muito com o meio social e até no seio de uma sociedade dada não só com as classes sociais, mas também com os diferentes setores de atividade e experiência” (DUMONT, 1993, p. 241). Dumont analisa como a temática nacional aparece em Herder e Fichte, salientando a dificuldade que tem a ideologia moderna em dar uma imagem suficiente da vida social.

Outra contribuição foi a de Clyde Kluckhohn, para quem os valores sociais são essenciais à integração e permanência do corpo social. Ele entende que o vínculo estreito entre ideias e valores (cognição e norma) é clara e distinta. Os valores estariam organizados hierarquicamente; um esquema de prioridades distinguindo de cada valor, termos, acentos ou prioridades. Cada sistema de valores é uma combinação de elementos universais, algo que depois Clyde considerará contraditório.

Chega-se à conclusão, um tanto desagradável, de que uma comparação profunda e sólida dos valores só é possível entre dois sistemas tomados como todos. Desse modo, a sociedade moderna pretende ser ‘racional’ e desliga-se da natureza para instaurar a ordem humana autônoma. Os próprio filósofos, nem sempre são sensíveis às incompatibilidades, dos estudos so-

bre os valores. Nota-se, portanto, a necessidade de se introduzir certo grau de holismo em nossas sociedades individualistas, porém de forma bastante subordinada e articulada.

O homem moderno se vê como incompreensível, dado que ideias e valores seriam inseparáveis e na sociedade individualista constituída, existem ideias e não clareza sobre valores na ordem social. Dentro da questão do mal social, temos então uma hierarquização e uma inveterada inversão de valores ora constituídos, o que, necessariamente prejudicaria a ideia de eu e de Outro na perspectiva de sua alteridade.

#### 4. Justaposições

No presente momento, o texto deverá considerar, ainda que brevemente as justaposições entre Lévinas e Dumont, conforme se tratou nos tópicos anteriores. Inicialmente, há que se fazer referência à ideia de Holismo enquanto condição de construção de um sistema individualista plausível. Dessa forma, Cabral (2007, p. 97) contribui pensando que: “A proposta de que seja possível encontrar uma qualidade, única e determinável, tal como o ‘holismo’ de Dumont, que caracterizaria por igual todas as sociedades e culturas ‘não-Ocidentais’ (ou, pior ainda, ‘Outras’), parece-nos insustentável e mesmo francamente dispensável”.

Nessa mesma concordância, há que se acrescentar que:

No estranho caminho de recuperar o conceito de individualismo através da sociedade de castas e não da nossa própria história, conseguimos contornar o espinhoso problema do processo de produção de uma heterogeneidade e desigualdade crescente que são próprias da nova sociedade de classes emergentes, com suas novas formas de dominação política, omitindo, ao mesmo tempo, a profunda e inapelável desigualdade da sociedade de castas (DURHAM, 2004, p. 347).

O conceito individualismo parece diferir radicalmente de uma ideia concreta de holismo preconizada em Dumont. A identidade, princípio básico de Dumont difere da noção de alteridade, sendo a primeira, próxima da percepção de EU em Lévinas e a alteridade, um critério básico de ser no mundo e com os outros em uma quase mistura social.

Outra questão a ser pensada é a da li-

berdade do EU que parece diferir em Dumont e Lévinas, já que para o primeiro o ser é livre dentro de um todo e para o segundo, é livre em relação ao outro.

Mas aqui há que ter bem presente que, apesar do Eu surgir a partir do Outro, uma vez constituído, o Outro não reside no Eu. Quer-se dizer com isso que não há redução possível da identidade à alteridade, porque toda a identidade, uma vez constituída, é sempre somente ela. A relação não é hierárquica (encompassing, no sentido dumontiano), pois é dinâmica e processual. Assim, uma vez formado pelo Outro, o Eu torna-se inevitavelmente independente. Por isso ele é responsável perante Outrem, por muito que se revolte com essa independência. Apesar de ser criado pelo Outro, uma vez criado, o Eu é livre (CABRAL, 2007).

A responsabilidade do sujeito no mundo em relação à sua existência seria então perpendicular à sua alteridade frente ao outro, de modo que: “Existir [...] é um encargo[...] não um dom. O eu está preso a si mesmo, sempre carregado e entulhado em si mesmo” (CABRAL, 2007).

Dessa maneira, a presença de Outrem chama o Eu antes ainda de eu ter me confrontado comigo mesmo. Lévinas (2000) afirma, portanto que: “O outrem não é primeiro um objeto de compreensão e depois um interlocutor. As duas relações interpenetram-se. Por outras palavras, a compreensão de outrem é inseparável da sua invocação”.

Assim, uma breve leitura revela alguns elementos que se entrecruzam em Lévinas e Dumont, sabendo-se que somente uma leitura mais exaustiva poderia dar conta, de modo que se passa a algumas conclusões sobre o exposto.

## 5. CONCLUSÃO

Os aspectos aqui tratados permitiram promover ainda que conceitualmente uma aproximação conceitual de Dumont e Lévinas. Nesse contexto, o Eu e o Outro possuem uma relação direta no que se chamou aqui de perspectiva holista, não obstante, o individualismo enquanto fenômeno ocidental não pode suplantar a ideia de alteridade, já que se mostram um tanto distantes.

## REFERÊNCIAS

CABRAL, J. de P. A pessoa e o dilema brasileiro: uma perspectiva anticesurista. **Novos Estudos**, São Paulo, CEBRAP, n. 78, jul. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002007000200010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000200010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 26 nov. 2014.

DUMONT, L. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURHAM, E. R. **A dinâmica da cultura**: ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2004. p. 374.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

### YO, EL OTRO Y EL INDIVIDUALISMO EN LÉVINAS Y DUMONT

**RESUMEN:** El objetivo de este artículo es proponer un análisis comparativo y descriptivo de las similitudes y diferencias existentes entre el concepto del Yo, el Otro y la alteridad en Emmanuel Lévinas dentro y fuera del nivel destacado por él, llamado de holismo, mientras elemento formador de los citados y la teoría sobre el surgimiento del individualismo en Louis Dumont. Se espera que ese artículo contribuya para debates en el entorno de esos dos autores.

**PALABRAS CLAVE:** Identidad; Individualismo; Holismo; Lévinas; Dumont.