

O CEGO E O FILÓSOFO
OU O NASCIMENTO DA ANTROPOLOGIA

Há na literatura francesa e inglesa do século XVIII um tema constante que se poderia chamar “a visão pelos olhos do outro”. Nas *Lettres Persanes*, Montesquieu nos mostra a sociedade da Regência através dos olhos de um persa e à pergunta frívola dos parisienses: “Como se pode ser persa?”, opõe a pergunta: “Como se pode ser parisiense?”. Mais tarde é Voltaire quem irá passear um iroquês fictício na côrte de Versalhes, fazendo-o descrever ingenuamente cerimônias que para êle não têm nenhum sentido, por exemplo, uma missa, que se reduz a gestos mecânicos. É que sob os olhos do “bom selvagem” nossas instituições se transformam em ritos burlescos.

É graças ao olhar do outro que o escritor implanta no âmago de nossas tradições, que a verdade irrompe fazendo explodir a velha sociedade. Dessa crítica social sob a forma de uma etnografia fictícia, deve-se aproximar as obras de *science-fiction*, como as *Viagens de Gulliver* de Swift ou o *Micromégas* de Voltaire — que ao colocar o habitante da terra em outros planetas e outras dimensões, situam nosso mundo percebido entre os mundos possíveis em outras escalas. Isso nos faz suspeitar que o esforço para nos olharmos com os olhos de um Outro não está apenas à serviço da crítica social, mas é inseparável por exemplo, do desenvolvimento dos instrumentos de ótica. É significativo que Swift tenha sido amigo de Berkeley e que encontremos em seu romance a tese berkeleyana de que não podemos conhecer as grandezas reais: tôdas as grandezas que percebemos são proporcionais à grandeza real de nosso corpo que, por sua vez, permanece desconhecida para nós. É significativo que em sua primeira obra *Teoria dos Himmels* Kant nos proponha uma visão do homem — bastante fantasista — em relação aos habitantes dos outros planetas. Em suma, há um repertório comum à crítica social e à fabulação cosmológica.

Todos êsses aspectos ideológicos do século XVIII são conhecidos, mas talvez ainda não estejam unificados como deviam. E muitos textos da época recobririam interesse, se em lugar de procurar nêles traços do “sensualismo” ou do “empirismo” ou de que não sei que “ismo” que se atribui ao autor, se atentasse para essa volatilização das pers-

pectivas, das dimensões e dos horizontes físicos e sociais que Husserl denomina *Skepsis* e que, a propósito de David Hume, diz ter sido certamente mais radical que a dúvida cartesiana. Esta, afastava provisoriamente o mundo para reencontrá-lo no brilho de uma verdade assegurada; no imaginário do século XVIII, ao contrário, o “mundo” — em todos os sentidos da palavra — parece dissolver-se definitivamente e nossas certezas escurecem-se para sempre. Mas o *malin génie* cartesiano foi logo exorcisado; no século seguinte seus sucessores — iroquês, persas, anões, gigantes, mágicos, diabos — serão mais difíceis de conjurar e irão instalar-nos irônicamente numa não-verdade. Ouçamos por exemplo o mais cínico desses gênios do mal, o Sobrinho de Rameau (*):

“Longtemps il y a eu le fou du roi en titre; en aucun il n’y a eu en titre le sage du roi. Moi, je suis le fou de Bertin et de beaucoup d’autres, le vôtre peut-être dans ce moment; ou peut-être vous, le mien. Celui que serait sage n’aurait point de fou. Celui donc qui a un fou n’est pas sage; s’il n’est pas sage, il est fou; et peut-être, fût-il roi, le fou de son fou”.

Reconhece-se aqui o velho argumento cético de Montesquieu: quando brinco com minha cadela não é antes ela que está brincando comigo? O homem acredita conhecer a verdade sobre o animal e o sábio dominar o exêntrico por meio de sua sabedoria. Mas e se a verdade do sábio fosse o bôbo e a do homem fosse o animal? Se fosse o que desprezo ou o que lamento, que me anunciasse o que eu sou?

A confrontação com o Outro tem, portanto, o efeito de me fazer duvidar do ponto de vista universal em que eu me instalára. Em seu diálogo com o chefe taitiano, o Esmoler, do *Suplement* toma consciência do convencionalismo de nossa moral sexual; no *Neveu de Rameau* o filósofo se recria diante da ignomínia do cínico mas acaba lhe concedendo que “a pantomina dos indigentes é a grande oscilação da terra”. No final dos diálogos de Diderot, o mundo rendeu-se à sua verdade, mas — e nisso reside a inovação — essa verdade é uma pantomina, uma ilusão cômica. Se o cinismo do Sobrinho raia pela loucura é porque êle decidiu viver no reino da ilusão e proclamar bem alto que a ilusão é a única verdade. O que é mais ou menos a definição que Voltaire dá da loucura.

Mas existem outras experiências que podem levar o homem chamado “normal” a tomar consciência da precariedade do mundo em que vive. É assim que, em Diderot, o *cego* torna-se, ao lado do *bom*

(*) — Nessa citação conservou-se o texto de Diderot no original, devido a dificuldade de encontrar-se um equivalente para o jogo verbal que opõe *sage a fou*..

selvagem, um desses excêntricos do bom senso, cujos sofismas dificilmente podemos refutar. Com efeito, o cego obriga o moralista ou metafísico a confessar que sua filosofia não é a obra de um sujeito racional, mas a ideologia de um ser vivo que julga ter com as coisas uma relação que denominamos *visão*. Servindo-se apenas de suas perguntas, o cego nos coloca na mesma posição em que colocaríamos um ser vivo provido de vários pares de olhos — nos faz entrar ingenuamente na dimensão da monstruosidade. Deixemo-lo falar — não como um enfêrmo, pois ele não se julga enfêrmo como nós o julgamos. Se lhe devolvermos a normalidade, seremos nós que pouco a pouco iremos nos tornar insólitos a nós mesmos.

“Ah senhora, um ser que tivesse um sentido a mais do que nós acharia a nossa moral imperfeita para não dizer pior”.

Por conseguinte, não se trata mais da desconfiança em relação aos sentidos, tema favorito dos autores do século XVII; trata-se ao contrário, de saber em que medida podemos criticar, em nome da Razão, as ilusões da vista. Sabemos somente até onde elas se estendem, mas não somos acaso seus prisioneiros inconcientes no próprio momento em que as denunciemos? Temos consciência disso, mas acaso podemos medir, em tôda a sua amplitude, a importância de tal fato? Só haveria um meio de responder com certeza a essa pergunta — interromper totalmente nosso comércio com o visível, nos tornando cegos de nascença. Na impossibilidade dessa experiência, pediremos ao cego de nascença que nos descreva essa noite que para êle não é uma noite; que nos diga, sobretudo, como imagina o visível; que nos responda à pergunta: “O que é ver? Como se pode ver?”

Muito antes de Diderot o cego de nascença já era um dos personagens principais da mitologia do século. Em 1690, em seus *Ensaios sobre o entendimento humano* Locke menciona o problema colocado pelo ótico Molineux: “O cego de nascença que depois da operação encherger pela primeira vez um cubo e uma esfera de metal próximos um do outro, conseguirá reconhecer *somente com os olhos* o cubo e a esfera que até então êle conhecia *apenas com o tacto*?” Molyneux e Locke afirmam e o médico Cheselden irá demonstrar (ou dirá ter demonstrado) que a experiência táctil é indispensável para que se possa reconhecer os dois corpos. É a contraprova da tese de Berkeley, segundo a qual o tacto ou o sentido cinestésico constituem as significações espaciais que o hábito nos faz traduzir em seguida em significações óticas. Ora, depois de Condillac, Diderot irá contestar não só as modalidades da experiência (o cego depois da operação não verá nada durante algum tempo e o experimentador, aliás, pode fazê-lo dizer o que quiser) mas sobretudo *o seu princípio*: supondo que o tacto seja

realmente necessário para o reconhecimento das formas e para a construção do espaço, o aprendizado que deverá fazer o cego operado é equivalente à gênese do espaço na criança normal?

“Confesso que não concebo o que se espera de um homem que acaba de sofrer uma operação dolorosa num órgão tão delicado... Teria menos confiança nas respostas de uma pessoa que vê pela primeira vez que nas descobertas de um filósofo que meditou sobre o assunto na escuridão; ou, para falar a linguagem dos poetas, que vazou os olhos para conhecer melhor como ocorre a visão”.

A “linguagem dos poetas” deve aqui ser levada a sério. Se para reconstruir hipoteticamente o nascimento de nosso espaço visível é inútil invocar o cego que passou a ver — mas a ver de maneira imperfeita — pode ser muito útil indagar do cego como êle concebe a luz ou a visão para conhecer a consciência que êle e eu temos do espaço e, por conseguinte, para determinar melhor a natureza dessa consciência espontânea, que é a nossa e à qual o cego não pode ter acesso.

“A vista, conclui o cego, é uma espécie de tacto que se estende apenas sobre os objetos que não são o nosso rosto e estão afastados de nós... Um espelho é uma máquina que nos põe em relevo fóra de nós... Um espelho é uma máquina que nos põe em relevo fora um cego, como seu espanto deve aumentar quando lhe dissermos que existem certas máquinas que aumentam os objetos... que existem outras que os multiplicam aos milhares, outras, enfim, que parecem desfigurá-los totalmente...”.

Dêste modo, a *Lettre sur les aveugles* não parece anunciar a psicologia científica e sim a fenomenologia da percepção, aquele método que consiste em recuar o máximo em relação ao ato perceptivo, em atribuir ao mundo quotidiano o máximo de estranheza para, através dessa desrealização fictícia, tornar a apreender a essência da coisa percebida enquanto percebida.

É assim que Diderot confere ao cego uma nova função epistemológica e ideológica, rompendo com o problema da gênese da espacialidade, isto é, com a problemática empirista. Berkeley colocava como princípio, que o espaço que vemos não pode ser dado em nossas sensações elementares; que a grandeza, a distância, o alto, o baixo, tudo o que acreditamos *ver* de relance, é o resultado de uma construção paciente: “É claro que as idéias de espaço e de distância não provêm do sentido da vista...” Diderot comparando o espaço do cego e do vidente conclui, ao contrário, que é inútil pretender engendrar o espaço visível a partir das sensações tacteis ou cinestésicas. Não há dúvida

que o cego de nascença, mesmo sem conhecer geometria, uma vez devolvido à luz e colocado diante do cubo e da esfera, reconheceria, apenas com o tacto, o corpo angular e o cilíndrico, cujos contornos seus dedos percorressem. Mas isso não significa de modo algum que a elaboração táctil é indispensável para projetar fóra de nós o espaço visível. Por dois motivos:

1º) O cego-geômetra (tal como o matemático Saunderson), ao recuperar a vista, saberia reconhecer imediatamente, nessas formas desconhecidas, as mesmas propriedades que antes havia demonstrado por meio de alfinêtes e fios estendidos. “No globo, dizia Leibniz, não existem pontos distintos, tudo é liso e sem angulos, enquanto no cubo há 8 pontos distintos de todos os outros. Se não houvesse êsse meio de distinguir as figuras, um cego não poderia aprender os rudimentos da geometria pelo toque”. Em outras palavras, o geômetra cego teria de efetuar sobre as figuras no espaço uma análise de essência que lhe permitisse, senão designá-las de pronto quando as visse na forma de imagens, ao menos distinguir logo uma da outra, depois de ter sido prevenido que está defronte de um cubo e de uma esfera. Essa possível comunicação entre a geometria do cego e a do vidente significa, portanto, que a segunda é apenas uma das geometrias possíveis e que as definições geométricas não são necessariamente baseadas em imagens.

Quem sabe como Saunderson, no caso de ter composto Elementos à maneira de Euclides, teria definido “o ponto, a linha, a superfície, o sólido, o ângulo, a intersecção das linhas e dos planos? . . . Não duvido de modo algum de que não teria empregado princípios de uma metafísica muito abstrata. . .”. Em outras palavras: teria empregado, em suas definições, propriedades *descritivas* de preferência a propriedades *métricas*, interpondo as noções visuais de ângulos e de distâncias (como na definição que o *Parmênides* de Platão dá da reta: uma linha tal que seu meio esteja colocado no trajeto entre as 2 extremidades). E Diderot sugere que em vez de restringir nossa geometria ao campo da imaginação, haveria interêsse de concebê-la de tal modo, que suas proposições tivessem o mesmo sentido tanto para o cego como para nós:

“Isso porque percebe muito bem, senhora, que se alguém lhe pretendesse provar que a projeção de duas linhas paralelas deve ser feita por duas linhas convergentes, porque *duas alamêdas assim parecem*, esqueceria que a proposição é verdadeira tanto para um cego como para êle”.

Em suma, em vez do cego culto ter necessidade, depois de operado, de recommençar em seu novo campo sensorial, um novo aprendizado táctil que fizesse surgir o mundo visível, bastar-lhe-ia uma inspecção

refletida para fazer com que se correspondessem os testemunhos dos dois sentidos. — Observemos de passagem que Diderot, apresentado muitas vèzes como um frágil vulgarizador do empirismo, é visto aqui mais próximo de Leibniz do que de Locke.

2º) Mas se os argumentos de Locke e Berkeley não valem para o cego geomêtra que recuperou a visão, não valerão aos menos para o cego inculdo que não sabe, sem aprendizado manual, dominar o novo meio que de repente o seu olhar percorre? Não deverá êle aprender a ver como se aprende a ler e escrever (como sustentava Voltaire, resumindo a tese de Locke), isto é, coordenando dados tacteis e impressões retineanas? O cego de nascença, dizia ainda Berkeley, não compreenderia as combinações de luz e de côres, do mesmo modo que um chinês não compreenderia a significação das palavras “homem” e “árvore”, ouvindo-as pela primeira vez: “Nos dois casos é preciso algum tempo para adquirir o conhecimento habitual da conexão entre os sinais e as coisas significadas, isto é, para compreender a linguagem dos olhos ou dos ouvidos” (Alciphron. IV. 12).

Ora, também aqui seria impossível seguir o empirismo até o fim. Sempre restaria alguma coisa que essa rêde de associações não conseguiria nos dar: a plenitude do visível, a miscelânea e o formigamento do espaço que só o olho pode apreender. E êsse limite do aprendizado táctil mostra que existe no âmago do visível uma sobra de significações originais. O cego que passou a ver *jámais* veria se se contentasse em traduzir suas novas sensações através de sua linguagem noturna do mesmo modo que a criança *jámais* falaria se tivesse de ligar sempre a uma idéia precisa a palavra pronunciada, não se deixando deslizar no declive da linguagem, como nosso cego no da visão.

“Qualquer que sejam as condições que se exigem do olho para apropriar-se da visão, é preciso convir que estas são fornecidas menos pelo tacto que adquiridas pela própria vista... Se me garantissem que um cego de nascença levou dois meses sem enxergar nada, eu apenas concluiria disso a necessidade da experiência do órgão, mas de modo algum a necessidade do toque para experimenta-lo”.

A questão, por conseguinte, não é de modo algum a de saber como o cego vai *traduzir* o mundo visível: tanto para o recém-nascido como para o cego operado, o espaço *jámais* é o resultado de uma tradução — mesmo na infância da visão ver é uma coisa muito diferente do que consultar um léxico. Não se tem o direito de fazer do cego operado o modelo do aprendiz da visão, de procurar no nível do patológico a verdade da percepção visual; o cego só verá realmente quando deixar de relacionar o espaço a suas coordenadas musculares e tácteis,

quando esquecendo que foi cego, puder mover-se com desembaraço e sem espanto, no vazio movediço que se cava a sua volta. Nêsse momento, é verdade, seu testemunho não nos será mais útil, não nos informará de nada que já não soubéssemos. Vendo espontâneamente a claridade real do objeto através de sua luminosidade diminuída, as grandezas reais através das grandezas aparentes, terá assumido a tese da visão, como nós a assumimos desde que nascemos e estará partilhando de tôdas as suas ilusões. O único testemunho de que podemos tirar proveito é o do cego que permanece cego.

Com efeito, quando o cego nos conta como imagina a paisagem onde vivemos e a descreve abstratamente e como que de fóra, nossa reação é dupla. De um lado, admiramos a justeza dessa relação abstrata, mais ou menos da mesma forma que admiramos a paciência necessária para reduzir as florestas e montanhas que temos diante dos olhos, a um mapa de 10/1.000. Quando o cego nos fala dos espelhos ou da perspectiva, reconhecemos efetivamente em suas palavras o nosso mundo familiar: num certo sentido isso é realmente *ver*, e não teríamos sabido dize-lo com tanta precisão. Mas, por outro lado, *ver* é apesar de tudo outra coisa e sòmente dentro de certos limites o cego pode compreender o nosso espaço. Ele *sabe* que o espelho pode transportar para outro lugar o relêvo das coisas; êle *sabe*, que graças a essa máquina maravilhosa minha mão direita pode surgir no lugar da minha mão esquerda. Mas como poderia *compreender* ainda que numa superfície plana alguns objetos possam *aparecer* em relevo? Neste ponto Diderot invoca o testemunho do cego de Cheselden, depois da operação:

“Quando a força de olhar certos quadros ele se conveceu afinal de que não eram apenas superfícies o que via, passou a mão sobre os mesmos e ficou espantado de não encontrar um plano liso e sem saliências; perguntou então qual era o enganador, se o tacto ou a vista”.

O cego *sabe* o que é a visão e muitas vezes é mais capaz de dar-nos uma descrição objetiva. Mas como poderia compreender os paradoxos do aparecer, do φαῖνεσθαι? Essas contradições continuam sendo para êle contradições, como é para o entendimento, segundo Zenão, o fato de Aquiles poder ultrapassar a tartaruga. Ora, cada um de nossos olhares dissipa essas contradições, como cada um de nossos passos refuta Zenão — e à força de ser ultrapassado, o paradoxo acaba por não ser mais paradoxo. É preciso ser filósofo para reencontrá-lo. Filósofo ou cego. Antes de ser para Hegel o mundo destituído, a filosofia foi para a *Aufklärung* uma maneira de se tornar cego olhando o mundo visível.

Essa experiência imaginária comporta duas lições de sentido oposto. De um lado posso, a partir dela, *saber* melhor o que é a visão, como se estivesse me colocando fora de meu ato de ver para apreender-lhe a noção objetiva. De outro, posso também *compreender* o que é a visão, isto é, medir o que falta ao cego mais perspicaz.

A visão é essa coisa sobre a qual o cego só pode falar por metáforas. Pois mesmo quando utiliza a nossa linguagem de videntes, as palavras não têm para êle o mesmo sentido: como não podem enraizar-se numa intuição, permanecem simbólicas, como é simbólico o mapa da geografia.

“Quando êle diz: isso é belo, não está julgando, está apenas repetindo o julgamento dos que vêem (...) Para um cego a beleza separada da sua utilidade é mera palavra... Não é lastimavel que os cegos só possam julgar belo o que é bom? Quantas coisas admiráveis estão perdidas para êle”.

O cego também não pode ter a mesma sensibilidade que nós:

“Que diferença existe para um cego entre um homem que urina e um homem que deixa, calado, seu sangue escorrer? O cego não faz caso do pudor: se não fossem as injúrias do ar, de que as vestimentas o protegem, não compreenderia bem o seu uso; e confessa francamente que não entende por que se cobre uma parte do corpo e outra não...”.

Em suma, o cego pode *saber* muito bem que coisas nós estamos vendo: que esta paisagem é bela, que êste homem expira, que esta mulher está nua. Contudo, essas coisas jamais serão *as mesmas*, pois não são dadas no relance de um olhar. O saber do cego pode ser tão exato e minucioso quanto o nosso — mas não pode transformar-se em espetáculo. O cego, explorando a sua esfera pode saber o que é o “perto”, o “longe”, o “alto”, o “baixo”; no entanto, é surpreendente que o cego de Cheselden, pouco depois da operação, veja sua mão maior do que uma casa, pois esta pode esconder aquela; que mesmo depois de ter compreendido (conceptualmente) que sua casa era maior do que seu quarto, não consiga compreender como o olho pode, num relampago, dar-lhe essa idéa. Antes, o “longínquo” significava para êle um número maior de passos — como adivinhar portanto, que esse horizonte azulado de montanhas, recortando-se na vidraça pudesse estar ao mesmo tempo e no mesmo piscar de olhos, próximo e distante? Para o cego há sombra e luz, próximo e longínquo — mas como conceber que esses contrários se pudessem conciliar nessas formas caóticas, ao mesmo tempo planas e em relêvo, próximas e distantes,

escuras e luminosas — no coração desse universo mágico que chamamos o mundo visível?

Para o cego da *Aufklärung* chegar a ver é portanto passar da noite do saber conceptual ao pleno dia da ilusão, refazer em sentido inverso o caminho platônico, da caverna ao Sol inteligível. Não é por acaso que o século XVIII indaga: “Como apreendemos a ver? Como deixamos de ser cego?”, quando o *leit-motif* das *Méditations* de Descartes era: “Como desaprender a ver? Como deixar de sentir-se ofuscado?” Desde Platão, os grandes filósofos racionalistas vinham restringindo essa região escandalosa onde nossos olhos confundem as imagens e os originais, os reflexos e as formas; em que o pequeno nos parece grande — enfim, em que as palavras perdem todo sentido fixo e as definições só são verdadeiras no instante. Entre a denúncia pura e simples da ilusão da vista efetuada pelo racionalismo e o interêsse que o século XVIII demonstra pelo campo visual, nêsse breve momento em que diante dos olhos entreabertos de um jovem cego se esboça um novo mundo — a psicologia nasce, e o estudo da visão humana desliga-se da ótica a que a havia relegado a *Dioptrica* de Descartes. Dai em diante a filosofia não irá mais se contentar em diluir a aparência na subjetividade e na desrazão. Estaremos sequiosos por explorar essa subjetividade e essa desrazão em si mesmas — a antropologia nascerá quando se tiver decidido estudar o homem através das figuras da não-verdade.

Deve-se ler a *Lettre sur les Aveugles* na perspectiva da longa tradição metafísica da extirpação do sensível que as *Méditations* de Descartes retomavam: “Agora irei fechar os olhos, tapar meus ouvidos, desviar os sentidos, apagar mesmo de meu pensamento tôdas as imagens das coisas corpóreas. . .” Diderot não nos convida a tão grande esforço. Por que apagar de meu espírito as miragens da visão? Basta interrogar aquele que jamais terá acesso a elas — aquele que por infortúnio natural e não por vocação metafísica é obrigado a conhecer apenas a verdade abstrata das aparências. Nada de espantoso pois, se os discursos que o cego ouve sobre a luz se assemelhem tanto à *Dioptrica* de Descartes.

“Senhora, abrí a *Dioptrica* e aí vereis os fenômenos da vista relacionados ao tacto. . . Descartes e todos os que o sucederam não puderam nos oferecer idéias mais claras acêrca da visão; e nêsse particular o grande filósofo não levou mais vantagem sobre o cego, do que o povo que tem olhos”.

A observação é pertinente. Com efeito, sabe-se que no 1º livro da *Dioptrica* Descartes dá o exemplo do cego para nos explicar o me-

canismo da visão. É na verdade um argumento polêmico, dirigido contra a teoria escolástica, que explicava a visão pela impressão no corpo de imagens emanadas das coisas sensíveis. Se meditarmos no caso do cego que “vê mãos” (como escreve Descartes), compreenderemos que a luz nos transmite as propriedades dos corpos da mesma maneira que o bastão do cego o faz reconhecer os objetos.

“Em seguida a isso, tercis ocasião de julgar que não há necessidade de que algo de material passe dos objetos aos nossos olhos para que possamos ver as cores e a luz, nem mesmo que haja algo nesses objetos semelhante às idéias e aos sentimentos que dêles temos; da mesma maneira que nada sai dos objetos que um cego sinta passar ao longo de seu bastão até sua mão... que seja semelhante às idéias que dêles concbe”.

O cego não acredita que haja uma semelhança entre as sensações que experimenta e os estímulos físicos que as provocam. Sabe que sua percepção limita-se à traduzir movimentos em sentimentos, desfazendo dessa maneira sem dificuldade, a armadilha da imaginação na qual o “clarividente” se deixa apanhar. A *Dioptrica* de Descartes inaugura a psicofisiologia mecanicista, anunciando que a clarividência do entendimento está na razão inversa da clarividência sensível.

Portanto Diderot tem o direito de dizer que a ciência do mundo sensível é sempre uma cegueira, natural ou provocada, uma renúncia às significações imediatas e enganadoras do visível. O saber objetivo da visão (a redução das côres às qualidades segundas, do espaço à extensão mensurável) é, em suma, a desforra do cego sobre o vidente. Ao lado disso, no entanto, “quantas coisas não ficaram perdidas para os cegos!”

Esclarecendo melhor: o cego tem razão (ou quase) quando diz a verdade sobre o nosso mundo visível. Ao confundir o Belo com o Útil — escreve Diderot — o cego demonstra “ter idéias mais claras do que muitos filósofos clarividentes que trataram disso com minúcia”. Aliás, o próprio Diderot ao se propor definir “cientificamente” o Belo, irá defini-lo pela utilidade, reconhecendo contudo, que mesmo que o útil seja *em si* a verdade do Belo, seria falso nos contentarmos com essa equação sumária:

“(...) admiramos frequentemente certas formas, sem que a noção do útil nos leve a isso (...) Enfim, discernimos todos os dias a beleza nas flores, nas plantas e em mil outras obras da natureza, cujo uso desconhecemos (*Traité du Beau*”, 1122).

“(...) não considero que, para se chamar um ser de belo, seja necessário levar em conta qual a espécie de relações que o rege; não

exijo de quem vê um segmento de arquitetura, que esteja em condições de afirmar o que o próprio arquiteto pode ter ignorado, isto é que esta parte está para aquela como tal número está para tal outro... Basta que perceba e sinta que as partes desta arquitetura como os sons deste trecho de música mantêm relações entre si ou com outros objetos. É a indeterminação dessas relações, a facilidade em apreendê-las e o prazer que acompanha a sua percepção, que nos leva a imaginar que o *belo* é um problema mais de sentimento que de razão'. (*Ibid.*, 1126/1127).

Portanto, há para nós videntes em “não sei quê”, impedindo o belo de coincidir integralmente com o *funcional*. E se Dederot o admite é para logo em seguida afirmar que êsse “não sei que” é uma ilusão visível senão visual — que não poderia ocorrer num saber objetivo. Há um sentido da beleza que o cego jamais poderá atingir e que o vidente não tem o direito de apresentar como verdade universal; pois é uma certeza apenas *para os seus olhos*. Assim, seria desculpável que o cego devolvido à luz não compreendesse por que há “nêsse boné, 4 ângulos e não 6”; que de modo geral, achasse grotescas e desnecessariamente complicadas tôdas as formas cujo uso não percebesse imediatamente. “Seria um excelente motivo de sátira daquilo que costumamos chamar bom gosto”.

A situação do filósofo é essa situação ambígua, entre o cego e o vidente, o entendimento e a intuição: ao cego objeta que a beleza se não é uma aparência, ao menos *existe como aparência*; ao vidente, que se considera o objeto da arte belo é apenas por convenção cultural. O “bom selvagem” denunciava o nosso mundo cultural como um pacto arbitrário ente “civilizados”; o cego, como uma convenção entre seres providos de um quinto sentido — e nada mais... No entanto, êsse “nada mais” desvenda ainda uma verdade deliciosa, um domínio inesgotável em que o filósofo se compraz, quando o cego (leia-se: o cientista objetivo) em que êle quer se tornar, é substituído pelo vidente que ele continua sendo. O mito do cego permitiu ao filósofo reduzir nosso mundo a uma tênue aparência — mas dessa aparência êle não conseguiu se afastar tão radicalmente como lhe recomendava o racionalismo do século anterior. O ponto de vista do cego é o despojado olhar do entendimento — ou mesmo o equivalente dessa ascese artificial que os gestaltistas irão denominar *visão reduzida* e que consiste, por exemplo, em olhar um objeto sombreado fóra de seu contexto luminoso, de sorte que ele nos pareça *objetivamente escuro*. Leibniz observava que olhando um quadro determinado e graças a uma reflexão inconsciente, interpretamos espontâneamente o círculo sombreado como uma esfera. A experiência inversa é a do cego de nascença que

recupera a vista: vê as imagens visuais e *nada mais*, de tal sorte que as figuras desenhadas no quadro não lhe sugerem relevo. Diríamos hoje que ele vê espontaneamente em “visão reduzida”. Ora, em oposição a essa “consciência verdadeira” há a riqueza sempre reencontrada do mundo visível, a evidência tal de uma aparência que minha visão não pode evitar de coloca-la como verdade.

Basta que adotemos o ponto de vista do cego para reduzir cultura, arte, moral, religião ao reflexo de uma aparência. Vejamos o exemplo da moral:

“Nós mesmos não deixamos de nos compadecer quando a distancia ou a pequenez dos objetos produz em nós o mesmo efeito que a privação da vista nos cegos? Tanto mais que nossas virtudes dependem de nossa maneira de sentir ou do grau com que as coisas exteriores nos afetam... Quando temos compaixão de um cavalo que sofre e esmagamos uma formiga sem nenhum escrúpulo, não é o mesmo princípio que nos determina?”

Dá-se o mesmo com a religião. O que poderíamos responder ao cegode Saunderson se ele nos dissesse que não percebe as maravilhas da natureza e não vê os céus que cantam, ao que parece, à glória de Deus? Tôdas as nossas instituições, as nossas tradições não são feitas acaso à imagem de nosso espaço, criadas por seres vivos que acreditam ter um órgão sensível à luz? “Senhora, escreve Diderot, quantas coisas nos sugerem nosso sentidos!”. Isto é, a quantas ilusões inevitáveis nos conduzem — ilusões que nem sempre são de ótica. É essa a idéia essencial do *Aufklärung*. Na *Razão Pura*, sempre por analogia com as ilusões de ótica, Kant descreverá as “ilusões inextirpáveis” da razão.

“Essa é uma ilusão que não podemos evitar, da mesma maneira que não podemos impedir que o mar nos pareça mais elevado ao largo do que junto à praia; da mesma forma que o astrônomo não pode impedir que a lua pareça maior ao nascer, embora não se deixe enganar por essa aparência”.

É com a mesma linguagem que nos *Sonhos de um Visionário* Kant explicava os devaneios dos que sonham despertos e as alucinações dos maníacos. Nessa obra de 1766 as aparências visuais já eram o análogo dos desvarios do intelecto — e nossa condição de videntes demarcava, por analogia, os limites de nossa razão.

“Nós, ao menos *homens*...” é o *leit-motif* da crítica Kantiana.

“Nós ao menos *videntes* . . .” será o fio condutor da *Lettre sur les Aveugles*. É de se admirar que o opúsculo de Diderot já seja bem mais que uma crítica cética. É certo que não passamos de seres vivos de cinco sentidos; mas essa finitude não deve ser tomada como tema de zombaria e sim como objeto de compreensão. A obra é de 1749. Estamos na metade do século: aprofunda-se na filosofia a libertinagem irreverente. Através dessa antropologia que pode nos parecer fantasiosa anunciava-se a era em que a *crítica* do homem iria se tornar a única ciência do homem e a exploração da aparência, o único fundamento de verdade.

GERARD LEBRUN