

**A Natureza Descritiva da Ciência Política: elementos de metafísica cética –  
Número 98 – 05/2013 – [55-81]**

***Corações cruéis e inflexíveis, os desses irmãos. Mas debaixo da dura pedra, emanava o perfume de um sentimento moral muito delicado. [...] Eu creio, portanto, poder afirmar que a moralidade independe do dogma e da legislação, ela é inteiramente um produto do saudável sentimento humano, e a moralidade verdadeira, a razão do coração, irá perdurar eternamente, mesmo que o Estado e a Igreja venham abaixo.***

***Heinrich Heine, Cartas de Helgoland, escrita em 18 de Julho***

Este ensaio apresenta um esforço de ontologia política, dentro do qual busco estabelecer argumentos, motivados por leituras de clássicos do pensamento político, que levem ao encontro do que poderia ser denominado de fundações da ciência da política. O argumento é que a determinação da experiência da política, a relação entre a liberdade e a servidão e a lida intelectual com os princípios políticos constituem as fundações da ciência da política. Nesse sentido, propus, de modo geral, e não segundo leitura historiográfica, encontrar tais fundações em três pensadores diferentes, a experiência da política, julguei poder determiná-la em Maquiavel, a relação entre liberdade e servidão, pensei ser Spinoza o pensador que melhor a percebe e ensaiei que em Hume, com o texto *Que a Política pode ser Reduzida numa Ciência*, teríamos a chave para a cognição dos princípios políticos. Dessa forma, a descritividade em política concerniria ao trabalho intelectual sobre essas três fundações, e, ao contrário da descrição de regularidade, como defendeu Isaiah Berlin em ensaio clássico, apresentei a descrição da pictorialidade, fundada na relação entre forma, crenças e regras.

1. Isaiah Berlin em 1952, nas conferências Flexner, comenta as temáticas que darão estrutura ao seu ensaio “A Política como Ciência Descritiva”. As questões deste ensaio retomam interrogações do esclarecimento escocês, mais especificamente do importante ensaio de David Hume *Que a Política pode ser Reduzida numa Ciência*. Desejamos fazer percurso semelhante nos interrogando quais são as fundações da ciência da política, enquanto descritividade. Para tanto, desejamos responder três perguntas: (1) Qual a experiência da política?, (2) Qual é a relação entre liberdade e servidão, e por que preferir a liberdade? e (3) Quais os elementos de uma ciência da política? Julgamos que as respostas a essas perguntas podem ser buscadas em três pensadores diferentes: Maquiavel, Spinoza, e, finalmente, Hume. Mais especificamente vislumbramos que essas respostas podem ser procuradas em três obras, no *O Príncipe*, no *Tratado Político* e no ensaio de Hume ao qual nos referimos. Acreditamos que essas três perguntas respondidas fornecem as fundações da ciência da política.

2. A primeira questão a ser abordada é o porquê de se compreender que as

fundações da ciência da política dependem de um esforço de redução. E, depois, qual o significado da prática intelectual da redução. A primeira razão concerne à experiência e a segunda concerne à ciência. Do lado da experiência, deve-se dizer que a política não concerne a toda e qualquer experiência humana, ela possui uma província determinada. A redução da experiência humana à experiência da política não significa atrelar a humanidade à redutibilidade da crença à regra, mas dizermos que existe um tipo de experiência específica que pode ser denominada de experiência política. Do lado da ciência, deve-se perceber que a ciência da política é uma disciplina, e não é tão óbvio assim, criada para atender a necessidade de compreensão da experiência da política. Por isso, ela é descritiva não como quem descreve  *fatos*, mas ela é descritiva como quem descreve elementos de composição. Ela é descritiva, porque descreve os planos pictóricos da experiência da política. A redução da ciência na ciência da política se deve ao fato de que o conhecimento político, dá-se pela sensibilidade da elementaridade política, certo minimalismo, e não pela suposição de princípios de ordem. Nesse sentido, a ciência da política é uma ciência da descrição de imagens políticas. Assim, reduzir não significa diminuir, mas *reductio* como dizem os nominalistas.

3. A linguagem da política sempre foi o reduto de sua pictorialidade. Mas ainda que a pictorialidade seja a *reductio* da experiência, não é certo separar imagens de paixões. Assim, todo pigmento possui algo que o anima. As cores políticas são animadas pela crueldade. Por isso, nas formas languageiras mais comuns à política, notamos expressões tais como: “pintar um quadro da situação”, “colocar objetos em perspectiva”, “existe contraste entre A e B”, “esta relação não está nítida” etc. não são mera coincidência ou descanso metafórico. Mas por certo que o vocabulário pictórico foi se tornando mais e mais habitual até o ponto que a ele interpretar com funções metafóricas não faz qualquer sentido. Mas se a habitualidade está a nosso favor, ainda que sem desdém, não precisamos dela para apontar as cores no discurso político. Existe, pois, literalidade na pictorialidade da linguagem política. Nela, quando se diz chama, em matéria de cor, saem labaredas da boca. A função da cor na linguagem política é quase que excessivamente concreta. Se Hume e Hobbes, por vezes, utilizavam metáfora pictóricas, isso não se devia ao fato de não perceberem a pictorialidade do fenômeno político, mas por não possuírem teorias acabadas sobre o aspecto imagético da experiência, ainda que suas obras busquem tal clareza conceitual. Ora, a linguagem da política é pictórica como é pictórica a sua experiência. Assim, descrever as cores de uma instituição diz respeito à literal análise de seus diagramas, bem como, ao modo pelo qual os seus traços foram aprofundados pela crueldade. A pictorialidade da experiência política esteve sempre aí para ser vista, e foi tocada por Platão, pelos cétricos, por Hume, mas ela se impõe desde uma fratura ontológica. Mas não existe uma história da fratura. Há o acontecimento, cuja narrativa é quase sempre imoral, quando não se dá, sem pieguice, pelo testemunho. A pictorialidade esteve sempre aí, mas ao mundo foram franqueados princípios de ordem capazes de torná-la no duplo fraco da essência. A miséria da fratura ontológica é que

nada mais pode ser explicado senão pela experiência de uma natureza humana que imagina, e pela crueldade das imagens a instituir significações, mas tudo isso na transitoriedade, posto serem sistemas de crença sobre um plano. Se houve outro vocabulário que não o pictórico para abordar a política, a linguagem cotidiana nos evidencia que essa não é mais uma questão, mas que a pressão das coisas nos leva tê-la como última alternativa para ter mundo, e, nele, política.

4. Existe, contudo, desde sempre, uma virtude na linguagem pictórica. Porque o sistema viciado da política consiste em encobrir a crueldade com valores forçosamente abstratos ou pelo apelo ao medo do perdimento da regularidade burocrática. A linguagem explicita a dinâmica do encobrimento. Maquiavel, por exemplo, muito antes de qualquer fratura, percebe a virtude da pictorialidade da linguagem política. Ele não isola o princípio. Sua obra apresenta apenas os rudimentos de uma teoria da instituição. No *O Príncipe*, pode-se dizer, uma das chaves de interpretação é a figurabilidade do rosto humano em sua perspectiva. Mas não é a figurabilidade do rosto humano em qualquer circunstância, mas no momento da crueldade política. Existem várias formas de crueldade, e não é essencial à natureza humana agir com esta ou aquela, mas algumas experiências humanas, principalmente as dependentes da permanência do tempo, instituem-se pela crueldade, e Maquiavel percebe que a política é uma delas. A percepção da crueldade, antes de tudo, depende de um operador perspectivo, algo como uma suspensão do espírito para ver a pictorialidade, é preciso ser povo para ver o príncipe, e é preciso ser príncipe para ver o povo. Neste operador de perspectivismo algo passa a ficar bastante claro, existem plêiades de fenômenos ativos que tornam o vislumbamento da política mais difícil. E tais fenômenos ativos aprofundam a crueldade política. Dessa forma, na física da política existe uma dinâmica de encobrimento e desencobrimento da crueldade. Ou seja, há algo na política que esconde a crueldade que a institui. A moral religiosa é um desses elementos encobridores, bem como, a moral abstrata[1]. De uma forma ou de outra, todo encobrimento é publicamente pernicioso, ainda que se possa compreender as causas íntimas de sua promoção, porque a crueldade é sempre um vício. Assim, o mistério é ter uma instituição política que se aprofunde por evidência, e jamais por crueldade, e que seja profunda o suficiente para evitar a carnicaria própria à ausência de crueldade, aquilo que Hobbes viu na guerra civil, homens sem crueldade, brincando de violência, mas ainda rasa o suficiente para não exasperar a suportabilidade, ou fazer a servidão parecer liberdade. A crueldade, precisamente, é a instituição de uma dor ambivalente. Um pouco mais do que isso: a crueldade é a manutenção quase sempre consciente de uma dor ambivalente sobre a pictorialidade do tempo. Note-se que a experiência da política nasce uma vez que não mais se conta com uma experiência cosmológica, se ainda havia expectativa cosmológica no Renascimento, como o demonstra Cassirer, Maquiavel nos faz ver, ainda com todo o seu classicismo, que ela não passa de expectativa. Por isso, a experiência da política é a de uma crueldade ambivalente, e não de uma crueldade ambígua. No ambiente cosmológico platônico, a crueldade

ambígua concerne ao fato de que de que uma dor pode ser tida como boa ou como ruim. A crueldade da experiência política é ambivalente, porque dor e prazer estão sempre juntos. Maquiavel nos diz que o povo não quer ser oprimido, mas também mostra que existem camadas de opressão para o exercício do poder, na experiência da política, o povo *quer-e-não-quer*.

5. A pictorialidade política, da obra de Maquiavel, participa das dinâmicas de pictorialidade do Renascimento, e, por isso, o modo pelo qual mistura paixões aos seus pigmentos de instituição encontra abrigo em pintores do período. Pode-se dizer que Maquiavel não é inteiramente responsável pela instituição de seu olho. Ele aproveita um olho para a crueldade inventado pelo Renascimento e como ele inventa *isso* a que denominamos a experiência da política. A política moderna não está em nenhum lugar que não num livro inventado por um olho tomado emprestado. A pintura do Renascimento é muito explícita no que concerne à passagem da percepção da crueldade ambígua para a ambivalente. Se tomarmos Domenico Veneziano, sim, nele teremos uma crueldade ambígua, com pequenos fragmentos de ambivalência. Se olharmos Piero della Francesca, teremos alguma reminiscência da ambigüidade, mas a prevalência é da ambivalência. Maquiavel, na verdade, aprimora esse olho que também pode ser percebido em della Francesca, um olho perspectivo, acumulador de paixões brandas e violentas, e o associa a uma linguagem indutiva e expressiva, expressiva, porque indutiva, avaliando a questão do poder, inventa a experiência da política. Por essa razão, Maquiavel nos diz que a política é vista senão em retratos da crueldade, cuja inteligibilidade demanda uma *crudelis meditatio*. À política interessa as formas de figurabilidade do rosto humano no exercício do poder, momento em que se pode reconhecer a natureza humana numa experiência específica, aquela da política. Por certo, existe alguma felicidade na *crudelis meditatio*. Há, nela, alguma forma de contentamento. Porque apenas o olho inventado por imersão para ver a crueldade, sabe vê-la. E este olho se rejubila de sua capacidade. O olho da *crudelis meditatio* se torna contente, tem prazer, ao ver a crueldade. Existe, pois, uma recepção cruel do rosto cruel. Uma satisfação discreta no reencontro. Esta idéia sempre provoca horror: é preciso um olho sensível à crueldade instituidora da política para que a política encolha a sua disposição de crueldade. Por esse motivo, erroneamente, os pensadores políticos são pensadores malditos, porque a capacidade de identificação da crueldade é confundida com uma espécie de conivência ou apologia da crueldade política, quando apenas o inverso é capaz de levar paixões virtuosas, habitadora do discurso evidente, aos pigmentos da política. A história da política, salvo nos seus representantes geniais, tem horror à cor e à pictorialidade. Nada mais verdadeiro do que notar que a política, em seus retratos disponíveis à crueldade, não pode ser percebida, senão por um grande colorista. No caso de Maquiavel, por um colorista de perspectivas, que, por classicismo, tinha horror a cor, à composição, aos diagramas etc. Assim, é a moralidade que nos traz à imperatividade do enfrentamento da composição, a cor; não se trata de dizer o que ela é, porque ela não é nada, mas apontar quando ela se faz fixa em instituição, o *quantum* de crueldade para se ter uma instituição é uma

questão de moralidade. O cientista da política, por obrigação, deve conquistar a política por sua composição.

6. A pergunta que deve ser feita para termos uma primeira fundação da ciência da política é: qual é a experiência da política? A resposta que teremos é um modo da ontologia política: a experiência da política é *isso* que Maquiavel descreve: o seu olho recebido é a experiência da política. Dentro da figurabilidade do rosto humano, mostrado em sua ambivalência, e não na ambigüidade, a experiência política é a crueldade. A experiência da política se mostra na fisionomia do rosto humano, não simplesmente quando provoca uma dor, mas quando impõe que a dor permaneça instituída, e, na permanência, durar como ambivalência. Por isso, a tortura do judeu no della Francesca é tão representativa da criação da experiência da política pelo Renascimento, pois ao mesmo tempo em que existe um forte sentido de obrigação na tortura, algo como os restos cosmológicos da aplicação da dor, como um afastamento da *hybris*, o rosto humano, do torturador que lhe segura os cabelos, deixa escapar prazer na aplicação da dor instituída. Mas a experiência não é uma seqüência lógica da crueldade. Porque, ao mesmo tempo em que a experiência da política se mostra como crueldade, ela também se mostra no encobrimento da crueldade. A religião, a moral abstrata e a burocracia fazem o tripé fundamental de encobrimento da dor instituída e mantida. Assim, a ontologia da política não é diferente de outras ontologias regionais, ela se mostra nos movimentos em que se esconde, ao se mostrar cruel, ela se esconde como legítima, pois, revelando um poder de crueldade ainda mais intenso. Ao olho metafísico em atividade percipiente da experiência da política, pode-se denominar, como já utilizamos, *crudelis meditatio*. Mas Rousseau não estaria certo ao apontar a depravação do animal que medita? Não teria Agostinho ao surpreender Ambrósio a ler sem mover os lábios, meditando, portando, surpreendido um perverso? Não seria a quarta meditação de Descartes uma perversão? Com efeito, a resposta é sempre positiva, o animal que medita é um depravado, Agostinho surpreendeu um perverso e a quarta meditação é uma perversão. Mas a *crudelis meditatio* é um atributo do olho metafísico, próprio à ciência da política, por essa razão a depravação referida concerne à disponibilidade do olho à crueldade. Nessa acepção, no trato com a política, o olho disponível à crueldade é aquele que pode enunciar contra ela, se a ontologia da política se institui pela crueldade, e não pela religião, pela moral abstrata ou pela burocracia, o olho da *crudelis* é desencobridor pelo gosto, e enuncia contra a crueldade, mas com a intensidade da evidência, fala-se do que vê. Numa dimensão filosófica, fala-se pela morte daquilo pelo que se tem o gosto despertado.



A Tortura do Judeu, de Piero della Francesca



A Tortura do Judeu, detalhe

7. A segunda pergunta a ser feita para uma segunda fundação da ciência da política concerne à relação entre a liberdade e a servidão. Por certo que as duas se relacionam, e que tal dinâmica atualiza, sob variadas formas, o encobrimento da crueldade na ontologia política. Algo como um encobrimento da servidão pode ser pensado, bem como, uma espécie de hídrice, quão mais liberdade, menos servidão, e o contrário. Pois bem, liberdade e servidão se relacionam em três instâncias diferentes, primeiro, enquanto paixões, depois, como valores, e, por último, como conceitos. Mas as duas fundações

devem ser lidas em conjunto. A liberdade abranda a crueldade e torna o vínculo com a servidão mais explícito. Mas a liberdade também se institui numa certa preguiça histórica. A mesma forma de ler integradamente pode ser transportada para a autoridade ou para a soberania. Elas são vistas de modo melhor na liberdade, mas o conforto histórico com formas de liberdade, leva a essa preguiça de ver. Todavia, precisa-se notar que cada forma de imagem dialética na ontologia política carrega a marca da ambivalência. Assim, sermões heróicos são epistemologicamente mal vindos, pois imersos numa larga reprovação à natureza humana, pelo não reconhecimento da ambivalência nas formas, uma opacidade pessimista é lançada sobre a crueldade. A *crudelis* deve ser integral, até mesmo sobre o cansaço trágico ao lidar com as mazelas humanas[2].

8. A relação entre liberdade e servidão, dá-se na experiência da política em sua crueldade ambivalente. Por essa razão, o governo e o direito reafirmam a ambivalência. Pois se numa medida aprofundam a servidão, e neutralizam a inteligibilidade da crueldade, noutra surgem como regime de manutenção da liberdade. Sem os olhos, ao mesmo tempo estéticos e morais, da ciência da política, qualquer modo de autoridade está próximo do fracasso. Dessa forma, é sobre a experiência da política que são instituídos os sentidos. Mas o governo e o direito podem tornar opaca a experiência, de modo a promover a crueldade pela neutralização da *crudelis*. A instituição é o traço pontiagudo da cristalização de um conjunto de crenças sobre o tempo, entretanto, mais do que isso, ela, mesmo sendo crueldade, a interrompe em algum sentido. Se a tendência da crueldade encoberta é o seu aprofundamento, o que ocorre na instituição é a interrupção, para o bem ou para mal, dessa contínua fundura. A instituição estabiliza a crueldade, mas não a esgota. É natural pensarmos que a instituição desencubra algo da crueldade, mas certa opacidade lhe é fundamental. Mas se a dinâmica linear do tempo é parcialmente estabilizada pela instituição, e se a crueldade é, em certa medida, impedida de se aprofundar, a instituição acelera o tempo da duração, que é o regime de oxidação das imagens no tempo, segundo o qual os sentidos se tornam mais e mais ambivalentes[3].

9. O direito natural faz a mediação entre a liberdade e a servidão. Mas não há que se falar em direito natural fora da *crudelis meditatio*. Ou seja, sobre ele refletir é, e deve ser, uma forma de perversão. A tensão existente entre a liberdade e a servidão é homóloga aquela entre autoridade e cidadania ou entre soberania e vontade. Ainda que o jogo de linguagem altere a pictorialidade do caso, a homologia é existente, e os argumentos se estendem à complexidade dos sistemas políticos. A inexorabilidade da *crudelis* se dá no fato de que não podemos entender a relação ente liberdade e servidão, e suas homologias, sem que a ação da servidão sobre a liberdade não seja outra coisa que não cruel. Assim, a servidão institui uma dor sobre a liberdade e a obriga a perdurar. Dessa forma, a liberdade possui dimensão constitutiva, imanente, vedada à servidão, e a servidão possui dimensão instituinte, interventora, perversa, pois percebe que exigem que a liberdade desgaste o seu sentido em eco, repetindo parte de seu nome,



vislumbrando, sempre *agora*, o seu corpo mutilado, e dizendo-o “corpo mutilado” ao infinito. Mas a crueldade da servidão diante da liberdade não está na imposição de uma mutilação real, mas de uma mutilação futura, numa fantasmagoria que determina a presença de um membro fantasma, com efeitos mais densos do que a realidade, a liberdade vê-se mutilada, mas se sabe não mutilada, mas se percebe mutilada, sabendo que poderia deixar de sê-lo, mas não o será pela superioridade, sempre atual, da servidão. A servidão não é nunca melhor do que a liberdade, mas sempre o é, agora e agora. A liberdade é, no sentido atual, deixada afônica, grita, mas não sai voz, mas sabe gritar, pois foi inventada em grito, mas não pode gritar agora, e agora, em que deveria gritar. Ou seja, na mutilação a liberdade se mostra mais concentrada. O direito natural, nesse sentido, não é outra coisa senão limite de aprofundamento da crueldade por sobre o plano pictórico. Dessa forma, a *crudelis* se vale do direito natural como hipótese limite. Há um olho na crueldade, e no seu aprofundamento, e nas estratégias encobridoras, e outro olho no direito natural como limite de sustentação da pictorialidade com a qual o mundo se confunde. Um olho em cada ponto. As evidências do direito natural são sempre concernentes a um conteúdo mínimo. Não há direito natural eloqüente, a não ser no delírio. Pois bem, a história do direito natural, em seus momentos especulativos, era mais feliz do que essa mesma história depois da segunda metade do séc. XX. O reconhecimento da vulnerabilidade humana como um limite à crueldade não podia chegar a seu termo, por beneficiamento da esperança, mas chegou; e o mesmo para a igualdade aproximada, ou para o reconhecimento da limitação dos recursos etc. A história do direito natural entrou num tempo de vedação à dramaturgia, mas por defesa, e afirmação, de modo que ninguém pode falar por ninguém, como defesa da voz, para fazer evidente o limite de cessação da voz.

10. Mas por que foi sempre tão complicado entender o direito natural? E, por que os pensadores políticos, à complicação inicial, inseriram uma nova confusão entre direito e lei natural? Além disso, por que o ceticismo, à hipótese do direito natural, sempre perdeu ao delírio eloqüente acerca dos conteúdos excessivos? Apesar das evidentes diferenças, existe, em contrapartida ao conteúdo excessivo do direito natural, indícios de minimalismo em Spinoza, Hobbes, Hume e Hart. Por estratégias diferentes que conduzem a filosofias da imagem e da expressão, essa anômala linhagem de jusnaturalistas (aqueles que se perguntam pela sustentação da figurabilidade do rosto humano) estabelece que o direito natural, na verdade, é o mínimo da imagem. Essa tradição minimalista perdeu aos eloqüentes por uma errônea concepção da *duratio naturae* em questão na política. Esses anômalos, sob estratégias distintas, buscaram não uma contraposição simples entre a liberdade popular e a autoridade soberana, mas, porque desejaram imagens e requisitos mínimos de existência, postularam sempre uma imanência soberana. A autoridade surgindo *na* liberdade. Há um pensamento soberano em Spinoza e Hobbes (algo de *nec plus ultra*), inexistente na pictorialidade cética de Hume e Hart, mais livre, por assim dizer, mas o soberano se torna tudo o que não há, portanto, soberano algum. A *duratio naturae* não concerne, dessa forma, às seqüências temporais

lineares, essa falsa segurança da afirmação histórica dos direitos de liberdade não sustenta a natureza humana, o que a coloca de pé, trata-se de um tempo do aprofundamento da instituição em sua *catexia*. Por isso, a liberdade é o direito natural soberano (afirmando-se, inclusive, como um direito moral), parte pelo gosto pela escolha, guardando sempre a mefistofelia de tal ato, e parte pela particular recepção que a liberdade oferece às mais variadas gramáticas de valores. De um modo retórico, poderíamos dizer que a liberdade é a única que veste os não amantes da liberdade, o que não acontece com a igualdade, que não aquela aproximada. A negatividade ou positividade histórica da liberdade (*to* ou *from*) é o antepenúltimo dos problemas, para em eco lhe negar o título. A liberdade, nesse contexto anômalo, é uma imanência soberana do gosto pela escolha. Ainda que toda escolha seja sempre trágica. Não há contrato a ser celebrado.

11. A relação entre autoridade e liberdade, na experiência maquiaveliana da política, por essa razão, as do § 10, diz que não existe espaço sem crueldade, logo, não vê-la não é opção, mas, em se sabendo que a imanência soberana atualiza a escolha, percebe que há mais rosto humano, mesmo anímico, na crueldade disciplinada e controlada pela *crudelis meditativa*. Mas de quais axiomas falamos? A política nasce na paixão humana pela dor mantida, mas a liberdade, como gosto, exige cessação da dor, sob olhos atentos. Assim, o gosto pela liberdade pode ser dito uma potência da natureza humana, “segue-se, do que precede, que cada qual está na dependência de um Outro na medida em que está no poder desse Outro, e que pode repudiar qualquer violência, castigar como julgar bem o dano que lhe é causado e, de uma maneira geral, viver segundo a sua própria compleição[4]”. A liberdade, pois, é uma erótica, demandante que é da atenção à *duratio naturae* e a capacidade atual de estar à altura da própria potência instituinte.

12. Se existe uma imanência soberana livre, evidenciada pela duração do gosto na escolha, e se sabemos que a política é a instituição (*Stiftung*) de uma dor sobre o tempo, cabe inferir que existe uma inexorabilidade na crueldade que nos constrange em poder chamá-la de imoral. Porque expostas às crueldades pode o gosto efetuar as suas durações, na crueldade, inclusive, de escolher com a certeza de que não precisará do insuportável, ou do direito natural, para exigir alguma cessação da política. Assim, cabe dizer, que a imoralidade é mais bem vista quando se refere ao encobrimento da crueldade.

13. A narrativa maquiaveliana sobre a crueldade política, aquele vislumbamento próprio ao della Francesca, de que a figurabilidade é soma ambivalente da aparência e do valor, qual o que, a aparência mais a paixão, ao evidenciar, em sua perspectiva própria, que o poder é crueldade desde sua ambivalência. A resistência à ambivalência é muito difícil, ainda mais quando soterrada por muitos platôs de religião; o embate entre ambivalentes é terrivelmente pior que aquele entre heróis. A resposta a relação entre a

liberdade e a servidão se segue ao reconhecimento de que a experiência política é representada por Maquiavel, e vemos essa representação e à crueldade nela mostrada nos opomos com o desejo de liberdade. À ambivalência da crueldade existe a contraposição da atenção da *crudelis* ao mostrar a formação da representação a partir da representação maquiaveliana.

14. A experiência política não sendo natural, a não ser pelo fato de que a política nos é natural, ela precisa ser inventada desde a descoberta da perspectiva, Maquiavel a inventa desde a perspectiva da crueldade, aquela que não é tão próxima a ponto dos homens todos se parecerem em misérias e nem tão longe que todos se distingam enquanto atores. A distância da percepção do rosto é a correta para o vislumbamento da experiência política. Dessa forma, a ambivalência se faz atraente e terrível. Não parece ser surpreendente que o classicismo gerador da modernidade seja recebido pelo moderno como verdadeiro, mas desagradável. O mal-estar na modernidade se inicia com a instituição da perspectiva maquiaveliana, e pela vontade de resolver a ambivalência. Nessa estratégia, a ambivalência da experiência política é tentada ser feita estabilizada por emuladores filosóficos.

15. Podemos dizer que a pictorialidade da narrativa cética a ajuda na incorporação da descrição maquiaveliana a sua máquina conceitual. Porque a narrativa maquiaveliana é toda pictórica (mas também dramática). Assim o é, desde sua lógica indutivista e dos rostos figuráveis, portadores de nomes, mas sem perder a especificidade do pertencimento da paixão ao sujeito, e, desse, ao exercício do poder. É pictórico na construção de seus objetos, até mesmo a ponto de permitir a eles não perder a autoridade metafísica de suas roupas e feições (uma vez que os homens velhos respondem pelo próprio rosto). Os céticos paisagistas (Montaigne e La Boétie) estão nos calcanhares de Spinoza, no que concerne à tensão entre liberdade e servidão[5].

16. Parecem existir duas formas principais de resolução da ambivalência constitutiva da perspectiva maquiaveliana, de reagir ao mal-estar da experiência política. Essas duas formas principais são também formas radicais. Elas marcam uma posição no que se poderia denominar de física da relação entre liberdade e servidão, e são, cada uma ao seu modo, respostas a segunda pergunta necessária para a delimitação da ciência da política. A primeira resposta, ensaiada por La Boétie, a essa segunda questão, consiste na defesa da liberdade como estado inconciliável com qualquer outro, no sentido de que ao homem livre não são franqueadas ações servis, por mais prazerosas que sejam, mas apenas o reconhecimento de circunstâncias servis silenciosamente construídas ao seu entorno, às quais, quando reconhecidas, deve responder com a ação livre. Nessa concepção, a liberdade não se conjuga com a servidão, tratando de experiências paralelamente duais. A liberdade, nesse sentido, é um estado natural capaz de ser interrompido pela invenção política da servidão, tanto por aquele que

prefere viver a restar livre, quanto àquele que se educa num estado de servidão. O homem livre conduz a si próprio, o homem servil segue um homem um pouco menos, ou mais, servil. A liberdade é intensidade única, não existindo homem menos livre do que outro, mas presença. A servidão é passível de gradações. A educação do homem servil consiste na inversão dos valores. Nela há a luta pela servidão como se liberdade fosse.

17. A liberdade de La Boétie parece ser demasiado cruel. Maquiavel parece identificar a crueldade com a manutenção de uma dor, até o momento em que não mais se a percebe como tal, mas, além disso, o ocaso da crueldade é ambivalente, posto também provocar prazer, em alguma medida. Mas a crueldade de La Boétie é ainda pior, pois nela, porque desprovida de ambivalência, a servidão é acompanhada ou pelo gosto da dor ou pela resignação a ela, de modo a inversão de valores ser uma estratégia para a suportabilidade da vida, levada a cabo por intensidades distintas de homens servis, num certo sentido, mercedores da própria servidão.

18. La Boétie possui a beleza libertária dos homens fortes, e também a sua imoralidade. Aquilo que no mundo de Aquiles seria tido por *timós*, na experiência de La Boétie é crueldade. Mas também existe um esforço moral. Um esforço radical de não permitir o encobrimento de nenhuma crueldade, de não deixar velada nenhuma inversão de valor. O erro de La Boétie foi não transfigurar a sua liberdade cruel em *crudelis* pela liberdade. Num certo aspecto, o mais cruel é o mais moral. Se a *crudelis meditatio*, no medievo, consiste numa elaboração de práticas de justificação do “mal necessário”, La Boétie, contribui, por seu excesso, para a consolidação do uso moral da crueldade intelectual. Spinoza, por sua vez, procura *ter* uma experiência política maquiaveliana, com o uso intelectual da crueldade, a preservação da ambivalência, mas o acréscimo de uma estabilização ao ambivalente estanca a *crudelis* da mesma forma como o faz a desmedida de La Boétie, a finalidade é tão danosa quanto o excesso.

19. Para Spinoza, a experiência maquiaveliana deve ser reconhecida, não por uma superioridade metafísica do florentino, mas porque a descrição sob a perspectiva da crueldade é atinente à natureza humana na política. Um bom acaso relaciona Spinoza a Maquiavel. Se a finalidade do mundo, enquanto potência de atividade se mostra na natureza humana, pelo privilégio das paixões ativas sobre as, por assim dizer, tristes, pelo menos um privilégio virtuoso sob as características certas, na política a liberdade é finalidade estabilizadora da ambivalência, mas a crueldade é o vício mais hediondo, portanto, o índice por excelência das causas da servidão. Como se vê no § 9 e § 10 do Capítulo II do Tratado Político, um homem pode alienar a liberdade do seu corpo e restar livre no desejo, na alma, e um homem pode alienar a liberdade de sua alma, ter o seu desejo roubado, mas um homem não pode, cessada as causas da sua servidão, desejar ser servo; jamais será ambivalente o bastante, e jamais terá o espírito quebrado a tal nível hediondo. A alienação da liberdade, e essa é a estabilização maior da

ambivalência, não pode ultrapassar um estado em que não reste uma latência de liberdade bastante expansiva, uma vez extintos os ferros do corpo e da alma.

20. A liberdade estabilizadora da ambivalência da crueldade é deduzida das causas da natureza, mas tal liberdade naturante não é deduzida de nada, ela é uma evidência. Noutras palavras, não há nada na experiência que estabilize a crueldade, a não ser a radicalidade mostrada por La Boétie. Spinoza não deduz a experiência política, como o faz com tudo o mais em sua filosofia, ele percebe que não ver a crueldade, para ter dedução, em política, é frívolo, há muito em jogo, não ver a crueldade, como nada ver seria; mas se a experiência por si não interrompe o mal-estar da ambivalência, cabe identificar a liberdade em toda cessação da dor. A crueldade restará presente em toda experiência, mas terá como paralela a liberdade para funcionar, como sua referência de perspectiva. A crueldade a impedir a dor maior não é boa e ruim, mas boa sob a perspectiva da liberdade, a essência humana, ainda que a circunstancialidade das paixões diga outra coisa. E o inverso também é verdadeiro. Dessa forma, é um direito natural instituir a liberdade, ainda que de modo cruel, mas também é um direito natural impedir que a crueldade se aprofunde. É um direito natural o movimento em direção à obsolescência das crueldades do passado. É uma potência compreender a crueldade em função de tal obsolescência. “Porque o direito natural não interdita senão o que não está no poder de ninguém[6]”.

21. A instituição se institui pela crueldade. Mas a instituição se institui para interromper a crueldade. A metáfora do alpinista parece ser a melhor, porque ele crava na pedra o dispositivo de metal que o ajudará a subir, mas, se cair, não morrerá, ele o faz por vontade de potência, mas agride a superfície, decidido a fazê-la se habituar ao intruso, e, ele, por assim dizer, crudeliza a carne da pedra, mas se precisar subir mais, os cravos instituídos o submetem a restar a ferros. Se diante de uma potência de liberdade, a instituição se torna a crueldade contra um plano pictórico, podendo ele ser carne, papel, terra ou, como no exemplo, pedra, na habitualização do instituído a crueldade se volta contra o instituinte. Uma vez que a instituição é um ato pictórico de figurabilidade do rosto humano, a crudelização da instituição contra o rosto do homem, fazendo-o servo, pode ser compreendida como uma forma de desfiguração praticada por ente que recebe apenas uma parte das feições humanas. Pode-se argumentar que não só toda instituição é inscrita sob crueldade, como jamais restará de exercer efeitos de crueldade, posto não existir uma instituição total. E as tentativas de totalização da instituição, o que daria a ela a inteireza do rosto humano, e, portanto, a dimensão da responsabilidade do cuidado com o Outro, são mais desastrosas do que a admissão da fragmentaridade, e necessidade de esforço na direção da referida obsolescência.

22. Se Deus é imanente, também o é sua soberania. Spinoza não se desvia da estrutura de participação do pensamento soberano, segundo a qual a

forma da autoridade se segue da divindade. Mas procura uma saída soberana não-dramatúrgica. À estrutura vertical, ele propõe o achatamento. Se Deus não é soberano com relação aos homens, com mais razão os homens não são soberanos entre si, não por essência, não por natureza, por vezes de fato, mas é a isso que se denomina servidão. Uma vez que não há uma soberania dramatúrgica, também se esgotam as formas de representação. O soberano não é senão o efeito de superfície da massa, a sua instituição. “[O] direito daquele que detém o poder público, isto é, do soberano, não é senão o direito natural, o qual se define pela potência não de cada um dos cidadãos, tomados à parte, mas da massa conduzida de certo modo por um mesmo pensamento[7]”. O estado de natureza não é senão uma localidade expressa pelo isolado medo e se distingue do estado civil, porque nesse os medos são públicos. A vantagem e a desvantagem do estado civil é ser capaz de instituir os seus medos. Ainda assim, não tendo o soberano nenhuma vantagem existencial sobre o súdito, deve-se observar que a alteração de poder, sob velocidades distintas, é um princípio ontológico. O otimismo metafísico da evidência de Spinoza é julgar uma tendência de liberdade, intrínseca à experiência.

23. A razão política é distinta de outras razões. Em função do fato de que ela não opera na liberdade imanente, mas no interior de províncias de liberdade e servidão. Podemos falar em províncias para nos referir ao espaço interno de uma instituição. Por essa razão é conforme a razão agir contrário a razão nas circunscrições da província política. Todavia, tal entropia da razão é resolvida pelo mesmo mecanismo que resolve a ambivalência, a desrazão provincial é direcionada por uma finalidade que a reconcilia com o plano amplo da natureza. Por maior que seja a desrazão institucional, ela não pode exigir que o homem abdique de sua capacidade de julgar, ou seja, não pode deixar de *no tempo* realizar distinções orientadas pela objetividade do gosto, ela não pode exigir ao homem a exposição ao horror: que “[...] testemunhe contra si mesmo, se torture a si próprio, mate pai e mãe, não se esforce por evitar a morte[8]”.

24. A cidade não tem o direito de delirar. Todavia, o delírio não se confunde com a distímia. Essa se caracteriza pela necessidade circunscrita do soberano quebrar os compromissos que estabelece, noutras palavras, de dizer uma coisa e fazer outra. Por vezes, a soberania é instituída como circunscrição de uma liberdade distímica. Noutras, a distímia se faz epistolar[9]. O temor à distímia é uma versão derivada e estabilizada do temor puro e simples. Uma vez que o temor puro e simples faz com que a massa dependa menos de si, o temor à distímia é plenamente vinculado ao depender de si.

25. Uma cidade sem regras é uma quimera.

26. Algumas cidades ao apresentarem elementos quiméricos, forçam para que os homens deixem de depender dela e dependam um dos outros. A

cidade é o modo pelo qual a liberdade é possível. Nesse sentido, a cidade é quão melhor quanto os homens dependem dela como de sua própria natureza. As instituições são naturais enquanto formas da natureza humana inscritas sobre o tempo, mas são artificiais no conteúdo, uma vez que não são dedutíveis, mas tão somente passíveis de serem referidas aos limites na natureza. Assim, uma vez que os homens dependem da cidade, enquanto uma segunda natureza, isso não quer dizer a perda da primeira, ou que a segunda não rotacione conforme a primeira.

27. A soberania não-popular é uma perda de tempo e um estado constante de guerra. Porque ainda que a cidade seja formada por cidadãos, há muito de escravo em todos. A principal atividade de uma soberania não-popular é engendrar o momento suicidário do escravo presente na educação da cidade. A centelha do escravo não pode ser morta, mas deve ser cercada a ponto de ser levada ao suicídio. A morte, portanto, de uma idéia. Se as “[...] instituições não são suficientemente prudentes [...]” a província escrava é perdurada numa cidade repleta de não-cidades[10]. A prudência aconselha o movimento de claustrofobia à escravidão, para que essa seja corajosa para desaparecer por desespero.

28. Se a experiência da política, tal como a perspectiva de Maquiavel revela, é a crueldade encoberta pela religiosidade, pela moralidade abstrata etc. (e ao que acrescentaremos o que se convencionou chamar de burocracia) e a tendência, senão natural, como desejava Spinoza, pelo menos desejável, da servidão à liberdade; cabe agora perscrutar a ciência da política. Trata-se, pois, de um capítulo disciplinar, um modo de ver a política pelas paixões, que assume a dinâmica da crueldade, em virtude de uma vontade moral, de certa forma, atrelada ao voyeurismo. Vê-la, a crueldade política, sê-lhe impede o aprofundamento no espaço público. A presença de Hume é configuradora de linhagens. No ceticismo, a sensibilidade formal do escocês estabelece o abstrato do que já foi paisagem em Montaigne e retrato em Bayle. No pensamento político, Hume configura a linhagem da *crudelis meditativa*, também em virtude de sua maturidade, *avant la lettre*, para lidar com formas. – Não deixa de ser irônico que H[ume], um filósofo sem nome, seja aquele a tão bem consolidar linhagens do pensamento –. A consolidação de uma imagem inicia um pensamento, posto ser uma linhagem uma imagem do pensamento. Dessa forma, a linhagem concerne ao enunciado humeano propriamente dito sobre a política, mais o ambiente imagético no qual se inscreve e a sistematização da experiência política sobre a qual fala. Assim, a ciência da política instituída por Hume concerne também ao ambiente imagético dentro do qual fala, a imagem se espalha como um vírus a transfigurar a funcionalidade de células, o ambiente é o mesmo, mas, agora, com outro sentido. Mas por que Hume e não outro? Pois nele, e isso compõe parte de seu enunciado, filosofar sobre a política é também filosofar sobre a política na filosofia. Ele e não outro, por sua silenciosa, mas expressiva, teoria da imaginação política.

29. A imaginação política é a imaginação mesma. A experiência política, talvez seja a experiência mesma. Mas Hume é um abstracionista concreto, cabe a ele reduzir a experiência. Não se trata de reduzi-la como um ortopedista, mas fazê-lo como um nominalista. A redução mostra princípios de composição da experiência política. Uma vez que os cétricos são pictorialistas, seja na paisagem, no retrato ou na abstração, o momento abstrato evidencia o modo pelo qual a política compõe as suas formas. A forma política também pode ser denominada crença política, uma vez que é feita de limite e conteúdo. Hume, para explicar a circunscrição da forma política, dá-nos os princípios elementares da composição política. Eles se dividem em impressão, idéia e crença. A impressão política é uma imagem mais intensa, inegociável e produtiva de idéias. A idéia política é uma imagem mais esmaecida, mas plástica e passível de lida arbitrária. A crença recebe o arabesco da idéia, mas com a intensidade da impressão. Dessa maneira, na forma política o conteúdo e a circunscrição são feitos de uma mesma imagem compósita, a saber, a representação e a intensidade. A forma política se habitualiza de duas formas: (1) de modo atual ou (2) de modo inatual. As formas atual e inatual dependem do amálgama da idéia com a impressão. Aquela que se habitualiza é uma presença a se fazer concreta por pregnância, ainda que por vezes exista a concretude por intensidade, ela pode responder pelo nome de crença, de forma ou de instituição, se privilegiarmos, respectivamente, os valores, a expressão ou o tempo. Aquela que se habitualiza, segundo Hume, existe pela possibilidade da idéia ser dotada com a intensidade de uma impressão. Ou seja, ainda que fale mais baixo é sempre a forma o marcador da intensidade da instituição ou da crença. Nesse sentido é que podemos dizer que o hábito político atual revisita o presente e o hábito político inatual, revisita o passado. Existe sempre um olho projetivo na política, hologramático, por assim dizer, pois ele projeta o presente pelo passado, e o presente, por variabilidade do é pela possibilidade de finalidades.

30. A experiência maquiaveliana da política não identifica a política toda, mas pontua, inclusive, o lugar ocupado pelos modos da opacidade, tais como a religião, a moral abstrata e, mais contemporaneamente, a burocracia ativa ou inativa. A política maquiaveliana, admitida por Spinoza e Hume, relata a maneira pela qual a fixação de hábitos no tempo, dá-se pela crueldade. A forma, a crença e a instituição permanecem na crueldade, seja ela habitual ou expressiva. Se devemos admitir a liberdade, ainda que não como resultado de um processo dedutivo, cujo axioma identifica Deus e a natureza, a crueldade é a origem da ambivalência, não só nos rostos políticos, mas, também, na ontologia da política. A política existe, porque há crueldade, mas se a crueldade não é vista, a política se aprofunda a ponto de se fazer insuportável e desintegradora da própria forma humana. Se a liberdade é um destino político, tal como a crueldade é um operador de fixação, existe, pois, uma obrigação moral da natureza humana na política, romper com a suposta naturalidade dos modos de opacidade e ver a crueldade para impedi-la de se aprofundar.



31. Por essa razão, a ciência da política participa dos conhecimentos gerais da natureza humana. Isso dá o tom de seu inexorável classicismo. Seus argumentos sobre a crueldade são mantidos fortemente teóricos, a variabilidade da crueldade, bem como, sua completa antecedência e captura sobre o fenômeno industrial, da mesma forma, sua explícita tomada de partido pela não-crueldade, fazem dela imune à vigência do método. Mas tal inexorável classicismo seria apenas um esoterismo cosmológico – exercido por pleiteantes a gregos e romanos, fora de lugar – ou um anacronismo, se não contasse com a gramática moral do século XVIII, tal como Hume a compreende e desenvolve. Algumas asserções podem ser feitas nesse sentido: (1) A ciência da política participa da gênese intelectual do século XVIII, de modo que o método regular e a indústria lhe são elementos exógenos, servindo de objetos a serem incorporados, mas não partícipes da sua instituição, o que faz dela um dos contendores intelectual dos séculos XIX e XX, mas profundamente deles distinto. (2) A ciência da política é uma atividade moral sobre a política. (3) Ainda que elementos acidentais da gramática moral da natureza humana possam ser alterados, a ciência da política é dependente da presença dessa gramática, mesmo para reagir a ela, como nos casos de Burke e De Maistre, ou nos moldes do conteúdo mínimo do direito natural. (4) A ciência da política, por decorrer da constância e variabilidade da gramática da natureza humana, consiste num discurso pré-realista. A referência às coisas é pictórica, assim, as coisas como elas são não concerne ao ser, mas ao estado de crueldade do ser. (5) Em função de seu caráter pré-realista, a implicação nos modos de composição da imagem política, sua representação, enunciados tais como: “isso seria assim ainda que não houvesse a natureza humana” são compreendidos como momentos de postulação existente acerca de um momento de existência-ausência.

32. No momento em que a natureza humana está no mundo, ela está no mundo fabulando a sua audiência. A dimensão pré-realista da ciência da política faz com que a concretude de seus objetos não possa ser furtada de interrogações sobre a composição do mundo humano, ou seja, ela não faz sentido sem perguntas de natureza ontológica. Nesse sentido é que a experiência humana na política não pode ser completamente distinguida do experimento humano na política. O experimento é uma via de acesso privilegiado a verdade apenas quando compreendido dentro das diafonias da experiência e nunca fora. Se as vozes da experiência se calam no experimento, ele perde qualquer valor para a ciência da política.

33. Existe pouco a ser dito sobre um hábito instituído por expressão que não seja em si um ato de instituição expressiva. Pois a expressão começa a se habituar numa virada de gênio ou de multidão, polos esse que, se fetichizados, encerram a disciplina num extremo pessimismo moral. Todavia, a atualidade e a inatualidade das expressões podem ser investigadas, bem como, o mesmo par nos sistemas de crenças. Tal empresa descritivo-teórica mapeia os hábitos da política. Para isso, parte de uma concepção ampla de dor como índice, o suficiente para fazer caber a ambivalência, e descreve pelo retrato ou pela paisagem, porque é o modo pelo qual a permanência de

uma dor confere poder. As crenças, as formas e as instituições políticas concernem a perspectivas valorativas, expressivas ou temporais do ocasionamento de uma dor. O aspecto deliberado da obtenção do poder é importante, mas não fundamental, não é difícil pensarmos em crueldades inconscientes, cuja inconsciência não faça com que confira menos poder ou que seja menos cruel. Todavia, a ciência da política não seria possível sem a perspectiva abstrata da descritividade. Nela, pelo elementarismo da relação entre impressões e idéias, o descritivo percebe a natureza compositiva da descrição, ou seja, a pictorialidade. Não há retrato, paisagem ou forma que não envolva composição. Por esse motivo é a pictorialidade que permite à ciência política ver o modo pelo qual a opacidade da crueldade não é essencial à política, mas ela mesma constituída pelas razões do poder. Se para Maquiavel e Spinoza, a crueldade aparecia sem o abstrato, tal se devia ao esforço extraordinário de perspectiva, de um, e de metafísica, do outro, e pela simplicidade do fenômeno autocrático, comparativamente ao século XVIII e seguintes. O abstrato, ao permitir ver o mundo como construção, dotou a ciência da política da capacidade destrutiva necessária para ver a crueldade onde não há mais o rosto humano. Por certo que Hume inaugurou o abstrato, porque percebeu a composição pictórica da experiência, e além dele o construtivismo deve ir.

34. A relação básica descrita pelo pictorialismo da ciência da política é aquela existente entre crenças, formas e instituição e suas respectivas regularidades. Sem atentarmos para as especificidades dos valores, das expressões e do tempo, podemos nos utilizar do nome geral “crença”, utilizado por Hume para abordar a idéia com a intensidade de uma impressão, para dizer que a atividade descritiva da ciência da política incide sobre a relação entre crenças e regras. A regularidade serve de índice para a crença. Não há regularidade que não remeta a uma crença, se esse discurso se apresenta, trata-se de uma estratégia de opacidade de uma crueldade, passível de ser denominada de redução da crença à regra. Por esse motivo é que a regra serve de índice numa imagem construtivista do pensamento, mas se o construtivismo e a composição dos objetos são colocados de lado, a possibilidade intelectual da ciência da política dá espaço ao que pode ser denominado de redução da crença à regra. Estratégia pela qual não há entrevisão da crueldade e a gramática da natureza humana perde sentido. Afirmamos, todavia, que Maquiavel instaura a perspectiva da crueldade e que Spinoza, vendo-a friamente, procura estabilizá-la com a metafísica da Ética; ora, fizeram-no desconhecendo o construtivismo humeano. Na verdade, o construtivismo de Hume segue uma tendência à essa linhagem anômala de filosofia política, mas a consciência interna da imaginação, presente nos sistemas filosóficos e no mundo (cuja paisagem está em Montaigne e no retrato em Bayle), faz-se moralmente precipua, uma vez que sem ela a crueldade se aprofunda. Cabe dizer que seria melhor que não precisássemos de tal frieza cética para enfrentar a crueldade, mas a consciência interna da imaginação é o garante dos traços fundamentais da natureza humana.

35. Mas a relação entre crença e regra permite asserções estáveis sobre a

experiência política. A tais enunciados podemos acompanhar a nomeação de Hume, denominando-os princípios. O princípio não está em lugar nenhum, não se identifica com nenhuma crença, mas a partir dela, fabula. Ele é nitidamente um ato de ficção tipográfica. Nesse sentido, concerne numa atividade crítica. A ciência da política não faz sentido que não em ambiente crítico. A linhagem de estabelecimento da experiência e da finalidade da política é não-crítica, mas apropriada criticamente por Hume. A verdade de Maquiavel e Spinoza não está na essência, mas no tipo. A linhagem pictórica, todavia, é sempre crítica, sua verdade não se pretende para-além do tipo, mas nele. Não haveria ciência da política sem as núpcias antinaturais entre a experiência e o tipo. A experiência do tipo na política concerne ao primado da representação em política. A verdade política está no acontecimento, no gesto político, e esse pode estar num documento, num registro, ou nos vestígios deixados por uma multidão. Os tipos podem estar nas representações escritas, mas também nos muros, na pele das pessoas, nos acidentes. O princípio é um ato de ficção advindo do gosto pelas representações políticas, ele surge da imersão na crença e na instituição, e se dá como forma. A confecção de um princípio não é narrativa, ela é fideísta, contra todos os fatos, percebe-se na fraca esperança de que o argumento expressivo sobre a crença e a instituição possa se fazer em crença e instituição. Mas a ficcionalidade do princípio é distinta daquela dos romances. Pois um princípio não pode ser dramático, sob pena de ridículo. O princípio fabula a concretude sobre um estado de crenças instituídas, de modo a crescer um objeto, cuja interação, no plano pictórico, resulte, para a sorte da natureza humana, em algo de crueldade menos intensa. O princípio nada mais é do que um ato de esperança epistemológica, a partir de um estado de crenças instituídas, ele descreve a pictorialidade de um hábito, primeiro, de um modo cruelmente verdadeiro, mas, depois, induz a um movimento, segundo o qual aquilo que é, melhora, migra do possível para o impossível, o princípio procura minorar a crueldade pela narrativa moral das imoralidades políticas.

36. Se no coração da filosofia política está o problema da autoridade, e não temos fortes motivos para duvidar, ela concerne à tentativa de estabilizar a ambivalência. Antes de tudo a crueldade lida com o fato de que a natureza humana se vale de referências para organizar a vida. Mormente a autoridade se manifesta como uma sapiência prática acerca do “para onde olhar” em situações novas. Pois bem, se não precisamos saber para onde olhar, o problema da autoridade não se põe. Mas, se precisamos, e não olhamos, é porque seguimos a crueldade inconscientemente. Todavia, podemos não saber o que fazer, e, se não sabemos para onde olhar, rapidamente instituiremos o lugar da autoridade. A autoridade está no coração da filosofia política, porque concerne a mais comum tentativa de estabilizarmos as paixões presentes na disputa pelo reconhecimento, em outras palavras, a autoridade aplaca a crueldade do processo de instituição de si mesma. Ao buscar o lugar da autoridade, a natureza humana sente muitas coisas, dentre elas, algum prazer pela liberdade da não ter uma autoridade, algum prazer em função da esperança de poder influenciar no reconhecimento, mas,

sobretudo, a natureza humana sente medo. Acredito ser justo dizer que a natureza dos homens sente dor por ter medo. As relações sob dor são bem complicadas, dentre outras razões, porque o aplacamento da dor confere um certo poder ao aplacador da dor. A cessação de uma dor é uma dor em si, uma vez que o *cessador* tem o poder de devolvê-la. Se uma dor cessada fosse uma dor vencida, a filosofia política não teria que se ocupar com a autoridade, com o reconhecimento, mas tão somente com as dores futuras. Se assim fosse, a filosofia política se ocuparia apenas com o processo instituinte, mas pouquíssimo com o instituído. Mas por que perder tempo com o resolvido não problemático? Ainda que a devolução de uma dor possa ser involuntária, a mera percepção do erro resolveria a questão. Mas dores podem ser voluntariamente devolvidas e artificialmente mantidas. A autoridade é um tipo de dor inventada, para estabilizar a ambivalência desencadeada por uma dor mantida por crueldade. Assim, a busca por referência coloca a natureza humana em maus lençóis, porque algo que causa dor pode causar prazer apenas para ser referência.

37. Se a autoridade está no coração da filosofia política, isso se deve ao fato da experiência política, pelo menos em certas circunstâncias pós-maquievelianas concernir, antes de qualquer coisa, não a eloquência da violência, mas a silente crueldade. A ambivalência é o primeiro modo da opacidade da crueldade. Pois é difícil saber o que é cruel, posto que o prazer nos dificulta a saber o que é a dor mantida. A autoridade estabiliza a ambivalência, mas também inaugura novos modos de opacidade. Além disso, se a autoridade está no coração da filosofia, ela está nesse posto, porque permite à crueldade se atualizar em ambivalência à autoridade, além mesmo do aprofundamento da crueldade pelo gosto pela crueldade. A autoridade, dentre outras coisas, até estabilizar a ambivalência permite um abrigo para a crueldade, contra o tempo. A história da crueldade, com alguma dificuldade, poderia ser distinguida da história da autoridade, mas essa não poder ser diferenciada daquela. A autoridade ao preservar a natureza humana da evidência da ambivalência, preservou a crueldade contra as ações do tempo.

38. A maior crueldade da crueldade é que não podemos compreender o tempo sem ela, uma vez que todo tempo é instituído e as instituições se mantêm pela crueldade. Assim, a história da filosofia política é mais longa do que a história da autoridade. Mas uma vez que a autoridade permite um modo especial de opacidade à crueldade, torna-se impossível sabermos se o que escutamos é a voz da crueldade-pura ou da autoridade-cruel. Uma vez que todo tempo é instituído, torna-se impossível distinguir o tempo, da instituição. Nesse sentido é que a história da autoridade ou é contada como um artifício de negação da ambivalência ou como uma história de artifícios. Todavia, a melhor saída parece ser tomar pequenas parcelas de negação e tentar justificá-las na história dos artifícios. Se a autoridade está no coração da filosofia política, o seu compromisso com o desencobrimento da crueldade a leva a descrever formas de crueldade amenizadas, ao serem contrapostas a pequenas negações. Dentre outras formas de dizê-lo, instituindo artifícios reconhecidamente ambivalentes, mas os associando a valores, tais como a

igualdade e a liberdade.

39. Spinoza estabiliza a ambivalência ao perceber que os humanos possuem singularidade e capacidade de se moverem a despeito de qualquer conteúdo metafísico. Por assim dizer, a vontade divina não poderia ser amada ou odiada pelos homens, da mesma forma, a representação da vontade divina não poderia ser amada ou odiada pelos homens, posto que a vontade divina não teria qualquer conteúdo, motivo esse que não a permite ser representada. A vedação à representação veda a potência infinita/ilimitada de uma ambivalência cujo objeto seria de conteúdo infinito/ilimitado. A dissolução de Deus na natureza, sob outros efeitos, permitia aos homens perceber que a ambivalência poderia ser minorada uma vez que paixões moderadas fossem exercitadas. Posto que a liberdade não é de nenhuma forma ambivalente, as paixões, quão mais intensos fossem seus conflitos, mais distante estariam da liberdade e próximas da servidão. A liberdade, uma vez sendo entendida como forma divina da finalidade da razão, atravessa todos os conflitos ambivalentes, decidindo-os rumo à instituição democrática. Diante do fato da obediência, a liberdade orienta a razão a minar as causas da servidão e não apenas os seus efeitos. A pouca metafísica admitida por Spinoza é suficiente para desalojar a crueldade de sua morada política. Ou de estabelecer, politicamente, que a liberdade como finalidade deve desentocar a crueldade na constituição das causas democráticas. Por essa razão é que Spinoza precisa de Maquiavel, posto a perspectiva para a qual a política aparece em sua naturalidade não ser evidente, a crueldade serve de índice a ser estabilizado pela liberdade. De um modo geral, os filósofos políticos admitem que a experiência é índice para a descoberta de direitos naturais, até mesmo quando filosofam contra os fatos ou quando ensinam virtudes, mas o que Spinoza percebe, e para tanto se vale de Maquiavel, é que para a política a naturalidade também é um modo de não ver a política, estabilizar a crueldade, pela liberdade, passa a ser a perspectiva da experiência denominada de experiência política.

40. Um fato nada mais é do que a adesão narrativa a certa interpretação. A experiência política não concerne a fatos, mas aos modos pelos quais as crenças são feitas em fatos, num primeiro momento, e de fabricar objetos factuais. Maquiavel mostrou que o fato é submetido à elaboração cruel da perspectiva. A descrição praticada pela ciência da política não visa o fato, mas a composição do fato num ambiente de crueldade. Nesse sentido é que se pode dizer com Berlin que “[a] tese comum é que todo conhecimento [político] verdadeiro é descritivo: e sua validade depende da correspondência com fatos objetivamente existentes[11]”. Assim, a ciência da política começa a partir do momento em que sabe o que descrever e o porquê de fazê-lo. Ela descreve a crueldade, em função da liberdade. O empirismo político não pôde se tornar realista, pois seu objeto está entre a realidade e a paixão.

41. O atomismo presente na política é a medida pela qual a crueldade imprime instituições e crenças sobre o tempo. A redução máxima da

experiência aos seus elementos: o preto sobre o branco. Os princípios políticos fccionam tendências percebidas na descrição da crueldade. Se a ontologia política está numa ponta elementar da experiência, os princípios estão na extremidade fabuladora. A política carece mais de ontologia do que de princípios.

42. Em função do atomismo é que a política pode ser vista em termos de objetos e fatos, e por ele a crueldade pode ser isolada, bem como, as relações que mantêm podem ser seguidas. A crueldade, pelo atomismo, desempenha socialmente um caminho pictórico. Dessa forma, o que a linhagem anômala constituída por Maquiavel, Spinoza e Hume, somado que está a descritividade de Montaigne e Bayle, procura evitar é a dramaturgia política, uma vez que essa é encobridora da crueldade política. Com o vislumbamento da crueldade “[...] os homens [que] estavam a desempenhar no grande drama da existência, concebido e executado na mente eterna do dramaturgo divino, e comunicado pro mitos e parábolas, bem como pela revelação direta e pelas evidências que podiam ser colhidas na observação da natureza por sábios com mentes abertas a vislumbres ao infinito [...]”, passavam a ter responsabilidade direta pela crueldade instituída, posto ela ser revelável pela descrição da crença no fato e da composição da mesma[12]. Não se trata, com o vislumbamento da crueldade, de aceitar valores indiscriminadamente, como se todas as crenças fossem verdadeiras, mas de criar um critério moral para identificação de crenças verdadeiras. Berlin, argutamente percebe que o experimento de Newton não exigia qualquer elo lógico, e, por isso, podemos dizer que a descritividade das crenças faz do elo lógico entre enunciados, um critério à crítica da crueldade. A crueldade é tirada de sua toca, posto precisar responder às demandas feitas a partir da vida cotidiana, tais como os imperativos da velhice, da vulnerabilidade etc. O experimento moral não pode se desnivelar com relação a experiência, a formulação de hipótese e leis deve compreender a si mesma como atividade produtora de princípios, ou seja, hologramas de ficção vulneráveis ao tempo. A verdade em política é agudamente descritiva, obtida que é pela capacidade do gosto moral, por distinções, perceber a crueldade onde ela se encobre. Se a descrição for identificada com o fato, e não com a crença e a composição, perde a consistência lógica que a permite provocar moralidade em política.

43. A verdade em política é visual e nunca invisível. Não ser visto não é predicado do invisível, mas apenas do que não foi visto. Todavia o visual é composto de visibilidade e visualidade. A visibilidade é o atributo da exterioridade da matéria e a visualidade, de sua composição. O valor é uma situação visível, no que concerne a sua prática, mas também é visual, no que concerne aos elementos necessários para sua fixidez. O conhecimento político é descritivo, mas não sem antes ser capaz de justificar para si uma filosofia da descrição. O olhar frio, aguçado e imparcial na política nasce da necessidade imposta pela crueldade, uma vez que ela não tem piedade pela ingenuidade descritiva, que confunde o visível com o fato[13]. As leis naturais são inventadas não só para permitir perversamente o aprofundamento da

crudelidade, por ocultação, mas também são expressões duras do limite humano, são, portanto, dispositivos, ajustáveis pelas circunstâncias, de urgência epistemológica. Elas são, de modo alterável no tempo, cronômetros regressivos da necessidade de ver. A perspectiva da ciência da política recusa a dimensão encobridora da lei natural, para privilegiar a urgência presente no conteúdo mínimo do direito natural. “A lei natural é o mínimo de regras a que os homens devem obedecer para poderem continuar por muito tempo cumprindo os seus fins apropriados como homens – sem as quais eles perderiam a aparência humana, perderiam aquelas propriedades que os fazem homens e os tornam capazes de sobreviver, comunicar, cooperar, realizar qualquer coisa em comum. Os direitos naturais são o mínimo sem o qual um homem não pode desempenhar seu papel apropriado no projeto[14]”. O par lei natural e conteúdo mínimo do direito natural concerne ao limite pelo qual a natureza humana é capaz de viver abortando sua relação com a forma humana.

44. Maquiavel, Spinoza e Hume constituem uma linhagem anômala de filosofia política dentro da qual faz sentido afirmar que a razão é inventada pela paixão. Todavia, isso não quer dizer que a razão não seja uma invenção necessária – até mesmo inevitável em certos contextos –, mas que uma dentre muitas. A principal diferença entre a razão e a paixão é que a primeira não é capaz de decidir entre formas, crenças e instituições. A natureza de sua invenção é comparativa, e, nesse exercício, empreendedora de distinções. Além disso, a razão não é capaz de descer níveis na composição de um objeto. A razão não se aprofunda, ela precisa ser colocada em níveis mais profundos para realizar a sua tarefa, mas não é capaz de lá chegar, sozinha. A razão precisa de sua criadora para decidir entre formas, crenças e instituições, bem como, para se aprofundar na experiência dos objetos para encontrar as definições ligadas aos modos de composição. Por vezes a verdade sobre uma instituição política é bastante superficial, mas por outra, a distinção demanda doses monumentais de abissalidade. A verdade política é dependente, na esfera pública, do gosto. Pois ele é nome dado pelo vigor de aprofundamento da paixão em um objeto. Ele é o transportador da razão às profundidades abissais. No caso do controle moral exercido pela ciência da política com relação à crueldade é necessário um gosto pela crueldade, para aprofundar a possibilidade descritiva e promover o melhoramento moral das crenças, das formas e das instituições. Num sentido mais amplo é acertado dizer que a ciência da política é descritiva em função de uma investitura investigativa acerca do reconhecimento da crueldade. O otimismo e o ceticismo cognitivo se confundem. Pois a asserção básica é que não há crueldade invisível, mas apenas aquela ainda não observada. A existência da crueldade não observada é tomada como evidência em função da relativa opacidade com relação às verdades morais. Em função disso, o comportamento humano interessa à ciência política apenas na medida em que serve de índice para a ação humana. Os homens não se comportam, os homens agem.

45. A natureza da ciência da política é a dinâmica de encobrimento de

processos irreversíveis, compostos que são por formas, crenças e instituições, e essas, por cores entranhadamente passionais. A natureza não é uma finalidade, mas um pano pictoricamente disponível à imaginação humana. “Ninguém, isto é, exceto Hume, que viu parcialmente a obscuridade e as falácias que dela emanavam, e Bentham, que foi praticamente o único a vê-la com clareza e aceitar as conclusões dos *philosophes*, embora zombasse de suas premissas metafísicas, que ele nem se dava ao trabalho de analisar[15]”. Berlin se refere à natureza. Ainda que o delírio seja relevante para história da liberdade, a grandeza é sustentá-la sem o delírio[16]. Tanto o propósito imanente como o empirismo não-pictórico precisam ceder lugar para a pictorialidade da experiência presente nos contornos passionalmente inchados da crença, da forma e da instituição. A observação da crueldade não é um princípio intrínseco às coisas, talvez seja apenas um desejo circunstancialmente moral de uma disciplina de traços clássicos[17].

46. A ciência da política, pela narrativa descritiva permitida pela percepção pictórica da experiência, visa eliminar o elemento trágico da política[18]. Trata-se, portanto, de uma narrativa agrupadora da linhagem cética e da anômala, de um modo reativo à dramaturgia política. O trágico na política concerne ao rumo direto para a morte, praticado pelos homens que já estão mortos. A dramaturgia diz respeito ao fato de que o homem rumo à morte e que já está morto permite que falem em seu nome, num sentido, e fala em nome de ausentes. Ainda que sob percalços e dificuldades epistemológicas, a ciência da política admite o trágico, para combatê-lo em defesa de um homem que fale em nome próprio e que rume vivo para a morte. Mas a linha *anti-trágica* é muito perigosa e deve procurada com cautela, com apelo desesperado à própria história da alegoria, pois ultrapassar a alegoria do trágico se justifica pela minoração da crueldade. Várias são as demonstrações de ultrapassagem do trágico sem qualquer benefício moral, como as viradas do comportamento, ou o seu congênere na historiografia, a história das idéias políticas, que, muito pelo contrário, acrescentam, com o apego à redução da crença à regra, na analítica das ações humanas ou pelo fetichismo do documento, uma forte camada de encobrimento da crueldade, capaz de tornar o cenário das ciências humanas desprovido de vivo rosto humano, comparável a um desastre nuclear. Nesse sentido é que cabe defender a gramática moral do século XVIII, como idéia viva, mostrando que a razão natural deve ser recebida por uma dura crítica construtivista, percebendo que a natureza humana nada mais é do que um agenciamento pictórico[19]. A representação dramática, embevecida que se torna das alegóricas conflitualidades entre amigos e inimigos, dividida entre nacionalidades e interesses, justifica quase tudo na história dos nossos casos, e, anestesiada que se torna à necessidade de transfiguração do mundo, aceita quase tudo, por embevecimento com a narrativa da inexorabilidade suposta na alegórica maldade dos conflitos humanos. O rosto humano, aqui também, não se mostra, mas sim a loquacidade colecionista a soterrar, pela proliferação de máscaras, a crueldade na lida com as anomalias, ou novas diferenças. Daí é que nasce a insensibilidade romântica



com a composição pictórica da experiência, até mesmo com revigorada pela tomada de posição política, permitida pelo construtivismo russo. Mas se soterrador é o culto ao colecionismo, presente na representação dramaturgica, não menos é o culto aos objetos colecionados, praticado pela virada do comportamento, e seu fetichismo da regra. É relativamente evidente que há máscara no rosto humano, não é preciso colecionar a mascarada, ainda que seja necessário atentar para a composição. A regularização da experiência não só soterra a crueldade, quanto cauteriza os acessos epistemológicos, sendo, portanto, ainda mais perigosa. A dramaturgia política possui um repertório erudito que pode ser reinventado pelo espírito, mas a redução da crença à regra apenas conserva, da erudição, uma paisagem desolada, ainda que com documentos. A narrativa que empreendemos não visa o meio de caminho, mas a atenção à construção do mundo, talvez, por ter sido desapropriada do mesmo, ou, como nos versos de Heine no poema “Agora Aonde” do livro *Poemas do Tempo*: “Terá no argênteo labirinto / Perdido o rumo feito eu. / Que neste mundo me ressinto / De nunca ter achado o meu? –“. Nesse sentido que se deve identificar o lugar da experiência política, o privilégio da liberdade nessa identificação e valorar a fabulação dos princípios, modo *fim* da vida democrática almejada pela ciência da política. Isso pode não garantir “mundo”, mas lhe preserva as condições.

\*\*\*

### **Cesar Kiraly**

[1] Um outro exemplo, é o modo pelo qual Erasmo de Rotterdam mostra o encobrimento da crueldade realizado pelo discurso filosófico, na elaboração disso que denominei de moral abstrata.

[2] Spinoza, B. (1983). Tratado Político. São Paulo, Abril Cultural. § 1. Capítulo I.

[3] Ibid. § 2. Capítulo II. “Qualquer coisa natural pode ser concebida adequadamente, quer exista ou não exista. Contudo, o princípio em virtude do qual as coisas naturais existem e persistem na sua existência não se pode concluir da sua definição, pois a sua essência ideal permanece, depois de elas terem começado a existir, a mesma que antes de existirem. Portanto, visto que o princípio pelo qual existem não pode provir da sua essência, a manutenção da sua existência também dela não decorrem; elas necessitam, para continuar a ser, do mesmo poder que era preciso para que começassem a existir”.

[4] Ibid. § 9. Capítulo II e § 10. “Esse é o que tem outro em seu poder, que o mantém aprisionado, ou ao qual tomou todas as armas, qualquer meio de se

defender e de escapar, ou a quem sempre inspira temor, ou que a si ligou por favores, de tal maneira que esse outro lhe queira agradar mais que a si mesmo, e viver segundo o desejo do seu senhor mais que viver consoante o seu próprio desejo. Mas o primeiro e o segundo meios de manter um homem em seu poder respeitam ao corpo e não à alma, enquanto que através do terceiro meio ou do quarto apoderamo-nos do corpo e da alma, mas não o dominamos senão enquanto duram o temor e a esperança; se estes sentimentos vêm a desaparecer, aquele de quem se era senhor torna-se seu próprio senhor”.

[5] Aos dizermos que Montaigne e La Boétie são céticos paisagistas, queremos dizer que narram uma paisagem de crenças que é capaz de sustentar pequenos retratos, mas também que Bayle estabelece retratos de sistemas filosóficos, como objetos pictóricos, e que Hume procede pela pictorialidade abstrata.

[6] Spinoza, B. (1983). Tratado Político. São Paulo, Abril Cultural. § 18. Capítulo II. “[N]inguém é obrigado a agradar a outrem por direito natural, a menos que queira [...]”.

[7] Ibid. § 2. Capítulo III.

[8] Ibid. § 8. Capítulo III.

[9] Benjamin, W. (2004). Drama Trágico e Tragédia. Origem do Drama Trágico Alemão. A. Alvim. Lisboa. p. 60.

[10] Spinoza, B. (1983). Tratado Político. São Paulo, Abril Cultural. § 2. Capítulo V.

[11] Berlin, I. (2009). A política como ciência descritiva. Idéias Políticas na Era Romântica: ascensão e influência do pensamento moderno. São Paulo, Companhia das Letras. p. 88.

[12] Ibid. p. 95.

[13] Ibid. p. 102. “[...] descrever [a] ordem não porque ela seja boa ou ruim, interessante ou sem graça, mas porque ela existe, e porque é o início do conhecimento”.

[14] Ibid. p. 106-107.

[15] Ibid. p. 132.

[16] Ibid. p. 134.

[17] Ibid. p. 135. “A ciência, em suma, não nos dizia apenas como conseguir o que queríamos, mas o que querer. Essa era uma idéia muito pouco empírica, como Hume devidamente apontou à sua maneira branda, mas devastadora. Pois a mera inspeção do que acontece no mundo não revela nenhum propósito, não impõe nenhum fim, não estabelece nenhum “valor”; os fatos permanecem fatos, e o que é não acarreta, quer de forma estrita, quer até de uma forma vaga e indireta, o que deve ser. O que é somente acarretará o que deve ser se o que deve ser for ele próprio parte do que é – apresentado ao observador humano como um dado”.

[18] Ibid. p. 139.

[19] Ibid. p. 142-143. “Todo o programa racionalista do século XVIII gira entorno dessa noção central de que a razão descobre os fins assim como os meios, de que chamar um governante de esclarecido é dizer que ele é um profundo conhecedor dos fins assim como dos métodos, de que Hume se equivoca ao considerar os fins como psicologicamente determinados, não suscetíveis de crítica racional. Se Hume está certo, todo o edifício construído sobre a pressuposição de que há uma forma de vida que todos os homens racionais automaticamente adotariam – sendo essa a razão de serem chamados de racionais – desaba como um castelo de cartas. E até agora ninguém apresentou nenhum argumento válido contra a posição de Hume – certamente nenhum que qualquer *philosophe* pudesse usar como meio de escape”.