



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Indigenous contemporary art, featuring symbolic figures challenging epistemic authority

O UM E O MÚLTIPLO

DA METAFÍSICA POSTOS À PROVA PELO XAMÃ AMERÍNDIO

Leif Grunewald  [0000-0001-7399-389](https://orcid.org/0000-0001-7399-389)

Universidade Estadual do Pará (UEPA), Belém, PA, Brasil

Resumo

Este artigo traça um diálogo entre o pensamento ameríndio e a tradição filosófica ocidental, partindo da reflexão sobre a tensão entre o "um" e o "múltiplo" na metafísica. Inspirando-se num contraste entre as ideias de Pierre Clastres e Aristóteles, a análise contrasta o xamã guarani, que vê o "um" como uma força destrutiva, com a visão grega de Aristóteles, onde a pluralidade se opõe à unidade. Bento Prado Jr. identifica nesse contraste uma espécie de prelúdio ao diálogo contemporâneo entre as filosofias indígenas e ocidentais. O texto provoca uma questão central: o pensamento ameríndio poderia também abrigar uma visão metafísica, subvertendo a noção de universalidade da metafísica ocidental?

Palavras-chave

Metafísica, pensamento ameríndio, Pierre Clastres, Guarani.

THE ONE AND THE MULTIPLE OF METAPHYSICS PUT TO THE TEST BY THE AMERINDIAN SHAMAN

Abstract

This article weaves a conversation between Guarani Amerindian thought and Western philosophy, exploring the tension between the "one" and the "multiple" in metaphysical discourse. Drawing on the contrast between the ideas of Pierre Clastres and Aristotle, it contrasts the Guarani shaman's view of the "one" as a destructive force with Aristotle's perspective of plurality opposing unity. Bento Prado Jr. suggests this contrast prefigures the contemporary dialogue between Indigenous and Western philosophies. The central question arises: Could Amerindian thought also harbor a metaphysical vision, challenging the supposed universality of Western metaphysics?

Keywords

Metaphysics, amerindian thought, Pierre Clastres, Guarani.

Submetido em: 17/09/2024
Aceito em: 27/10/2024

Como citar: GRUNEWALD, Leif. O um e o múltiplo da Metafísica postos à prova pelo xamã ameríndio. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. e54641, jul./dez. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

1. Introdução

Na história da produção etnográfica sobre povos indígenas habitantes das Terras Baixas da América do Sul, há uma intervenção de Pierre Clastres sobre “um pensamento de selvagem, autor anônimo, velho xamã guarani, no fundo de uma floresta no Paraguai”,¹ que pode ser considerado por mim uma das problematizações mais famosas e interessantes do tema da relação entre o um e o múltiplo tal como mobilizado pelo pensamento ameríndio. Interessante, inclusive, pelo aparecimento da famosa fórmula desta intervenção, “as coisas em sua totalidade são uma”. *Ser um*, se é a propriedade das coisas do mundo, é também o nome do imperfeito, do mal, infelicidade da existência humana e imperfeição do mundo inscrita de maneira unitária no coração das coisas. Ora, mas isso seria o mesmo que sugerir que os Guarani, ao desejarem obstinadamente o não-Um, se encontrariam a procura da contraparte do Um tal como encontrada correlativamente na metafísica ocidental na figura do múltiplo? Melhor dizendo, estariam os Guarani cometendo algum tipo de heresia metafísica buscando a perfeição do mundo e o Bem justamente no lugar absolutamente desqualificado pelos gregos antigos? Pois dirá Clastres que trata-se, no caso do pensamento de um xamã mbyá (um dos povos Guarani), que Clastres considerava como um profeta, um *karai*, de um modo de insurreição ativa contra o “império do Um”, um modo anti-contemplativo contra todas as coisas que são corruptíveis, transitórias, passageiras e efêmeras e que estabelecem alguma relação de identidade com o signo do finito.

Talvez seja oportuno rememorar duas lembranças. Primeiro, que foi Loraux (1987) quem inicialmente cogitou inicialmente sobre as possibilidades de um encontro entre a caracterização de Pierre Clastres sobre a relação entre as figuras do um, do múltiplo e do dois tal como expressas numa faceta do pensamento guarani, que afirma categoricamente que “o um é o mal”, e uma imagem do ‘reino contemplativo do Um’ tal como mobilizada pelos gregos antigos, cujo pensamento metafísico anima em enorme medida a história do ocidente. Foi ela quem soube notar e dizer bem algumas coisas importantes de se recordar aqui. Dentre elas: (1) que Clastres teria construído uma Grécia à sua própria medida; (2) que Clastres não se encontraria efetivamente interessado em alguma filosofia, mas tão somente em algum pensamento grego sobre o poder. Tendo sido os gregos que teriam inventado o um como o nome do político e como modo de evitação da emergência do dois perante o qual o um teria antecedência tanto lógica, quanto cronológica, Clastres os teria tomado como contraponto paradigmático do modo de ação política de povos Tupi das terras baixas da América do Sul.

Tomarei a liberdade de sugerir ao longo de minha intervenção um outro caminho para a possível relação entre Clastres e os gregos antigos. O que gostaria de sugerir aqui desde já como ponto de partida desse exercício de pensamento é justamente o inverso do que sugeriu Loraux (*idem*). De onde enxergo, a elaboração Clastreana sobre o enunciado de um xamã guarani toca e deforma fundamentalmente temas absolutamente metafísicos, como, por exemplo, aqueles desenvolvidos por Aristóteles no livro *Iota* da Metafísica, no qual, ao discutir sobre os possíveis modos de relação entre as figuras do um e da pluralidade, Aristóteles destaca que, enquanto tudo aquilo que é pode ser dito como um, de maneira que o que pode ser dito acerca do modo como os entes são um pode ser dito

¹ Clastres, *Do um e seu múltiplo*, p. 186.

do modo como os entes são, e vice-versa, da pluralidade, *plethos*, pode-se dizer que ela se encontraria oposta ao Um. Será, portanto, a partir da oposição entre a unidade e a pluralidade que se estabelecerá noções gerais tais como semelhança, similaridade, igualdade. Todas elas serão ditas serem, conforme sugeriu Aristóteles, *pros hen*, referidas ao Um, de maneira que todas elas são estruturalmente similares ao ser (*on*). Ser um, ser o mesmo ou diferente de algo, ser contrário a algo seriam, assim, todas propriedades que abrangem todo o domínio do ser, sem estar confinado dentro de um tipo específico de coisas.

A outra lembrança que me parece oportuna de se rememorar é a de que o próprio tema Clastreano da oposição entre o Um e o Múltiplo figurou aos olhos de outro filósofo como uma espécie de antecipação contemporânea da oposição entre o que se poderia imaginar como uma "filosofia indígena" e filosofia ocidental. Bento Prado Jr.² narrou numa entrevista os efeitos de um encontro com Clastres em que pôde escutar da boca do próprio a história do xamã guarani. Naquela ocasião, sugeriu que tratava-se na fala do xamã guarani de um problema que, se era ético e político, era igualmente metafísico, um contraponto a nada mais, nada menos, que Heráclito! Haveria, portanto, no âmbito da reflexão sobre o "Um" e o "Dois" uma idealização do "dois" – as pessoas guarani, ao contrário do que ocorreria na pólis grega onde se almejaria o Um, a indivisão, a *arché*, poderiam ser homens e deuses ao mesmo tempo, e tudo isso seria sobretudo prova de uma certa simpatia de Clastres por um "pensamento anarcôntico".

O que eu gostaria de sugerir por intermédio desse exercício de pensamento é que, ao traçar uma linha de fuga diante da consideração aristotélica de que o um é, antes de tudo, a medida primária de um modo de efetuação de ser que, ao opor-se ao múltiplo, abre possibilidade de investigação em termos de contrários e similares, Clastres faria deformar uma tal disposição à luz do pensamento guarani ao sugerir que a medida unitária da condição ontológica da pessoa humana, enquanto modo de efetuação de ser, não pode se encontrar nem na unidade, nem na pluralidade, mas na figura do dois.

À vista do objetivo principal dessa intervenção, ele demanda preliminarmente um esforço de circunscrição de um pequeno paradoxo – que é, ele próprio, característico da própria Metafísica. Digo que a Metafísica tem caráter paradoxal justamente porque etimologicamente e historicamente, sua origem é greco-europeia, mas definindo-se como ciência do ser enquanto ser, capaz de satisfazer o desejo característico de todos os homens de conhecer e desvelar a verdade daquilo que é, tem pretensão à universalidade. Onde se poderia imediatamente colocar uma tal questão, que é: considerando-se que o pensamento ameríndio difere fundamentalmente da filosofia ocidental, tanto em termos de modos de pensamento quando formas de expressão, se poderia dizer que há nele alguma disposição metafísica? Nesse sentido, se a existência de uma metafísica indígena constituiria um teste crucial para a questão da universalidade da metafísica, ela nos demanda um novo exame de uma questão como essa do ponto de vista filosófico com base numa intervenção que, segundo meu entendimento, que reúne um tema metafísico – o da relação entre o um e o múltiplo – tal como mobilizado por duas tradições de pensamento distintas, grega e ameríndia.

² Prado Jr., *Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres*, p. 431.

2. O poder da unidade: um, múltiplo, Livro *Iota*

Para começar de fato, gostaria de trazer à memória da leitora e do leitor uma questão muito singular colocada por Aristóteles que provocou, em enorme medida, o material que viria a ser conhecido como o Livro *Iota* – de longe, o menos estudado e comentado dos livros que passaram a integrar sua Metafísica. Aristóteles indagava-e-respondia: ser uma coisa equivaleria a algo além de apenas ser? Haveria, enfim, um princípio de unicidade, algo essencialmente *um* que fizesse às vezes de explicação que todo o resto é um? E o que Aristóteles veio a responder e a afirmar em sequência é que ser um é, acima de tudo, ser a medida primária de um determinado gênero, o que o leva a examinar o que torna algo uma medida e o que é medir algo. De uma tal afirmação Aristóteles sustentaria, envolvido em uma argumentação densa e muitas vezes frustrante, alheia, inclusive, ao eventual esforço de tentar resumi-la, que a consideração do um, oposto que se encontraria ao múltiplo, possibilitaria uma investigação abrangente sobre contrários, semelhança, diferença, similaridade e privação (posse e privação completa de uma propriedade sendo o que ele chama de contrariedade primária). Assim, no Livro *Iota* tudo o que temos é uma espécie de terreno cujo relevo é absolutamente irregular no qual encontramos, a um só tempo, contrários e contradições tomados como questões ontológicas e o único lugar em que Aristóteles realmente se ocupa da mediação entre eles ao desviar do problema metafísico da substância para dar destaque aos problemas da quantidade e da qualidade.

Em um tal contexto, no Livro *Iota* (Livro X) Aristóteles trata de nos oferecer já desde o início um exame particularmente intrincado de dois conceitos. Um deles, de unidade ($\tau\acute{o}\ \epsilon\nu$) e multiplicidade ($\tau\acute{o}\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$). Longe de serem meras distinções numéricas ou lógicas, sob o olhar de Aristóteles, a unidade e a multiplicidade são tratadas por Aristóteles como categorias metafísicas essenciais que fundamentam a estrutura do próprio ser, entrelaçadas, que se encontram com seu projeto metafísico mais amplo e sua compreensão da natureza da realidade. Chega-se daí a uma investigação sobre a natureza do um – que não consiste, como me parece ser importante salientar, numa discussão sobre a ideia unidade tal como ele é comumente mobilizado e apreendido. Ao contrário! Trata-se de uma exploração complexa dos diferentes sentidos em que se pode enunciar que algo é uno. Aristóteles, como quem acabara de encontrar uma plataforma de onde partir, passa a identificar várias maneiras distintas pelas quais a unidade pode ser entendida: unidade quantitativa, unidade qualitativa e unidade formal. Donde Aristóteles afirmará que cada uma delas consiste no reflexo de um aspecto diferente do que significa dizer que algo é um que, quando posto em reunião com os outros, fornece uma estrutura abrangente para a compreensão do conceito.

Prosseguindo com o esboço dos contornos de cada reflexo, Aristóteles cuida de afirmar: a unidade substancial é o tipo mais fundamental de unidade. Isso porque ela encontraria referida à unidade de uma substância, que consiste numa entidade individual cujo modo de existência é o de um todo coerente. Olhemos para um exemplo luminoso. Pense-se num organismo vivo, como um ser humano ou um animal. O que for, ele é uno em substância porque é uma entidade única e autônoma que não pode ser reduzida a uma mera coleção de partes sem perder sua identidade. Assim, pode-se afirmar sem hesitação: ser uma substância é, em sua acepção mais elementar, ser um.

Mas isso não é tudo. Suplementarmente, Aristóteles cuida de apontar que a unidade quantitativa diz respeito à unidade do número. Sob uma tal vigência,³ o um é a unidade de medida mais básica, a base sobre a qual as distinções numéricas são construídas. Além dela, haveria ainda tanto algo que se poderia enunciar em termos de uma unidade qualitativa que se encontraria reportada à unidade de coisas que compartilham uma propriedade ou característica comum – pense-se, pois, em objetos diferentes podem ser considerados um só⁴ em termos de cor ou função, quanto uma unidade formal, que se reportaria à unidade que existe na definição ou essência de uma coisa,⁵ de maneira que a unidade formal está, portanto, ligada à concepção de Aristóteles sobre a forma (*εἶδος*) como o princípio que dá a uma coisa sua identidade e coerência.

É, porém, verdadeiro, que para Aristóteles a discussão sobre o um não faz esgotar todo o problema. Isso porque a contraparte aristotélica da unidade – a multiplicidade, o princípio da não-contradição é fundamental para todo seu sistema metafísico na medida em que é absolutamente condutor. Ele carrega Aristóteles ao encontro do exame crítico do princípio da não-contradição, que ele considera o princípio mais fundamental de todo pensamento e ser. De acordo com esse princípio, é impossível que algo seja uno e múltiplo ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto. Está claro, creio, que esse princípio é essencial para manter a coerência da estrutura metafísica de Aristóteles, pois garante que as distinções entre unidade e multiplicidade não sejam obscurecidas. Sem o princípio da não-contradição, a própria possibilidade de um discurso significativo sobre o ser seria prejudicada, pois permitiria contradições e inconsistências em nossa compreensão da realidade.

A propósito, é bom inclusive dizer que a multiplicidade não figura absolutamente como um conceito independente. Ao contrário, ele encontra-se disposto como uma espécie de conceito que surge justamente da divisão da unidade. Mas como ocorre tal divisão? De várias maneiras, correspondentes, claro, aos diferentes tipos de unidade que ele identificou. Podemos aqui nos aproximar, claro, de um exemplo: uma única substância pode ser dividida em partes, criando uma multiplicidade de entidades que, no entanto, estão conectadas por sua origem na substância original. Da mesma forma, um único conceito ou forma pode ser dividido em vários aspectos ou componentes, cada um dos quais reflete uma parte diferente do todo.

Este ponto nos deixa com algo mais a afirmar: reconhecer a disposição da multiplicidade é, antes de tudo, necessidade. É, ela própria, necessária para a análise e a diferenciação. Embora a unidade seja essencial para a compreensão, a multiplicidade nos permite dividir entidades complexas em suas partes constituintes e entender como essas partes se relacionam umas com as outras. Se, então, no Livro *Iota* também encontramos

³ Embora essa forma de unidade possa parecer mais simples do que a unidade substancial, ela desempenha um papel crucial no sistema metafísico mais amplo de Aristóteles. É por meio do conceito de unidade quantitativa que Aristóteles conecta a noção abstrata de número com a realidade concreta das substâncias, demonstrando como as distinções numéricas surgem da divisão da substância.

⁴ Essa forma de unidade destaca a compreensão de Aristóteles sobre como a mesma qualidade pode se manifestar em diferentes entidades, criando um senso de unidade apesar da multiplicidade de objetos.

⁵ Esse tipo de unidade é exemplificado na discussão de Aristóteles sobre figuras geométricas, como os triângulos. Embora existam muitos triângulos individuais, eles são todos unos em sua forma porque compartilham as mesmas características essenciais que definem o que significa ser um triângulo.

um regime de oposições o desvelamento de uma relação dialética entre os dois conceitos – a unidade fornece a base para a compreensão, enquanto a multiplicidade permite a análise e a investigação detalhadas necessárias para a pesquisa científica e filosófica, de maneira que conceitos não são apenas ideias abstratas; eles são fundamentais para toda a estrutura metafísica de Aristóteles, também descobrimos a demonstração de que a unidade é um princípio fundamental do ser, essencial não apenas para a existência, mas também para o conhecimento.

Nas mãos de Aristóteles, com efeito, o ser e a unidade são coextensivos: o que quer que seja, é um. Isso significa que todo ser, seja qual for sua forma de existência, é unificado em algum aspecto. Onde pode-se inclusive afirmar: a unidade é uma propriedade transcendental do ser, ao lado de outras como a verdade e a bondade. Nesse contexto, aquilo que chamei há pouquíssimas palavras de transcendental não refere-se a outra coisa que não as propriedades que são universais e se aplicam a todos os seres, independentemente de sua natureza específica. Sendo esse o caso, a unidade não é, portanto, apenas uma característica entre muitas; é um aspecto fundamental do que significa ser. Assim, ao distinguir cuidadosamente entre os diferentes tipos de unidade e analisar as maneiras pelas quais a unidade se relaciona com a multiplicidade, Aristóteles estabelece as bases para uma compreensão abrangente da natureza do ser. Suas percepções sobre esses conceitos continuam a influenciar o pensamento filosófico, especialmente nos campos da ontologia e da epistemologia, onde o equilíbrio entre unidade e multiplicidade continua sendo uma preocupação central. Desse encadeamento, Aristóteles fez aprofundar não só alguma compreensão da estrutura da realidade, mas também forneceu um modo de nos acercar de questões filosóficas absolutamente sofisticadas com uma dose extra de rigor e precisão.

O que Aristóteles afirma é, em resumo, que a figura do Um, tal como aparece no Livro *Iota* da Metafísica de Aristóteles, é mobilizada tal como um princípio de identidade e unidade. Sabe-se: o Um não é nem uma substância isolada, nenhum objeto no mundo, mas tão somente uma propriedade fundamental que se refere à unidade de um ente. Nesse sentido, a unidade é o que faz com que algo seja uno e indivisível em si mesmo, de maneira que a unidade é uma característica estrutural do ser, uma condição para que qualquer coisa possa ser entendida como um ente determinado – isso que revela-se como particularmente importante em seu esforço de evitar a fragmentação ontológica do ser. Afinal, algo só poderia ser considerado um ser pleno para Aristóteles se sua unidade interna for preservada, sem o qual se torna apenas um agregado de partes desconectadas. O Um não existe como uma entidade à parte, mas é uma qualidade que permeia a substância. O Um é, por isso, uma condição formal, não uma realidade autônoma. Em vez de um dualismo, temperado à la Platão, entre o sensível e o inteligível, Aristóteles formula uma ontologia em que o Um é um atributo imanente, inerente à própria estrutura do ser.

Minha inquietação diante desse idioma dispõe-se, porém, sobre outra face. Não seria verdadeiro que os esforços filosóficos para identificar um princípio fundamental que unifique o mundo operaram no mundo grego noutro sentido? Afinal, se a figura Aristotélica do Um consistiria, como um princípio de identidade, na condição pela qual um ente é uno e indivisível, não seria a *arché* pré-socrático, ao ser tomado como um princípio cosmológico, a origem a partir da qual a multiplicidade surge a partir de um mesmo ponto de partida comum? Ainda que fosse o Um aristotélico mais abstrato e formal, não desempenharia ele uma função similar no nível da ontologia do ser individual? Não seria

ele aquilo que manteria a unidade e a identidade do ente, preservando-o enquanto ente determinado em meio à multiplicidade das partes?

Mas isso que você indaga – dir-se-ia – ignora a própria crítica implícita de Aristóteles a visão dos pré-socráticos, precisamente ao sugerir que sua ênfase a pretensa disposição material ou cosmológica da *arché* é insuficiente para dar conta da natureza do ser em si. Assim, o Um, como princípio formal de identidade, é mais fundamental do que a *arché* tomada enquanto princípio material. Isso que redundo no fato de que a crítica aristotélica reflete uma mudança na concepção filosófica da realidade: de uma explicação baseada na origem física para uma explicação baseada na estrutura formal e na unidade do ser. Dessa maneira, a *arché*, ao se concentrar no aspecto cosmológico e material, teria deixado de lado aquilo que Aristóteles consideraria ser o elemento mais importante da ontologia: a substância como unidade autossuficiente. E isso me lembra que se há, claro, diferença, entre eles, ela encontra-se justamente no escopo. Não há dúvida que o Um aristotélico seja um princípio ontológico que explica a identidade de substâncias⁶ individuais, ao passo que *arché* consiste num princípio cosmológico que explica a origem e a ordem do mundo.⁷ Na tensão entre esses dois conceitos, o que há a transição de uma cosmologia material para uma ontologia formal, que marcará profundamente a história subsequente da metafísica ocidental.

Não quero encerrar-me em uma tal questão. Penso que, de tudo isso, pode-se concluir que trata-se, ao final, de um mesmo esforço. Quero dizer, do esforço de alcançar um ponto adequado para a contemplação para que dele se possa proceder com a inventariação do que há no mundo e com a apresentação de uma ontologia. Desse ponto nevrálgico, trata-se, pois, como Bensusan (2012) bem soube observar, de um modo de composição de uma paisagem que se é absolutamente original, também é inteiramente alheia a possibilidade de interagirmos com ela e, mais amplamente, a qualquer arranjo

⁶ Especificamente sobre a noção de substância, No Livro *Iota* da Metafísica, Aristóteles defende uma visão pluralista de substância, recusando o monismo. Para ele, o mundo é composto por múltiplas substâncias individuais, cada uma com uma essência própria que define sua identidade. Cada substância possui uma unidade interna, mas isso não reduz a multiplicidade dos seres a uma única substância subjacente. A realidade, dirá Aristóteles, é diversa e composta por muitas substâncias singulares, cada qual com seu princípio de unidade.

⁷ A fim de esclarecer por que a visão cosmológica não seria uma visão ontológica (e, assim, corresponderia a uma *arché* distinta da do “Um” aristotélico), é possível enfatizar a diferença fundamental entre a função explicativa de cada conceito no contexto filosófico. A distinção entre ontologia e cosmologia ajuda a compreender como cada um aborda os aspectos da existência e da origem das coisas, mas sob diferentes perspectivas. A *arché* cosmológica refere-se ao princípio que explica a origem e a estrutura do cosmos, a totalidade do mundo e sua ordem. Trata-se de um conceito essencial, que remete ao elemento ou fundamento a partir do qual todas as coisas se originam e se organizam no plano do universo. Este princípio, portanto, é mais amplo e busca compreender a causa ou a fonte inicial do cosmos como um todo, abarcando a multiplicidade de entes e suas inter-relações. Por outro lado, o “Um” aristotélico pode ser entendido como um princípio ontológico, no sentido de que é uma unidade interna que define a identidade e a essência de uma substância individual. Ou seja, se a *arché* cosmológica busca entender o cosmos na sua totalidade, o “Um” ontológico aristotélico concentra-se justamente naquilo que faz com que uma substância seja ela mesma – é a razão de ser de um indivíduo, não do universo em sua totalidade. Nesse sentido, se poderia dizer que enquanto a cosmologia se preocupa com a origem e a ordem do universo, a ontologia aristotélica busca uma explicação para o ser das coisas individuais, para o que define cada substância singular. É inegável que ambos os conceitos são princípios fundamentais, contudo, trata-se de enfatizar que operam em diferentes níveis: um explica a identidade interna e particular de cada coisa (ontologia), enquanto o outro busca uma explicação para a origem do todo (cosmologia).

que algum dos elementos suscita ou propicia sobre qualquer outro. Para culminar, assim, num pensamento em metafísica que se orienta primordialmente pela busca de alguma ordem possível por trás do caos. Nesse quadro, toda preocupação ontológica se encontraria investida na busca por categorias e classes de entes e faria do foco da própria filosofia do que existe uma espécie de "esforço de almoxarife":⁸ um inventário dos tipos últimos das coisas que figurariam, ao final, como o fundamento – uma pretensa *arché* – que rege as formas naturais e que, como já foi dito com todas as letras por Bensusan, "se associa a imagem da realidade última, da paisagem na qual todas as demais paisagens colapsam".⁹ Ou seja, trata-se de um plano de composição desprovido de qualquer interferência de qualquer outra parte desse plano.

3. O um sem o múltiplo: do *dois* à diferenciação no pensamento ameríndio

Antes de prosseguir, penso ser oportuno salientar para a leitora e o leitor que não sejam familiares com o trabalho de Clastres que em *Do Um e seu Múltiplo*, esse autor nos leva ao coração da metafísica guarani, onde o jogo entre unidade e multiplicidade não é mera especulação, mas um modo de existir, uma ontologia encarnada. Ali, Clastres nos mostra que, para os guarani, o "Um" não é uma identidade fixa, mas um centro em perpétua oscilação, um polo magnético que agrega o múltiplo sem o absorver. O que encontra-se ali é um tipo de "multinaturalismo"¹⁰ *avant la lettre*, onde a unidade se manifesta como uma diversidade radicalmente interligada: cada ser tem sua própria perspectiva, cada ponto de vista compõe um universo singular, mas todos convergem em uma mesma trama relacional.

A leitora e o leitor familiares com o texto de Clastres se recordação que nele a noção de "dois" ou "duplo" ocupa um lugar central no pensamento guarani. O duplo não é uma simples dicotomia entre sujeito e objeto, entre humano e divino, mas uma abertura ontológica, uma continuidade que desdobra o mundo em várias dimensões de agência. Para os guarani, as divindades são outros sujeitos, coabitantes do mundo sensível, e não se situam em um plano transcendente e exterior ao nosso. Elas são como nós e, ao mesmo tempo, radicalmente outras – uma alteridade que não rompe, mas funda a relação. Assim, os humanos intencionam as divindades e as divindades intencionam os humanos; cada um, ao olhar para o outro, o configura e o reconhece como parte essencial do mundo. Trata-se, pois, de um pensamento guarani uma ontologia pluralista, onde o "Um" é uma multiplicidade em estado de implicação, uma espécie de "devir-múltiplo" que não se dissolve em um caos fragmentário, mas persiste como um tecido de diferenças coesas. Clastres revela como, para os guaranis, a unidade só é plena na medida em que acolhe o múltiplo; o "Um" não nega o "dois", ele o pressupõe, assim como o múltiplo já se insinua na unidade. Essa é uma visão onde o "outro" é condição do "si", e onde a política emerge não para unificar, mas para manter viva a diferença, nos demandando uma reconsideração sobre nossas noções de identidade e alteridade, de sujeito e mundo, mostrando como os guaranis constroem um mundo onde o Um e o múltiplo se entrelaçam

⁸ Bensusan; Cardoso, *Por uma metafísica de tramas*, p. 282.

⁹ Bensusan; Cardoso, *Por uma metafísica de tramas*, p. 283.

¹⁰ Castro, *Metafísicas canibais*.

numa dialética de abertura. É uma lição sobre o poder do duplo, do outro, e da relação como fundamento do ser – uma cosmologia que, no limite, nos pede que pensemos o mundo como os guaranis o vivem: emaranhado de perspectivas, cada uma vital e irreduzível.

Há pouco mais de 10 anos, Tania Stolze Lima (2011) se ocupou numa intervenção absolutamente admirável de restituir o clima do encontro filosófico de Clastres com o xamã guarani como um momento particular da trajetória dos conceitos clastreanos de *Sociedade contra o Estado* e da figura do Um a fim de situar a problemática do princípio de identidade – que se encontraria, segundo Clastres, ativamente recusado pelo filósofo selvagem – no seio de uma análise de alguns aspectos do problema da diferença na etnografia Yudjá (um povo tupi alto Xinguano) à luz de uma teoria etnológica do perspectivismo ameríndio. Para tanto, a autora traz à baila justamente a fala de Soria, esse xamã guarani, a quem Clastres caracterizava como um *karai*, como um profeta. Ele que em uma noite de junho de 1965, em uma aldeia aninhada no interior de uma floresta paraguaia, nas margens do rio Paraná, em meio à narração de um mito cosmogônico para Clastres e os moradores da aldeia, fez uma observação de uma simplicidade apenas aparente: “As coisas, em sua totalidade, são uma”, exclamou ele, “e para nós, que não desejamos isso, elas são más”. Ademais, não se subordinando ao princípio de identidade, Clastres ressalta sobre ela: Clastres, “[o] bem não é o múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o dois que designa verdadeiramente os seres completos”.¹¹

Sobre a fala desse xamã, Lima nos relembra que em “Do Um sem o Múltiplo”, Clastres trata de, primeiro, afastar o mal-entendido a que se resumiria uma interpretação do Um Guarani como Todo – “categoria”, frisa Clastres, “talvez ausente desse pensamento”¹² – e, depois, examinar o seu sentido etnográfico. A ideia, mobilizada pelo pensamento Guarani, não é, portanto, a de que as coisas constituam um Todo, mas sim de que cada coisa é um Um. O modo de existência do Um, dirá Clastres, é marcado pela transitoriedade, pela brevidade e pelo efêmero. Onde se chega, mesmo que de maneira indireta, a uma base peculiar do universo religioso guarani, acionando de forma absolutamente inusitada o princípio de identidade. Quando se inclina para o lado do que é corruptível, o Um se transforma em um símbolo do Finito.¹³ Sendo esse o caso, o movimento de recuperação do significado do aforismo do xamã Guarani se desenvolve assim: as coisas, por serem mortais, são finitas; e são finitas devido à sua incompletude; sua incompletude deriva de sua natureza como Um.¹⁴

Lima (*idem*) aguçá, portanto, nossa atenção sobre um modo de ler o enunciado clastreano da relação entre o Um e o Múltiplo: a natureza do problema elencado por Clastres não é efetivamente de ordem numérica. A ontologia presente em sua obra não se constrói na rigidez dos números, mas se encontra profundamente enraizada nas forças que a sustentam, nas correntes invisíveis que moldam a realidade além das medidas exatas. Onde se pôde, inclusive, especular que se Clastres, de maneira sutil, atribuiu àquele xamã guarani uma inferência ao princípio de identidade – uma sutileza tão delicada que impediu Lima de afirmar ou negar – ou se de alguma forma inseriu no debate esse princípio, guiado pelo seu duplo vínculo com o Estado e pela aparente consciência daquele

¹¹ Clastres, *Do um e seu múltiplo*, p. 191.

¹² Clastres, *Do um e seu múltiplo*, p. 190.

¹³ Cf. Clastres, *A sociedade contra o Estado*.

¹⁴ Cf. Lima, *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*.

xamã sobre a impossibilidade de afirmar-se como deus, ele se recusou, porém, a conceder-lhe o antigo dilema filosófico do um e do múltiplo, que remonta às raízes gregas.

Em todo caso, a rejeição feroz ao um como essência universal do Estado não foi o único aspecto que Clastres desvendou sobre a concepção do Um na filosofia guarani. Dela, Lima suscitou um conjunto de questões, que foram elencadas assim:

Ao depreender “o Um e o dois” como figuras conceituais do pensamento indígena, figuras que à primeira vista seriam homólogas ao “um e o múltiplo” da metafísica ocidental, o que estaria sucedendo ao múltiplo? Estaria sendo lançado para fora do pensamento indígena? Ou, muito pelo contrário, estaria sendo completamente dissipada a distinção entre o um e o múltiplo? A intuição de Clastres não seria exatamente que o Um de Soria é o múltiplo? Em segundo lugar, que é do dois? Implicaria o dois uma relação de oposição? Ou, longe disso, uma dupla afirmação? Finalmente, o que pensar quanto à relação entre as figuras do dois e do um = múltiplo?¹⁵

Convém lembrar que noutra ocasião, por ocasião da escritura de *Le Grand Parler* (1974), Clastres reencontra lugar para todos os elementos da série de figuras trazidas à baila em “Do Um sem o Múltiplo”: o Um, a completude finalizada, a completude dessemelhante e o desprovido de semelhança. Onde se foi possível, inclusive, sugerir que se há em tudo isso algum convite de Clastres, ele é um para que entendamos que *Ñamandu*, que figura no pensamento *Mbya* como a maior divindade de seu panteão, como um Um que se pensa em relação de identidade com a multiplicidade, isto é, como uma divindade que, em seu próprio desdobramento, faz desdobrar a si mesma juntamente com as coisas (cf. Lima *idem*). Em todo caso, isso não impediu que insistisse mesmo na indagação: poderia a perda da divindade de *Ñamandu* determinar unicamente a completude dessemelhante ou finalizada? Teria ela qualquer espécie de vínculo com algum princípio de identidade? Ou estaríamos diante da destituição da potência imanente aos divinos e, por esse motivo, nos veríamos impelidos a colocar a questão (ou ao menos especular) que há algo que existe na ausência? A resposta que se poderia oferecer a tais questões não poderia ser alicerçada noutra disposição que não a de que há efetivamente alguma positividade na dessemelhança, afinal, são os dessemelhantes aqueles que, ao atraírem as pessoas humanas, arrastam-nas para suas multiplicidades monstruosas.¹⁶ Trata-se, ao final, sempre, para usar uma expressão de Lima, da “fundação de uma ordem sempre ainda por remendar e pela emergência de uma desordem sempre ainda por conjurar”.¹⁷

Pois bem, tudo que tentei apresentar até agora a leitora e ao leitor foi que no estudo dedicado àquilo a que Clastres denominou como uma metafísica guarani, ressaltou-se que não seria porque o pensamento guarani recusaria ativamente o um que se deveria concluir que estaria a optar pelo múltiplo – como se todo problema correspondesse a uma versão ameríndia da oposição absolutamente grega. Se toda efetuação não se dava nem sobre a vigência do um, nem do múltiplo, isso se atribuiria ao fato de tratar-se, antes de tudo, de uma afirmação do dois. Trata-se assim da expressão de um pensamento binário que coloca as categorias que poderiam estruturar alguma possibilidade compreensiva como objeto de disputa entre os humanos e outra forma

¹⁵ Lima, *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*, p. 631.

¹⁶ Cf. Lima, *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*.

¹⁷ Lima, *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*, p. 631.

possível de alteridade cujo ponto de vista, ao ser possivelmente incorporado pelo sujeito, passaria a representar uma virtualidade que pode se atualizar ou não à vista da função da ação efetuada por cada um. Num tal quadro, as pessoas humanas guarani a quem Clastres descreveu não figurariam como um centro de gravitação em cujo entorno orbita seu próprio mundo, mas antes como sujeitos que encontram-se dispersamente pulverizados num tempo-e-espaco cósmico, encontrando-se duplicados, portanto, entre a vida sensível dos humanos vivos e a vida dos deuses, partido entre Natureza e Sobrenatureza, e complexificado por seu Outro.¹⁸

O que eu gostaria, pois, de assinalar é que no escopo do plano de organização metafísica guarani não há nenhum habitante que, ao encontrar-se em um tal plano, torne este plano um único plano. Nenhum modo de existência, humano ou divino, por mais intrincado que pareça, pode determinar completamente a extensão conjunta dos diversos planos em que se efetua. A essência de uma metafísica guarani pode ser assim resumida: existe apenas um plano de imanência. Ao considerá-lo, os guarani reconhecem que personagens e paisagens humanas se tornam insuficientes por si só, uma vez que o próprio ato de composição revela sua incompletude. Elas coexistem nesse mesmo plano com outros arranjos não-humanos e divinos, e é justamente uma tal coexistência que impossibilita a pessoa humana de bastar por si própria.

Antes de prosseguir, gostaria de fornecer uma evidência suplementar para a interpretação que proponho. Direi que uma metafísica guarani observa como os movimentos das pessoas humanas ganham sentido ao se entrelaçarem com as ações de outros modos de existência, todos igualmente ativos, num palco compartilhado por múltiplos modos de existência. Nesse espaço comum, não há um único roteiro soberano; tudo se desenrola em paralelo, criando um emaranhado de possibilidades. Se tentarmos catalogar esses movimentos de forma isolada, o resultado é uma simplificação, submetendo os devires ao julgo da estaticidade da identidade. Uma metafísica guarani, contudo, afirma que tal redução de um modo de existência ao outro é impossível, pois a própria transformação de qualquer modo de existência depende de um plano onde diversos modos de existência coexistem e podem se efetuar mutuamente.

Com isso, o que quero asseverar é que se no caso da relação do Um e do Múltiplo tal como mobilizado desde um idioma metafísico ocidental tratava-se do estabelecimento de um plano de organização disposto a partir de um ponto de vista exclusivo sobre o mundo a partir do qual exclusivo a partir do qual tudo poderia ser contemplado, o mesmo tema tal como mobilizado desde uma metafísica guarani remeteria a outra coisa. Justamente aos movimentos das pessoas humanas que produzem em alianças com outras formas não-humanas igualmente presentes num plano de imanência. E a aposta aqui é a de que a metafísica guarani pode consistir numa tentativa de exorcizar o dilema em que a possível crítica ao conhecimento metafísico nos colocou: deveríamos proceder pela busca de paisagens de parte alguma ou nos darmos por contente com o vislumbre de alguma paisagem vista por nós? Desatrelada da imagem de um plano subjacente ao que é dado, trata-se no caso dos guarani com quem Clastres se encontrou de uma metafísica no sentido de se ocupar com o que há ao desvelar os modos de relação e de transformação que ocorrem em todos os âmbitos e que se dão em um mesmo plano. Não há possibilidade de descrevê-lo se não pelos acontecimentos que ocorrem nele. Não há,

¹⁸ Sobre esse ponto, ver Lima, *O dois e seu múltiplo*, a quem devo definitivamente a inspiração para uma tal elaboração.

pois, uma ontologia subjacente a esses modos de relação e de transformação, uma vez que a implementação desses modos é tudo o que constitui algo que pode ser considerado como o "mobiliário último do universo".¹⁹ Trata-se, assim, de uma metafísica que não é, de maneira alguma, atualista. Bem ao contrário, ela consiste numa metafísica que postula a existência de conexões disposicionais entre eventos, potências e capacidades, abrindo espaço para a consideração da possibilidade e tal tese não aponta para outro lugar que não o de uma imagem de mundo onde não há uma *arché*, mas antes uma confluência de perspectiva e de posições que partilham um plano comum.

4. Conclusão: Entre uns e múltiplos

A essa altura já podemos dizer, à guisa de conclusão, que a noção de uma metafísica guarani tal como mobilizada por Clastres nos conduz, ao final, a algo. Ou melhor, podemos asseverar que ela condiz com o fato de que essa noção coloca questões que a vigência metafísica baseada em um plano de transcendência, além de não resolver, impede de localizar. A propósito, Hilan Bensusan (2012), em uma discussão sobre a distinção entre o esforço metafísico que se pensa dever ocupar um ponto de vista privilegiado e exterior e o esforço metafísico de exploração das tramas produzidas pela composição de diferentes paisagens desde seu interior, ressalta um aspecto notavelmente característico do que se encontra associado ao contraste entre dois modos distintos de mobilizar a distinção entre o Um e o Múltiplo desde dois idiomas metafísicos distintos. Enquanto o primeiro tipo de esforço metafísico, o da ocupação de um ponto de vista privilegiado e exterior, encontra-se associado à ideia de que os componentes do mundo satisfazem um padrão de identidade universal, o esforço metafísico de exploração das tramas, ao buscar uma alternativa antirreducionista para uma ontologia que seja, ao mesmo tempo, simples, de modo a satisfazer a intuição de que a realidade não possui camadas, e suficientemente rica, de modo a garantir a aplicabilidade de nossos predicados ordinários em geral, aponta em favor de uma ontologia em que coabitam diferentes planos de realidade e padrões de extensionalidade. Quer dizer, trata-se de uma vontade de crença de que a metafísica pode (e por que não dizer, deve...) deixar de figurar como uma atividade totalizante e passar a se efetuar como uma atividade de composição com os elementos diversos que constituem a realidade (cf. Bensusan *idem*).

O que afirmo é, em resumo, que no escopo da caracterização de Clastres de uma *metafísica guarani* trata-se da efetuação de um modo de tratamento da distância entre a completude finalizada da existência humana e o modo de existência divino que, em seu próprio desdobramento, faz desdobrar a si mesma juntamente com as coisas como algo da mesma ordem que aquilo a que Bensusan deu o nome de "dimensão de indexicalidade".²⁰ Uma tradução das relações diferenciais implicadas pelo idioma de uma metafísica guarani pode ser a seguinte: sob sua vigência, as tramas se dão em correlações no mesmo plano de implementações, porém elas não se reduzem a paisagens, já que os humanos ou as divindades tem cada um uma origem particular e um destino que lhes afetarão mutuamente a vida. Um tal plano furta-se ativamente das tentativas de

¹⁹ Bensusan; Cardoso, *Por uma metafísica de tramas*, p. 286.

²⁰ Bensusan; Cardoso, *Por uma metafísica de tramas*, p. 291.

cartografá-lo a partir de uma visão de alguma parte, pois tudo que há nele são as incidências não-recíprocas de proximidades relativas e intensidades comparativas. Em uma perspectiva metafísica guarani, a questão central envolve uma espécie de direcionalidade: os humanos vivos, enquanto personagens de uma ontologia específica e participantes de um regime de sensibilidade, intencionam algo que está direcionado às divindades, que também são produtores e participantes de regimes de sensibilidade, mas são diferentes dos humanos.

Estamos próximos aqui, sem o menor resquício de dúvida, de uma ideia ocidental de metafísica que endosse um determinado critério de existência para que um determinado objeto seja considerado real a fim de promover o estabelecimento de que classe de entes acabará por constituir uma ontologia ou não. Como se pode imaginar, ocorre que se por meio da determinação desse critério estabelece-se as condições necessárias e suficientes de existência, decide-se as condições de possibilidade para determinação do sentido de nossos termos segundo um padrão comum, as identidades dos entes segundo um padrão geral de discernibilidade. Em contrapartida, conforme tentei mostrar até aqui, seria mais do que impróprio sugerir que uma metafísica guarani supõe que os componentes do mundo satisfaçam um padrão de identidade universal. O *dois* de uma tal disposição metafísica ameríndia é, antes de tudo, o *dois* da recusa. Da divergência, sobretudo, do exercício metafísico convencional de apresentação de uma lista de figuras imutáveis bastantes o suficiente para o traço e determinação do destino de todas as formas que se efetuam num mundo concebido em termos das múltiplas disposições que se efetuam a partir de uma figura do *um*. Nas mãos de Clastres e dos guarani, o *dois* não é um ponto de vista a ser alcançado, é, antes de tudo, o espaço onde os modos de efetuação têm lugar.

Penso, por fim, que são esses os aspectos de uma metafísica guarani as quais as relações entre o *um*, o *dois* e o múltiplo tal como mobilizada no texto de Clastres e no pensamento das pessoas desse povo dá acesso. Tudo isso me lembra, claro, do que Lima escreveu há quase 3 décadas, para outro contexto, que se não é o mesmo, me é inteiramente inspirador: a estrutura que a metafísica guarani permite configurar é, em primeiro lugar, feita de “linhas espaço-temporais ou acontecimentos e seus duplos, e os duplos de seus duplos”.²¹ Assim como na análise de Lima sobre aspectos do perspectivismo amazônico feitos visíveis nos eventos de caça de porcos entre os Yudjá, nos deparamos com uma vigência metafísica que atribui aos sujeitos os eventos que os atravessam, mas sem colocá-los como o eixo ao redor do qual o mobiliário do universo se move. Trata-se de sujeitos tomados como fragmentos divididos entre o mundo da Natureza e o da Sobrenatureza, e enredados na complexidade que seu Outro projeta sobre eles.

Para efetivamente alinhar alguma conclusão, gostaria de destacar que tudo que discuti aqui toca diretamente em uma questão que já foi colocada mais de uma vez na história recente da filosofia. Refiro-me a indagação sobre se concepções ameríndias teriam ou não algum correlato na filosofia ocidental. Talvez nem seja preciso dizer diante de uma tal questão que sim, obviamente! Na esteira do que disse Marco Antonio Valentim (2018) numa entrevista recente, afirmar isso implica, consequentemente, no reconhecimento do fim de uma história mais ou menos longa, bem como no esforço de transversalização da relação da filosofia ocidental com outros regimes e outros modos e

²¹ Lima, *O dois e seu múltiplo*, p. 41.

condições de satisfação da questão fundamental posta para a metafísica e a filosofia, “*que é?*”, desde outros regimes ocidentais ou não-ocidentais. Nesse sentido, se a história foi tomada até então como fator de determinação de uma produção filosófica supostamente universal e referida a uma só tradição, novas condições de satisfação dessa questão fundamental demandam o acréscimo de uma disposição geográfica como fundamento de determinação da produção filosófica – o que acabaria por multiplicar sobremaneira as histórias da filosofia.

Sendo esse o caso, como salientou Valentim naquela mesma ocasião, sendo esse o caso, demandar-se-ia que os currículos universitários fossem radicalmente transformados, incorporando outras disposições de pensamento para além do protótipo ocidental-europeu-moderno, alçando-os ao mesmo nível de relevância. Assim, já não faria mais sentido entender os fundamentos da subjetividade moderna limitando-se às reflexões tradicionais dos filósofos. Inclusive, para dizer como Valentim (*idem*): seria necessário relacionar a emergência do “cogito” cartesiano à invasão do Novo Mundo como sendo um de suas condições fundamentais: o “penso logo existo” seria uma espécie de reação, aliás extremamente negativa, ao encontro com a alteridade radical de outros povos” – o que implicaria, certamente, numa reversão drástica do regime colonial que assevera muito do discurso predominante no meio filosófico acadêmico do Brasil. Trata-se, por fim, de um modo de desarticulação de uma imagem da filosofia que, ao imaginar-se destinada à formação e a elaboração de um mundo universal, mas tomado como exclusivamente humano, passa a consistir num trabalho de destruição e empobrecimento de outros mundos, humanos e não humanos.

Referências

- ARISTÓTELES. Livro Iota. In: ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Paulus, 1996.
- BENSUSAN, Hilan; CARDOSO, Tomás Ribeiro. Por uma metafísica de tramas: o mundo sem arché. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, pp. 281-298. 2012.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: uma antropologia da pós-modernidade*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. Do um e seu múltiplo. In: CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*, São Paulo: Cosac & Naify, 2003. pp. 185-192.
- CLASTRES, Pierre. *Le Grand parler mythes et chants sacrés des indiens Guaraní*. Paris: Seuil, 1974.
- LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, São Cristóvão, v. 2, n. 2, pp. 21-47, 1996.
- LIMA, Tania Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2. pp. 601-646, 2011.
- LORAU, Nicole. Notes sur l'un, le deux et le multiple. In: ABENSOUR, Miguel. (org.), *L'Esprit des Lois Sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987, pp. 155-171.
- PRADO JR, Bento. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, pp. 423-444, 2003.
- VALENTIM, Marco Antonio. A decolonialidade viva na filosofia ameríndia. *Ciência UFPR*, 2018. Disponível em: <https://ciencia.ufpr.br/portal/o-resgate-de-concepcoes-filosoficas-amerindias-e-seus-paralelos-ocidentais/>. Acesso em 13 set. 2024.

SOBRE O AUTOR

Leif Grunewald

Pós-doutorado em Filosofia pela Université Toulouse II – Jean Jaurés/ ERRAPHIS. Professor da cadeira de Filosofias Não-Occidentais da faculdade de filosofia da Universidade do Estado do Pará. E-mail: leif.grunewald@uepa.br.