

A indizibilidade do Mistério: uma leitura wittgensteiniana de uma alegoria hindu

Indissibility of the Mystery: a wittgensteinian of a Hindu allegory

Alex Villas Boas¹
José Estevão Moreira²

Resumo

Este artigo visa fazer uma análise da figura de linguagem extraída de um conto hindu milenar que se encontra recolhido nos contos do príncipe Fjort, aplicada à ideia de Mistério, a partir do Filosofia da Linguagem. Esta conhecida alegoria dos mestres indianos ilustra uma situação na qual quatro cegos apresentam seus argumentos como verdades incontestáveis ocasionando um impasse na compreensão do *fenômeno* ‘elefante’. Discursos se contradizem por tratarem de facetas da realidade, em que o particular é tratado como universal, ou ainda de achar que esta categoria pode ser composta de tal modo que se as ‘percepções’ dos cegos fossem coadunadas haveria a possibilidade de se compor o ‘todo’. Tal alegoria pode oferecer uma ilustração das condições de possibilidades de compreensão e recepção estética do ser da linguagem.

Palavras-chave

Sabedoria hindu. Filosofia da Linguagem. Wittgenstein.

Abstract

This paper aims to analyzing the figure of language extracted from an ancient Hindu tale which is founded in the Prince Fjort' Tales. It will be applied to the Mystery's idea from the Wittgenstein Philosophy of Language. This well-known allegory of the Indian masters illustrates a situation in which four blind men present their arguments as incontestable truths causing an impasse in the understanding of the 'elephant' phenomenon. Discourses contradict each other because they deal with facets of reality in which the particular is treated as universal, or even to think that this category can be composed in such a way that if the 'perceptions' of the blind were combined, there would be the possibility of composing the 'everything'. Such an allegory may offer an illustration of the conditions of possibilities of comprehension and aesthetic reception of the being of language.

Keywords

Hindu wisdom. Philosophy of Language. Wittgenstein.

INTRODUÇÃO

Há muito, na Índia, um grupo de cegos pediu a um tratador de elefantes sua permissão para tocar em um de seus animais, uma vez que queriam conhecê-lo. E cada um declarou o que julgava ser o elefante. Um disse que ele era como um coqueiro; outro, um enorme cano flexível com dois orifícios em

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Bacharel em Teologia pelo Instituto Superior de Teologia João Paulo II (ISTJP). Livre-docência em Teologia pela PUC-SP. Pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) e pela PUC-Rio. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: alex.boas@pucpr.br.

² Mestre em Música e Educação pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UFRJ). Licenciado em Música pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: estevaomoreira@gmail.com.

uma extremidade. O que tocara no rabo do animal contestou, disse que ele se assemelhava a um espanador, sendo objetado pelo que tocara as orelhas, afirmando que a forma era a de um grande abano (DENNETT, 1898).

Esta conhecida alegoria dos mestres indianos ilustra uma situação na qual quatro cegos apresentam seus argumentos como verdades incontestáveis ocasionando um impasse na compreensão do *fenômeno* ‘elefante’. Discursos se contradizem por tratarem de facetas da realidade, em que o particular é tratado como universal, ou ainda de achar que esta categoria pode ser composta de tal modo que se as ‘percepções’ dos cegos fossem coadunadas haveria a possibilidade de se compor o ‘todo’. Tal alegoria pode oferecer uma ilustração das condições de possibilidades de compreensão e recepção estética do ser da linguagem.

1 A ALEGORIA DOS CEGOS NO UNIVERSO RELIGIOSO DO HINDUÍSMO

A alegoria dos cegos faz parte do folclore hindu e tantas outras histórias que envolvem o tema do elefante como se pode encontrar nos contos do príncipe Fjort (DENNETT, 1898). Nesses contos folclóricos se encontra um modo de transmitir a sabedoria hindu. Na alegoria dos cegos e o elefante como todo conto folclórico há variações do número de cegos que podem ser de quatro a sete, em que nesta última versão cada cego irá aprender/ensinar alguma coisa. Contudo, a máxima teológica que mais se aproxima da intenção sapiencial do conto parece ser a do Rig Veda: “*A Verdade é única, embora os sábios a conheçam como muitas*” (Livro I, Hino CLXIV, verso 46, grifo nosso).

Aqui a cegueira está vinculada à pretensão de se estabelecer uma única formulação da verdade como universal. Universalidade essa que é aceita pela tradição hindu do *Sanatama Dharma*, que não se vê como uma religião propriamente dita, mas sim uma linguagem comum em um conjunto de religiões na região dos Vales Hindus que foi amalgamando-as desde o século XXXII antes de Cristo.

2 WITTGENSTEIN: O DIZÍVEL E O INDIZÍVEL DA LINGUAGEM

Nas *Investigações filosóficas* (1953), Wittgenstein assume uma ideia de linguagem oposta à que tinha delineado em sua obra anterior *Tractatus logico-philosophicus* (1921): se nele “linguagem” tinha um *status* de entidade autônoma inequívoca, de caráter normativo, instrumental e lógico, nas *Investigações filosóficas* a “linguagem” é enfocada nos seus mais diferentes usos cotidianos, observando que seus diferentes empregos, em diferentes ações e contextos, com resultantes distintas. Tal mudança na perspectiva faz Wittgenstein concluir que a linguagem dispõe de um conjunto de sinais que assumem sentidos somente nos usos, contextualizados. Deste modo, verifica-se que a própria concepção de “linguagem” em Wittgenstein assume diferentes significados (MOREIRA, 2009, p. 1-8). Em sua investigação, Wittgenstein cria a metáfora dos *jogos de linguagens*, para explicar a sua perspectiva de linguagem, afirmando que na comunicação ocorre como se houvesse jogos de linguagem nos

quais seus participantes partilham – entre outros aspectos – das mesmas regras, sentidos, valores e contextos. Por outro lado, o conceito de jogo de linguagem não se trata de uma teoria, uma vez que Wittgenstein não tenta produzir uma normatização abstrata, mas observar o ‘concreto’ buscando, mais do que definir uma teoria, elucidar o conceito de jogos de linguagem através de exemplos da vida cotidiana. Por esta razão as *Investigações filosóficas* é uma obra farta de exemplos práticos em contextos diversos. A própria metáfora do jogo apresenta uma liberdade na delimitação das possibilidades, se se considerar o fato de que existem jogos dos mais distintos guardando entre si uma certa familiaridade que reside no fato de serem todos, jogos (MOREIRA, 2010, p. 222).

Em um texto chamado *Conferência sobre ética* Wittgenstein mostra como os conceitos não carregam a coerção do seu significado na linguagem, mas antes a linguagem [*sprache*] é o testemunho de uma “experiência originante” de um sentido [*ursprung*] (RAUSCHER, 2001, p. 145), portanto, mais do que dizer que existem *jogos de linguagem*, Wittgenstein aponta para as diferentes *formas de vida* (ou *modos de vida*) evidenciando a ideia de que a linguagem não se resume a um mero instrumento, mas que está intimamente relacionada com quem dela se utilize, de modo que há tantos jogos de linguagem quantas formas de vida existirem. Através de especulações acerca dos *jogos de linguagem* e as *formas de vida*, Wittgenstein chega à problematização de um terceiro ponto de grande importância e trata-se do argumento da impossibilidade da existência de uma linguagem privada nas *Investigações filosóficas* (§ 243-315), com o qual Wittgenstein desconsidera a possibilidade de uma tal linguagem que não seja compartilhada e pública nos jogos de linguagem. Isto é, para que haja referência a um conceito, este requer critérios e mesmo uma dor alheia – que eu não sinto – pode ser compreendida como tal, pois, apesar de eu não senti-la, conheço o que é “dor”. E não se trata de uma “dor” que é pública, mas um “conceito de dor” que é público e, portanto, possível de ser compartilhado.

3 A PEDAGOGIA INACIANA E O RECURSO DA NARRATIVA

O instrumental teórico, portanto, para a reflexão que se segue é a partir do *paradigma pedagógico inaciano* que aqui chamaremos de pedagogia inaciana, inspirada na mistagogia pedagógica de Santo Inácio de Loyola, conhecida de *Exercícios espirituais* e no programa educacional montado pelo mesmo transpondo tal mistagogia para a pedagogia da *ratio studiorum* que regia os colégios que fundara.

O núcleo central da pedagogia inaciana consiste em três categorias,³ a saber: *experiência*, *reflexão* e *ação*. Na linguagem do místico pedagogo há um *princípio e fundamento* (INÁCIO DE LOYOLA, 1985, n. 23) que é para visão mística e teológica de Inácio o fato de que Deus ama o ser humano e quer ele seja salvo. Deste modo a finalidade dos exercícios espirituais é exercitar o ‘olhar’ contemplativo e o ‘ouvir’ silencioso dos movimentos internos

³ As categorias da *pedagogia inaciana* são: *contextualização*, *experiência*, *reflexão*, *ação* e *avaliação*. No presente artigo nos deteremos ao seu núcleo de *experiência*, *reflexão* e *ação*.

para encontrar a “vontade de Deus”. O que se diz por *vontade de Deus* em sentido teológico corresponde em sentido antropológico à *vontade autêntica*, ou seja, a verdadeira vontade à ser procurada como *metavontade*, a saber a real *vontade da vontade* para além dos objetos eleitos de satisfação dessa vontade. Nesse sentido *vontade de Deus* e *vontade própria* não se contradizem na medida em que coincidem para a busca do melhor caminho a ser trilhado. O que poderia se configurar como vontades conflituosas seria o fato de uma vontade autoequivocada se concretizar em obstinação alienada de seus condicionamentos, ou seja, como vontade que reforça sua condição de produto do meio e se aliena da possibilidade de construir a própria vida.

Em chave existencial, o que se diz de *salvação* em sentido teológico pode se dizer na dimensão antropológica que há salvação para o humano, para a história de cada ser humano e da humanidade, ou ainda que é possível encontrar um sentido à vida. Tal descoberta para Inácio não se dá por um discurso de *autoconvencimento* da própria razão, mas por um *pathos*, por uma hermenêutica da *paixão*, por um ouvir depurado pela experiência do que realmente me apaixona na e pela vida. Essa descoberta se dá como *autoconhecimento* das *marcas afetivas* que carrega um *sinale sentido*, e vislumbrar assim, para além das ilusões do próprio olhar, ouvindo atentamente seus movimentos internos, um *projeto de vida*, um caminho que realmente seja seu, como algo que significa a própria vida.

Tal conhecimento de si se dá por meio da *narrativa* que convida a *compor a cena* de modo a *se ver* na cena como exercício de contemplação. Nesta, se contempla um sentido objetivado pela composição narrada do Evangelho, e que ao inserir a si mesmo, se permite ser interpelado pelo sentido contido na narrativa, de modo a descobrir qual relação possível entre o *sentido* da narrativa e a busca de sentido em si. Há então, na perspectiva de Inácio, um sentido de vida que não serve de paradigma, mas de hipodigma, ou seja, há algo de comum à condição humana mas que só é possível acessar na relação que se apropria na subjetividade daquele sentido, de modo que mais para além de uma percepção de sentido objetiva contida na narrativa, o que faria moldar o indivíduo em paradigma, há um sentido *transsubjetivo* que pode se amalgamar com cada subjetividade, tendo como resultado uma reinvenção original de cada um e na forma de cada um de se aproximar da narrativa. Ela, portanto, não molda, mas inspira novas modelagens de si. O elemento comum é o que constitui a inspiração, que no entanto, só ganha concretude na relação com o que é inspirado por ela. Na narrativa há um convite a ouvir fundamentalmente à experiência que a linguagem re-vela. A *narrativa* do Evangelho empresta suas palavras para dar clareza àquela *palavra silenciosa* como tradução externa de uma experiência interna, como uma *protopalavra* de modo em que o *Logos* que fala é maior que a lógica, agindo em uma espécie de *logopathia* em que vai se ouvindo e compondo àquilo que se nos fala no mais íntimo da experiência.

4 UMA LICENÇA DA VERDADE DO ELEFANTE

Sobre o modo então de conhecer, primeiramente um *elefante empírico* no qual a partir da observação verificável se chega à conclusão que o conceito ‘científico’ de *elephans maximus* se define por um animal com “coqueiro, cano, espanador ou abano”. Também, em segundo lugar poderíamos falar de um *elefante metafísico* no qual pela observação das suas vias de acesso pode-se chegar até ‘o’ *elefante* por leis ontológicas e por deduções lógicas (“pata, tromba, rabo ou orelha”) alcançar o Universal, ou seja, o *ser do elefante*. Haveria ainda a possibilidade de o elefante como parte da realidade uma experiência indizível.

Um dia pela manhã, como de costume, se encontraram os quatro magos para se reunirem como faziam habitualmente a fim de alcançarem a *verdade* sobre o *elefante* e eis que alguém anuncia:

- *O elefante está morto!*

Por um instante pararam e havia-se a impressão que a busca de cada um havia sido interrompida. A morte do elefante significa interromper a busca de uma verdade que fosse universal, em pleno andamento. A verdade não mais viria à tona e os homens permaneceriam em sua ignorância. Começaram a se perguntar como seria a vida *após a morte do elefante*? Não havia mais como fundamentar suas teorias a respeito do mesmo. Cada um, marcado por aquela notícia, tentava se recompor e tomar o caminho de volta para casa, cada um em sua verdade e sem mais poder que ela fosse a verdade para todos.

O primeiro ao chegar em casa, encontra está em festa pois era aniversário de casamento de sua filha, e esta lhe contava como estava feliz pois estava grávida e recordava ao pai aquele dia, envolta a um abraço, em que havia emprestado aquele elefante do amigo (o mesmo que morrerá), como nos antigos costumes da cultura hindu em honra a Ganesh o deus que protege e abençoa as famílias e é simbolizado com uma cabeça de elefante. Tal memória dos fatos fazia com que o sábio redescobrisse quem era o elefante *para ele*.

O outro ao chegar em casa escuta a alegria do filho que é aceito na universidade, filho de origem pobre, esforçado e bom para com as pessoas. Este agradece a Ganesh assimilando em seu íntimo o símbolo daquela divindade que porta uma cabeça de elefante, como aquele que consegue destruir todos os obstáculos espirituais e materiais.

O terceiro sábio se depara na rua com um rapaz que está a gritar:

- *Vamos meu amigo! Força, você consegue! Força!*

E assim que aquelas força em forma de palavra se acalmou lhe pergunta o sábio ao que gritava com quem falava. Ao que responde:

- *Falo com meu amigo, o elefante!*

Mas é um elefante, observou o sábio.

- *E por isso deixaria ele de ser meu amigo! Com ele é que eu trabalho e sustento meus filhos, carregando madeiras, fazendo mudanças... Sim, ele é meu amigo e nossa amizade é sagrada.*

O cego sábio ouvia como quem enxergava a clareza do que se dizia. Ainda um quarto se deparou com um desafio. O de levar seu neto para conhecer o elefante que tanto dizia ir visitar e que num dia desses o levaria a conhecê-lo. Em dúvida de como fazer aquilo que se lhe apresentava agora como impossível, foi consultar os outros três sábios, que contaram como revisitavam sua *ideia* de elefante, a partir da narrativa das pessoas, e independente do que elas acreditavam ou falavam, era a relação que as pessoas tinham estabelecido com o elefante, e cada uma carregava sua sabedoria.

Após ouvir outros três sábios, decidiu levar seu neto para conhecer o elefante, também igualmente cego e que aprendia pelo ouvir. Não era mais possível ‘falar’ sobre o elefante, porque já não se sabia quem ele era afinal de contas, mesmo que sua precisão conceitual fosse ‘perfeita’, só se sabia que de fato ele o conhecia, mesmo sem conseguir conceituá-lo. Não tinha mais nenhuma certeza, ao mesmo tempo que as carregava consigo, bem como as encontrou com outras cores em outras telas a respeito de uma realidade que melhor lhe coube chamar de mistério.

Levou, então, o neto para todos os lugares que pudesse ouvir histórias do elefante; o levou a rezar para Ganesh que tem o poder responder as orações, dado por seu pai Shiva; levou a acariciar o *amigo* elefante e ouvir que a amizade transcende as próprias regras da amizade e passa a ser um modo de se relacionar com o mundo. O elefante já não era o mesmo, porque o sábio também não era. Já não importava quais eram as ‘suas’ verdades, mas sim que eram verdades para si e as são junto com outros e as *suas* verdades na verdade comum de necessitarmos ser misteriosamente verdadeiros.

Não era o *elefante* que morria, mas a tentação de que fosse possível um observador absoluto a ponto de *de-finir* a verdade *dando fim* à seu enigma, mesmo que a verdade fosse ao estilo de uma máxima do narrador. Ainda que alguém extraia uma ‘moral da história’, a narrativa permanece um mistério que é interpelado e na relação se constitui em originalidade. O *objetivo* enquanto verdade de-finida cede espaço para o *transsubjetivo* que é ilimitado, sem perder contudo o que há de hipodigmático na experiência comum, que nos permite nos reconhecer, como alguém que porta uma verdade como um viver mais verdadeiro, como uma verdade compatível a uma vontade de sentido. Diante da pergunta pela verdade do *elefante*, se tem a resposta que ele é verdadeiro ‘para mim’ porque conhecido na *veracidade* da experiência, e mesmo assim permanece aberto como mistério que pode ser revisitado com outras investidas hermenêuticas, com outras questões, sem perder de vista às respostas que já foram dadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Wittgenstein a *indizibilidade* das coisas além de ser próprio da *estética* e da *mística*, também o é da ética, ou seja, esta diz respeito à sensibilidade de descobrir o que é valioso à vida, e enquanto intuição de tais valores se aproxima como sabedoria que lança luz às circunstâncias concretas dos problemas humanos oferecendo certa inteligibilidade, mais que

somente científica também humana e humanizadora. Em se tratando de experiências que rompem os limites da linguagem por sua densidade de significação como a experiência da amizade, do amor, da conciliação a linguagem assume um papel de desvendar caminhos que (co)movam as disposições interiores do indivíduo, como simbolização da sua busca de sentido na vida. Nesse sentido, a linguagem poética das artes em geral como das tradições religiosas ganha nova significação, ao serem retiradas do corredor estreito da lógica analítica.

A simbólica do *elefante* para a cultura hindu, presente no imaginário do deus Ganesh tem tanta importância que é reverenciado em todos os ritos hindus. A cabeça de elefante representa a força do elefante em vencer os desafios, a capacidade de dedicação aos estudos (pelo tamanho da cabeça), da luta com bravura diante das intempéries da vida que remove todos os obstáculos. E o fato de ter perdido a cabeça humana para ganhar uma de elefante, dada por Shiva e que simboliza a morte para a pretensão egoísta de ser dono da verdade, para então receber a sabedoria que vem de aprender com a experiência que a simbólica do elefante exprime como sagrada, porque prenhe de sabedoria de vida. Há na linguagem simbólica uma *logopathia* como inteligência afetiva que consegue mapear os movimentos internos e para onde apontam, bem como ao simbolizar um movimento, esclarece para si um comportamento a ser seguido ou deixado. Santa Teresa de Ávila ao identificar em suas experiências místicas um comportamento que lhe afastava de seu caminho, o nomeava como um *gusano*, uma lagarta que precisava morrer para que a alma pudesse voar livre como uma *mariposita* (TERESA DE JESUS, Castillo interior, M V,2; M VI, 4) em direção ao sentido de sua vida. Não pode haver mudança de *práxis* sem mudança de *pathos*.

Em se tratando da *pedagogia inaciana* que tem por fundamento uma experiência mística, e portanto, *inefável* experiência de si são as *linguagens da arte* que constituem um instrumental valiosíssimo para se criar uma ponte de modo a transitar entre a *ética* enquanto consciência da vida, e a *mística* enquanto permite a percepção de um sentido da vida, que constrói e alimenta a ética, respeitando as diferenças culturais e religiosas em sala de aula, pela eloquência do silêncio contemplativo da *estética* que a experiência funda no *ethos* da convivência. O *Logos* a ser escutado é o *humano do humano* que permanece um mistério inesgotável da realidade sempre maior que nosso olhar e que, sendo assim, toda guerra ideológica para circunscrevê-lo em uma linguagem, nos parece aqui inapropriada por disseminar uma cultura de litígio. Parecer-nos-ia que uma cultura de conciliação permite comungar visões em busca desse *ser* [mais] *humano* da cultura e da existência. A linguagem da arte como da mística é uma *seta* para o caminho, e não uma planta de engenharia civil que descreve em pormenores exatos o caminho, e que a descobre não quem faz parte de um grupo específico, mas sim que deseja encontrar o *humano do humano*. Como diria São Tomás de Aquino: “Toda verdade, dita por quem quer que seja, vem do Espírito Santo enquanto infunde em nós a luz

natural e nos dá a moção necessária para entender e exprimir esta verdade” (Suma Teologica, I-II, q. 109, ad. I, tradução nossa).⁴ ✨

REFERÊNCIAS

- DENNETT, Richard. **Seven years amont th Fjort**. Strand: Folk-Lore Society, 1898.
- INÁCIO DE LOYOLA. **Exercícios espirituais**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1985.
- JARDIM, Antonio. **Música: vigência do pensar poético**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.
- JAUSS, Hans Robert. **Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik**. München: Wilhelm Fink Verlag, 1977.
- MOREIRA, José Estevão. Linguagem, música e educação: na perspectiva de uma pragmática wittgensteiniana. In: **XIX Congresso Nacional da ABEM**, 2010.
- MOREIRA, José Estevão. O que é isso que chamam de música? Uma investigação filosófica acerca da linguagem sobre música. In: **IV Encontro de Pesquisa em Música**, 2009.
- PEDAGOGIA inaciana: uma proposta prática. São Paulo: Loyola, 1993.
- RAHNER, Karl. **Palavra de Inácio de Loyola a um jesuíta hoje**. São Paulo: Loyola, 1978.
- RAUSCHER, Josef. **Sprache und Ethik – Die Konstitution der Spracher und der Ursprung des Ethischen in der Grund-konstellation von Antwort und Verantwort**. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2001.
- TERESA DE JESUS. **Obras completas**. 4. ed. São Paulo: Loyola; Edições Carmelitanas, 2009.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- TOMÁS, Lia. **Ouvir o logos: música e filosofia**. São Paulo: UNESP, 2002.
- VILLAS BOAS, Alex. É necessário saber beijar para saber viver! In: LAUAND, Luís Jean (Org.). **Antropologia e Educação: ideias, ideais e história**. São Paulo: Factash Editora, 2010, p. 223-238.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Conferencia sobre ética: con dos comentarios sobre la teoría del valor**. Barcelona: Paidós, 1989.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril, 1975.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus lógico-philosophicus**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

⁴ “omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem”.