

ALMA E FRIO

Alma e Frio

Ensaaios sobre a Crueldade

Cesar Kiraly



7	Prólogo
12	Crueldade e Justiça
27	Crudelis Meditatio: marcas, perversão e trauma
62	A Natureza Descritiva da Ciência Política: elementos de metafísica cética
91	A Instituição de Pontes: Hume-Spinoza
107	A Instituição do Temor e do Tremor
125	O Suicídio como Forma Política e Social no Ceticismo de Montaigne e Hume
144	Positivismo Jurídico e Ceticismo: elementos de ficção e acústica
180	Outros Critérios
188	Hume e a Verdade
197	A Imagem e a Cor no Tratado de Hume
208	Alma e Frio
230	Metafísicas do Olho: Variações I
264	Metafísicas do Olho: Variações II
290	Metafísicas do Olho: Variações III
317	O Descolamento da R[]tina: a cegueira entre Saramago e Vieira

Prólogo

Algo mais quente que o frio? Há algo mais quente que o frio? Haveria algo mais quente que o frio? Este é um livro de ensaios filosóficos em que tematizo o frio. Nada é mais comum que o frio. Ele está na sexualidade e na política. Está na política, porque na sexualidade. Não há nada mais quente que o frio, o frio nos consome. Este livro foi escrito com frio e admito que o frio me comove. Ora, consiste num livro de estudos sobre a crueldade, o eco não é aparente, mas exemplar da repetição bastante característica às baixas temperaturas. Se pálidos, constrangidos, hesitamos diante do vislumbamento da crueldade. Aprender a ver no gélido, não apenas senti-lo, o frio, simples assim, abrandando a consumação da crueldade. Apenas o fogo consome? Nada disso, a vida nos mostra que há consumição no frio e nos seus modos.

Este livro de ensaios é costurado por um mesmo modo de pensar. Essa forma de pensar pode ser tomada como objeto incidental de todos esses escritos. São todos ensaios céticos, ensaios, não apenas na inexorabilidade do ceticismo no *ensaio* – estilo inventado por Montaigne – mas declaradamente céticos, na complicação intrínseca a esse tipo de declaração. Eu pretendo me compor às aparências de que as filosofias de Montaigne, Bayle e Hume – respectivamente, descrevem as paisagens de crenças, os sistemas de pensamento como retratos e ao abstrato como modo de construção do mundo – se articulam na maneira como gosto de pensar, uma nova maneira de pensar, conservada. Ainda, neste caso, declarar, há ceticismo, concerne a articular o conhecimento nesses três níveis descritivos e tomar o abstrato como um operador alucinatório de objetos pictóricos, mesmo na acepção intelectual. O cético institui algo novo sem advogar. Implica nos mesmos movimentos, pelos quais se notabiliza, na percepção da equivalência dos enunciados, na suspensão do juízo e na resposta a contrapelo à intuição, somados à consciência aos fragmentos de pictorialidade.

Não há o mais quente que o frio. A crueldade é o frio. Ela ultrapassa o frio, sucede sua polaridade. A crueldade é mais fria que o frio. Ela é mais quente que o frio. Há muito calor no frio – como exagero polar – para ser produzido. Este abismo de frio produz uma paixão: um calor: uma sorte de amor pelo frio. Um calor frio que se torna mais frio que o calor.

O frio é crueldade, os lugares em que ela se encontra são demasiados quentes. Isso quer dizer que é preciso alta temperatura social para que o frio e suas formas existirem. Se o frio é inexorável à sociabilidade, a sociabilidade não é a política toda, se o frio é contemporâneo, então a sociabilidade e a política são contemporâneas. Se contínuas, mas diferentes, é o caso de afirmar que trocam temperaturas. Assim, nem tudo é política, tudo *pode* ser política *quando* a temperatura chega ao frio. A história da crueldade não pode ser contada, porque parte da sua ação está em incapacitar o olho para identificá-la. Ela é um fenômeno copioso na produção de representações, ao mesmo tempo eficiente em nos cegar para vê-las. A crueldade é deveras histórica em suas dinâmicas para permitir a algo que não a aprofunde apareça. Como só há aparências: restamos diante de um quadrado branco sobre fundo branco ainda mais sutil que o de Malevich. Vemos tudo branco sabendo que está tudo lá. Como pode o cético instituir olho capaz de descrever a crueldade? Como pode adquirir tamanha sensibilidade ao detalhe? Ele se move num índice aceso, sentindo a crueldade como o desprezível dos vícios e a segue. O desenvolvimento das capacidades descritivas se segue graça e gosto. Em alguns momentos, persegue a crueldade incidentalmente, instituindo um olho falso que possa contingenciar o passado, fazê-lo aparecer ainda que retorcido. No presente, descreve as regularidades da crueldade onde estiverem para que tenha elementos para formular o vínculo de dependência com as crenças vigentes. A percepção, o olho, como modo da inibição.

A relação do cético com a crueldade é tão ambivalente quanto a experiência que segue a descrever. Há ambivalência entre o cético e o frio. Ele desenvolve um gosto pelo cruel para encontrá-lo e acompanhar suas vilosidades. Se assim não fosse, como sentiria o cheiro do frio? Como não se deixaria confundir pelas estratégias da opacidade? Não é o frio que se exhibe. Não é ele que gosta de ser visto, muito pelo contrário, a crueldade ama a transcendência, promove o fetichismo da regularidade, as finalidades, os messianismos, o cético gosta de ver. O frio ama o fim. As dinâmicas do fim cauterizam o olho. É ceticismo interromper essas núpcias, tornando evidente, tudo no discurso transcendente pode ser feito visto, se tomado desde a composição, mesmo quando a estratégia é a repetição fechada em si própria, para isso se esforça para manter a representação distinta da opacidade. O ceticismo em sua filantropia acaba se dedicando a seguir a crueldade

de perto, para não deixar fugir à linguagem, não se esquivar aos pigmentos que lhe dão forma, tornando-a passível de crítica.

Num sentido impróprio, a atenção cética pode ser entendida como uma forma de extrema sensibilidade ao masoquismo. A questão é que o cético possui uma forte disponibilidade erótica à crueldade: por isso senti-la. Ela é insuportável. O momento em que o vínculo se quebra é aquele em que torna a crueldade representação de modo a torná-la menos intensa. Este é o principal efeito de moralidade do ceticismo. Ele narra a crueldade, podendo-o por um gosto apurado pelo frio, tornando-a mais branda. Esta é a imagem dialética impingida pelo cético à crueldade: ser abrandada pela atração que desperta. O contrário é aprofundar a imoralidade pela interrupção das cadeias de representação que compõem a visibilidade. O frio é erotizado se visto e descrito. Isso significa que o aprofundamento da dor é ultrapassado pelo prazer.

A experiência política tal como nos aparece nas dinâmicas da opacidade é reinada pela vulgaridade da crueldade. Ainda que não nos pareça possível uma política sem crueldade, uma vez que é pela dor previsível continuada no tempo que parte da variabilidade é estabilizada, mesmo que seja pela prática da restrição, pelo desencadeamento de modos constritivos, que certa ordem se estabelece, é possível que seja a presença, não a intensidade, o elemento importante. Se isso é verdade, não há por que a crueldade ser tão profunda. Além disso, está certo que a ambivalência é uma das maneiras pelas quais se pode seguir a crueldade nas circunstâncias em que ela não é evidente. Ela quase nunca é evidente. É bastante comum a própria crueldade se revestir da falsa evidência escamoteada. A ambivalência é esse estado em que prazer e dor ora mais ou menos se confundem. Não só o gosto delicado à crueldade é preciso para perceber esses momentos mais sutis como também não é caso de estabelecermos imperativo transgressivo. Pode-se encontrar momentos em que a instituição muito bem se justifica e a obediência pelo reconhecimento de que é melhor obedecer do que desobedecer pode concernir em apenas desviar da dor. É um efeito de imoralidade, contudo; as delícias da ambivalência mal compreendida, aquela encontrada na dor que o outro sente e da qual não pode se desviar.

Uma outra chave de condução da pesquisa, mais perigosa, é encontrável na admissão de que se estabelece não só um gosto de percepção da crueldade, mas um por ela mesma. Isso nos leva a comparar formas pelas quais restrições se estabelecem e preferirmos uma em detrimento da outra. Pode ser ridículo nos aproximarmos de um martelo apenas para lembrar da sua utilidade. A alternativa seria compararmos se a martelada atual pode ser melhorada pela futura. É tentador pensar existir um bom aprofundamento da crueldade. Em todas essas

disposições está a pretensão de poder controlar os efeitos da prescrição política sobre o mundo. Diante disso, soa-nos impossível buscar uma crueldade mais sofisticada do que outra. Por melhor que seja a receita, os efeitos de restrição não podem ser medidos na coerência intelectual manifestada, nem no poder persuasivo que detém. Apenas na imprevisível dor que produz é que são avaliáveis. Aquilo que era para ser a martelada futura se tornou apenas um martelo faminto. Por isso o cético se aplica na diminuição da crueldade e não na sua alternativa. É o caso de buscar a redução dos efeitos ruins do martelo conhecido do que aprender a lidar com o novo.

Diante disso, o cético precisa suspender o juízo às proposições capazes de lhe causar medo, porque o medo é inimigo do gosto. É preciso olhar a restrição com gosto. Instituir um olho não hesitante ao descrever o cruel. Os olhos amadurecem positivamente quando vagueiam. Se não existe um compadecido aprofundamento da crueldade, é o caso de inquirir todo aperfeiçoamento, que não a diminuição da intensidade, como rotundo. Sob temperaturas muito altas ou muito baixas, o corpo meio que entra em estado de confusão. Não é incomum aproximar os de areia e os de gelo como desertos. O frio extremo leva à insensibilidade semelhante à do calor excruciante. A pane do corpo coloca os extremos sobrepostos. O inverno na Praça Vermelha analogia ao verão na Praça XV, pela agonia comum? Seria compreensível diante desse quadro ser tomado pela vontade de trocar a perturbação pela atividade. A resposta teológico-política costuma advir de tal crise. Mas não só ela, também a redução da política ao enfrentamento procedimental pelo poder. A atividade nos sacia, menos pelo conteúdo e mais pela iniciativa, mas a catarse da angústia custa a inauguração de imprevistas cadeias de opacidade. A imperturbabilidade serve para o cético não deixar escapar a invenção como modo da reatividade. Daí poder tornar explícito o istmo no qual prazer e dor se confundem. A descrição põe a imoralidade em seus esteios discursivos e nos mobiliza para o impedimento da brutalidade. A obtenção da consciência acerca da crueldade leva a se minorar a restrição indevida presente na disciplina e no controle. A política não precisa ser apenas um restolho de repressões.

A crueldade é sempre imoral. Isso nos ensina o ceticismo. A política mobiliza uma dimensão mais específica da crueldade, esta é mais ampla do que aquela. Dessa forma, a despeito de eventuais boas razões, também é imoral a política. Ela é uma experiência bastante comum aos mundos que conhecemos, seria intrínseca a todo mundo possível? A imoralidade da política não é de qualquer sorte. A ambivalência não serve de índice para a experiência política por acaso, ela é produtora de parte da ambivalência que a denuncia. Por essa razão, somos levados a reagir de modo inadequado a ela. Por vezes de modo tímido ao que

demanda ênfase ou exagerado ao que não é tão grave comparativamente. Somos levados a amar e odiar atividades que nos causam dor e aos agentes da restrição. A nossa identidade é bastante ligada ao constritivo desencadeado por tais práticas. A ambivalência pode se desequilibrar e dar origem a enunciados festivos sobre a política como sobre as delícias da vida comunitária, das virtudes republicanas ou da democracia. Eles consistem no mesmo fenômeno encontrado no desespero profundo e na desconfiança.

Crueldade e Justiça

I

A política deve pensar a crueldade? As respostas remeterão a algumas novas questões. Apostamos na afirmativa. Da aposta, segue-se. A política pode não pensar a crueldade? No caso da política não pensar a crueldade, haveria alguma imprecisão em seus conceitos? Perceber *onde*, na teoria política, buscaríamos as fundações para refletir sobre a crueldade é bastante complicado. Pois o vocabulário da crueldade é relativamente estranho para a política. Melhor dizendo, o vocabulário da crueldade foi sempre de importância secundária, servindo muito mais para adjetivar modos de pensamento do que propriamente erigir alguma, mesmo frágil, sistematicidade conceitual. Perguntar sobre os pensadores que pensaram a crueldade é indagação infrutífera. Os pensamentos desencadeadores da percepção de crueldade sobre os modos como as pessoas vivem são mais relevantes.

Existe, pois, uma distinção entre modos de pensar: (1) aquele identificado com uma *crudelis meditatio* e (2) o pensar identificado por uma meditação angelical. O primeiro é percebido no axioma perspectivo maquiaveliano sobre a necessidade do desnível, para o povo ter algum ângulo de aproximação à imagem do príncipe, seja para o príncipe poder perceber o povo, a ideia de que para conhecer é preciso não ser, e marcar a distinção, corresponde ao fato de que é necessário um aclave para saber o modo pelo qual o *estar* é feito. Ser povo para ver o príncipe, não ser príncipe para entender as crueldades cometidas pelo príncipe, ser atraído por elas, mas de modo desnivelado. As variações exemplificam: para entender as pessoas é preciso ser Deus, entender Deus demanda ser uma pessoa. Como quem indica – a despeito do fato do poder eclesiástico estar fundado em uma tábua de valores rígida, esta de nada vale, pois é intrínseco à política um determinado modo de perceber que só se revela na experiência. Com efeito, do outro lado, encontramos a percepção de que a prática política, entregue às suas próprias regras, estabelece

rumo direcionado à devassidão completa dos valores. Um exemplo é visto na investigação de Erasmo de Rotterdam sobre *A Educação do Príncipe Cristão*. A *crudelis meditativa* é verificada no fato, observado por Maquiavel e por Hume, de que os valores enunciados de modo rígido, não são os valores verificados na atividade da política. A política participa de forma mais próxima das crenças sociais, de um modo geral, e não da composição racional acerca dos valores mais aceitáveis. O que não significa que a política seja o terreno do simples vício. A percepção do vício é sempre negativa. Trata-se do que não é virtude. Na *crudelis*, o vicioso, e isso fica mais claro em Hume, é determinado na experiência das crenças, no conflito entre disposições racionais sobre as crenças e os preconceitos. A meditação angélica se organiza na repressão narrativa ao vício, para descrever virtudes. Quando não, atrela a narrativa do vício à transcendência conciliatória. À ideia de que o vício é apenas o trânsito na direção do conagraçamento virtuoso.

Em Maquiavel, a discussão sobre a *crudelis* não pode ser setorizada na leitura do *Príncipe* ou dos *Discursos*, nem na famosa leitura integrada d'O *Príncipe* com os *Discursos* e a *História de Florença*, ainda altamente recomendada. A *crudelis* necessita de alguma disposição pregnante. Disposição de pensar a política como um regime de sentimentos que se organizam em torno de racionalidades parciais, de definições fragmentadas.

A palavra hebraica para definição é *hagdará* que deriva de *gader* que significa cerca, grade etc. Em latim acontece a mesma coisa: *definire* deriva de *finis* que significa cerca e fim. Onde surgem vocábulos como defesa, defender etc. A política envolve, sempre, alguma dimensão de *gader*. A medição angélica possui uma larga cerca, que, ao circundar larga extensão, defende, de modo amplo, de uma sorte de conteúdos. Maquiavel e Hume, essa é a pregnância que exigimos, são exemplos de cercas mais restritas. Outrossim, estabelecem cercas fragmentárias, o que explica as oposições entre moralidade religiosa e política, dificilmente conciliáveis no pensamento de Maquiavel e a atenção à falibilidade humana em Hume. A *crudelis* prefere pequenas defesas. Com efeito, para que seja percebido que a *crudelis* circunda a possibilidade da República, devemos indicar que a liberdade não é, tão somente, um conceito abstrato, mas é um sentimento, o sentimento da liberdade.

Por essa razão, podemos dizer que tanto a *crudelis meditatio* quanto a medição angelical são modos de pensar. A diferença é a *crudelis*, ao preferir observar a política pela crueldade, impede seu aprofundamento. A discursividade angelical não adere à crueldade, mas o fato é que a falta de descrição da crueldade, ou a lida a atrelá-la a qualquer ordenação conciliadora, simplesmente, a aprofunda. Ora, a *crudelis*, nesse sentido, afirma-se com um modo de descrever ignorante

das pacificações éticas com a dor, todavia, ao sê-lo, no compromisso direto com a desocultação, faz-se moral de um modo vedado à angélica.

Crudelis e liberdade parecem ser noções antitéticas. Haveria cabimento em se dizer o sentimento de liberdade qualificado a afastar da reflexão sobre a crueldade, enquanto componente institucional? As indicações de Maquiavel, sobre a República, levam-nos a perceber que a viabilidade da política demanda sabedoria prática sobre a crueldade, mas exige, também, sabedoria teórica, de modo que as reflexões sobre a justiça passam pelo questionamento do sofrimento provocado e mantido.

Em Hume, a crueldade circunda o conceito de justiça, se tomarmos como premissa o fato de que as paixões fundadoras da moralidade não excluem qualquer disposição da alma humana. Ainda que a moralidade seja, *grosso modo*, terreno das limitações empreendidas pela razão, sobre as paixões; disposições radicais, como a crueldade, estão sempre presentes. Entendendo a justiça como virtude artificial não afastamos do âmbito de determinação da moralidade a reflexão sobre a crueldade.

Ensaíamos algumas hipóteses: (1) a primeira delas indica a inafastabilidade entre os temas da política e refletir sobre a crueldade. (2) Ao pensarmos a crueldade na política, diferentemente da pura e simples na justiça, compomos categorias para o combate à crueldade no âmbito das instituições, desviando da aceitação dos seus usos em política. (3) Existe um componente de crueldade inafastável na composição das instituições.

II

Se pudéssemos encontrar um estado de espírito que fosse capaz de descrever ontologicamente a experiência humana frente ao mundo, que estado seria esse? Se nosso objetivo fosse ambicioso, quiséssemos descrever um princípio, semelhante aos nossos estados de espírito, que representasse todo o movimento e toda a organização natural, quem ousaria pronunciar uma resposta? E se fôssemos politólogos, ao invés de interessados na experiência humana, nos fenômenos naturais, precisássemos de um princípio, instaurador, com o qual se descrevesse, com alguma exatidão, a *arché* do convívio político, aquele que demanda o uso de instituições, que princípio seria esse?

Antônio Vieira, em 1674, envolve-se em uma *disputatio* na Real Academia da Sereníssima Cristina, Rainha da Suécia em Roma, onde devia argumentar sobre o que seria mais razoável, se o riso de Demócrito, que de tudo zombava, ou o pranto de Heráclito, que por tudo chorava. Como todos sabem, em uma *disputatio*,

escolhem os temas, sorteiam, cada um dos debatedores deve sustentar, durante algum tempo, argumento coerente que evidencie o porquê de uma tese ser mais factível que outra, para tanto, deve-se invocar quão número de instrumentos retóricos e conhecimentos verdadeiros que lhe for possível. Vieira defendeu o Heráclito. A preleção se intitulou *As Lágrimas de Heráclito*.

Encontramos, pois, o princípio explicativo à razão intrínseca à experiência, também à natureza, instituições e aos estados de espírito, na verdade, achamos duas respostas, que se enfrentarão, e, neste enfrentamento, a possível vitória revelará o que permitirá tal facilitação organizadora. Cabe a Vieira defender Heráclito, mas não somente a filosofia de Heráclito, mas as suas lágrimas, não somente a sua filosofia da constância do movimento, mas a lágrima que advém em seu rosto. Ao oponente coube o sorriso estampado no rosto de Demócrito. Devemos notar que a *disputatio* em questão, mais do que uma contenda sobre a determinação do sentido filosófico dos pensadores gregos, enseja espécie de determinação moral sobre os sentidos de seus rostos, e, por conseguinte, da emoção a ser interpretada, a partir do sorriso ou do choro. Sabemos que Heráclito não chora, ou Demócrito ri, por causa da condição da humanidade, em um momento poderia ser dita como passível de dor, e, portanto, de choro, e, no outro, passível de ironia, ainda, portanto, de riso histriônico. Contudo estamos diante de uma semiótica das fisionomias. Ainda que não seja o objeto de Heráclito a condição moral da humanidade, mas o movimento incessante das coisas aparentemente imóveis, existe uma semiótica nas lágrimas de Heráclito. Poderiam as lágrimas ser tomadas como motivo para um discurso sobre uma humanidade que chora? O mesmo podendo ser dito sobre Demócrito. Seria o riso nervoso passível de ser tomado princípio de interpretação de humanidade que em precisando chorar, ri?

Para estabelecer discurso sobre estes paradoxos, tomaremos como referência os *Diálogos sobre Doutrina Democrática* de António Sérgio e a bruma maquiaveliana. As referências contrafactuais se explicam. Nos diálogos de António Sérgio, vemos também espécie de *disputatio*, envolvendo um pensador democrata, identificado no diálogo como *Libertário*, e um pensador da soberania, o *Estadista*. Tentaremos aplicar a semiótica de Vieira para interpretar o diálogo entre políticos de António Sérgio e vermos a significação das lágrimas ou do riso histriônico, nos rostos do democrata e do estadista. Desafiemos as fisionomias, de modo a lágrima e o sorriso caminharem a um rosto relativamente apático, mas ainda assim incomodado. Nos seus *Diálogos*, referidos, mais especificamente no quarto diálogo, António Sérgio resolve comentar, desfeita nos argumentos do Libertário, sua concepção de *maquiavelismo* e *jesuitismo*. Percebemos que a compreensão que possui de Maquiavel é muito próxima do modo proposto pela contrarreforma.

Ela evidencia uma contraposição irreconciliável entre Cristo e a Democracia, de um lado, e Maquiavel e os Estadistas, do outro.

Se Shakespeare chamava Maquiavel de “o assassino”, boa metonímia para o diabo, na Inglaterra vitoriana, era silvar *old Nick*. Não seria muito estranho dizermos a oposição fundamental, para Sérgio, entre as doutrinas políticas, encontrar-se no embate entre o Cristo (democrático) e o diabo (maquiavélico)¹. As aproximações entre os jesuítas e Maquiavel também eram bastante frequentes, tal como os jesuítas imputavam aos protestantes a pecha de discípulos do florentino. Contudo, estamos interessados na dissolução dos preconceitos sobre *o político* e no estabelecimento de semiótica entre a lágrima e o sorriso e a vida política².

III

O estabelecimento de precedências ao dissertarmos sobre o choro ou riso é sempre muito difícil, pois não podemos precisar se a espontaneidade do choro nasce da capacidade de rir ou se a necessidade do riso surge de uma impossibilidade de chorar. Não se sabe bem se a vermelhidão se segue do choro, do riso; como também não podemos precisar se do rosto plácido se segue com mais rapidez o choro ou o riso. A semiótica da lágrima mora muito mais na indeterminação, como no *sorites* dos lógicos, do que na possível distinção categórica. Um primeiro axioma podemos retirar desta estranha investigação, o riso é mais próximo da retórica e as lágrimas habitam mais perto da moral, pois não resta dúvida de que o riso surja da boca, “por onde escapam as invencionices de Cícero”, e a lágrima dos olhos, mudos, revelando um sentimento, tão somente. Ainda cegos, choraríamos, ainda que fôssemos mudos, riríamos, porque ainda que sejamos capazes de determinar a filiação do choro ou do riso, não seremos capazes de impedir a indeterminação quanto à origem. Nasce o riso do choro? Surge o choro do riso? Maquiavel chora

¹ Shakespeare, W. (2007). *Henry VI*. London, Penguin. Shakespeare, na terceira parte do terceiro ato, diz o seguinte, pela boca de Ricardo (Duque de Gloucester) “Ora! posso sorrir e assassinar enquanto sorrir; posso gritar ‘contente’ aos que atormentam meu coração; posso molhar meu rosto com lágrimas hipócritas e compor minha face para todas as ocasiões! Afogarei mais marinheiros do que a sereia, matarei mais admiradores do que o basilisco, representarei o papel de orador tão bem quanto Nestor, enganarei mais astutamente do que Ulisses e tomarei Tróia como um Sínon. Sou capaz de acrescentar cores ao camaleão, de lutar em metamorfoses como Proteu, de enviar à escola o sanguinário Maquiavel”.

² Sérgio, A. (1974). *Diálogos de Doutrina Democrática*. Lisboa, Livraria Sá da Costa. p. 14. “A largueza do Reino de Deus. É no capítulo que tem por título: *Cristo ou Maquiavel?* (para o autor do livro – como para todos que pensam com lealdade – Cristo e Maquiavel são dois polos opostos, em antagonismo absoluto e essencialíssimo).”

ou ri? Poderia ele estar rindo da incapacidade do povo em lidar com os tiranos, na fragilidade das opiniões que podem ser conduzidas por intermédio de alguns conselhos fundamentais? Ou o seu riso poderia ser um pouco mais chistoso e então Maquiavel estaria rindo, não do povo, mas dos Príncipes. Porque não percebem que vivem do *acaso*, e que o poder habita em outras mãos, difusas mãos?

António Sérgio não tem dúvida, o nariz de Maquiavel aponta o sorriso sádico de quem se percebe promotor à dissolução da sociabilidade³.

Existem democratas falsos, dissimulados, que riem da democracia, de modo a não agirem de acordo com a moral que é própria. Os democratas verdadeiros agem conforme a moral da democracia. Mas o caso de Maquiavel não é o de um democrata falso, mas o de um inimigo declarado, ri sem mostrar os dentes, para António Sérgio, Maquiavel é do tipo que gargalha sem mostrar os dentes, observando o incêndio⁴. Os verdadeiros democratas são aqueles que não confundem os meios com os fins, de maneira que entendem, apenas por meios morais e corretos pode a democracia ser realizada de modo a encontrar a justiça. Os falsos democratas entendem que os meios morais não importam para a consecução das finalidades da democracia. Pela imagem que nos dá António Sérgio parece que Maquiavel está rindo de nós, o retrato mais célebre de Maquiavel, pintado por Santi di Tito no séc. XVI, parece mostrar um Maquiavel que levemente sorri. Sempre sorri. Sorriso contido, ainda, mas que sorri.

Mas, como nos adverte Vieira, o riso não evidencia a razão, mas a falta dela, porque não há nada no mundo que seja passível de riso, haja vista a enorme inconstância de tudo e de todos, aquele que ri, não o faz por saber ser racional, mas por estar desprovido das faculdades, que se usadas com perfeição nos fazem chorar:

Confesso que a primeira propriedade da falta de razão é o risível; e digo que a maior impropriedade da razão é o riso. O riso é o final do racional; o pranto é o uso da razão. Para a confirmação desta, que julgo evidência, não quero mais prova que o mundo todo. Quem conhece verdadeiramente o mundo, precisamente há de chorar; e quem ri, ou não chora, não o conhece⁵.

Se insistimos na semiótica da lágrima indagamos sobre Demócrito; Vieira nos adverte, dificilmente Demócrito ri do mundo, pois como grande pensador, racional, portanto, percebe que de risível não resta nada; Demócrito não ria *do* mundo, mas *com* os mundos possíveis que era capaz de ver. Maquiavel cabe nesta

³ Ibid. p. 53.

⁴ Ibid. p. 52-53.

⁵ Vieira, A. (2001). *As Lágrimas de Heráclito*. São Paulo, Editora 34. p. 108-109.

descrição, um Maquiavel um pouco mais livre dos preconceitos de interpretação que o perseguem. O sorriso de canto de boca, retratado por Tito, demonstra não um sorriso com a boca, mas um sorriso com olhos, com os olhos porque enxerga um mundo possível, mais próximo do sentimento da república, um sorriso com os olhos porque vê que não se ensina governo a príncipes, mas que em apenas se escrevendo aos príncipes se pode ser lido pelo povo, talvez não por este povo, mas por algum povo por vir, o sorriso de quem diz “[...] para conhecer a natureza dos povos é mister ser príncipe, e para conhecer a dos príncipes é mister ser povo”⁶. O sorriso com os olhos, não se confunde com o da boca. O sorriso dos olhos é filho da capacidade de ver o futuro, enquanto a lágrima é filha da capacidade de ver o presente. Demócrito não era capaz de ver o presente? Porque sempre ria. Demócrito ria com os olhos por ver o futuro, mas ao rir com a boca, respondendo ao presente, riso não possuía, pois quem sempre ri, nunca ri. Ou como diz Vieira “A mim, senhores, me parece que Demócrito não ria, mas que Demócrito e Heráclito ambos choravam, cada um a seu modo”⁷.

Para que se possa rir é necessário que alguma interrupção aconteça, de modo ao riso ser a resposta de uma admiração, ou o modo como, porventura, expressemos nossa adesão a uma tese, de qualquer forma, apenas é possível rir, se não o fazemos sempre. Como Demócrito nunca deixava de rir, para Vieira, ele nunca ria. Demócrito não ria da novidade, ele simplesmente ria, não o fazia por achar algo engraçado, simplesmente ria; se simplesmente o fazia, Demócrito não ria. Julgamos que o riso de Maquiavel se assemelha ao riso de Demócrito, Tito nos permite perceber, como sempre ri, nunca ri. Maquiavel possui o riso de Demócrito porque chora a lágrima de Heráclito.

Nem se pode dizer que Demócrito se incitava a rir de alguma coisa que visse ou encontrasse de novo, porque sempre, e em todo lugar, ria; e quando saía de casa, já saía rindo; logo, ria do que já sabia; logo, ria sem novidade nem admiração, o que nele parecia riso, não era riso. Confirma-se mais esta verdade, com o motivo e intenção de Demócrito, porque não pode haver riso que se não origine de causa que lhe agrade; tudo o de que Demócrito se ria, não só lhe desagradava muito, mas queria mostrar que lhe desagradava; logo, não se ria, e se não ria, que era o que fazia, a que todos chamavam riso? Já disse que era pranto, e que Demócrito chorava, mas por outro modo⁸.

A semiótica da lágrima encontra o derradeiro momento. Existe o chorar com lágrima, o chorar sem lágrima e o chorar com riso. “Chorar com lágrima é sinal

6 Maquiavel, N. (1999). *O Príncipe*. São Paulo, Editora Nova Cultural. p. 36.

7 Vieira, A. (2001). *As Lágrimas de Heráclito*. São Paulo, Editora 34. p. 111.

8 Ibid., p. 111-113.

de dor moderada; chorar sem lágrimas é sinal de maior dor; e chorar com riso é sinal de dor suma e excessiva”. Se o riso pode ter o seu território invadido para mostrar a maior das dores, também pode o choro o ser para mostrar a maior das felicidades. Os sentimentos excessivos encontram manifestação mais sincera nas demonstrações que os fazem paradoxais e por isso a maior dor está no riso e a maior alegria está na lágrima. Mas a semiótica da lágrima não está encerrada nos olhos e na boca. As mãos expressam o riso, como dor copiosa e extrema, de modo que o riso e a lágrima saem de seus lugares de origem e passam a habitar todo o corpo, não sendo estranho que algumas alegrias façam todo o corpo chorar, do mesmo modo que algumas tristezas produzam riso por todo o corpo. Não podemos determinar se existe superioridade no pranto ou no riso, pois não sabemos quais dos elementos desta semiótica são capazes de melhor expressar os sentimentos, mas o que podemos perceber é que o cruzamento dos sentimentos com as suas expressões, quando paradoxais, é capaz de produzir uma expressão maior.

Então Maquiavel chora ou ri? Algumas hipóteses podem ser ensaiadas. (1) Se Maquiavel está rindo, não ri simplesmente, porque o riso constante não esconde o riso, mas a lágrima. (2) Se Maquiavel está chorando, não chora simplesmente, mas ri, porque no riso se encontra a dor excessiva. (3) Maquiavel possui duas faces, como Janus, a oculta explica e revela a exposta, em rindo, Maquiavel chora, em chorando, Maquiavel sorri. Mas qual seria o porquê deste rosto intempestivo?

Para nós, que defendemos certo sentido paradoxal da obra de Maquiavel e de sua semiótica, denominando-a da lágrima, António Sérgio surge quase que como um oponente, porque significa a reprodução fácil de um preconceito sobre a obra do florentino, associando-a a elementos de política causadores da morte dos paradoxos, suscitados na sua obra. A reprodução da imagem de Maquiavel como representante das usurpações, contraposto aos da verdadeira realização da democracia, através da união, suposta, entre meio e fins, dos evangelhos, esquece um Maquiavel incapaz de sequer enunciar a imaginada ou possível necessidade de se separar o meio dos fins para a consecução da política. Por outro lado, parece que António Sérgio, ainda que reproduza alguns preconceitos sobre Maquiavel, não dispensa a imagem do riso, aquela que nos é cara para entender os paradoxos que propomos, também seu herói, Libertário, apercebe-se deste modo de denúncia do rosto, ainda que não de modo evidente, por isso começa o seu diálogo fazendo o Libertário dizer:

A fonte murmura, e tu sorris. Sabes? Creio adivinhar por que sorris. Ris-te da ideia de te compararem a Homero. E ainda bem. Se tu te não risses, quem haveria de rir

nesta nossa terra? Já não há quem ria, quem saiba rir... Mas dize-me: concebes que ria quem se sente preso, quem não pode dizer o que supõe verdade⁹?

Se António Sérgio invoca o riso não o faz para investigar o que se esconde no rosto do Estadista, mas peticionar um princípio, a afirmação de que o maquiavélico ri porque zomba daqueles sem liberdade, o rosto do Estadista nada esconde, revela explicitamente desgosto pela liberdade e pela democracia. O sorriso, para António Sérgio, não esconde dor. Ou, se esconde, possui dor menor do que aquela carregada pelos sem liberdade. O juízo sobre Maquiavel possui pouca densidade, pois esquece que o objetivo de Maquiavel é mostrar que a observação moral sobre a política, além de não permitir que se evidencie o que realmente acontece com o poder, mascara os intuitos, agora sim extremos, de concentração da liberdade por um único homem, o príncipe, no manejo da *virtù*. Ao dissertar sobre, segundo as descrições no Tito Lívio, percebe que a liberdade, para se manter uma república, deve ser um sentimento, não somente uma instituição, cuja intensidade permite ao *estado* maior possibilidade de permanência histórica. Principados e repúblicas não são fenômenos muito distintos, se lemos com atenção as duas maiores obras de florentino, tanto o principado como a república lidam com a administração do sentimento de liberdade, se o principado deve soterrar este sentimento, através da evidencia da concentração do poder, a mais leve sombra de que esta pode ser propriedade de mais de um é suficiente para que a revolta do povo possa ser levada a frente. De outro lado, a República, não contando com intenso desejo de liberdade, será identificada por instituições ruins, corrupções, e, portanto, pela fraqueza do estado.

Note-se que a descrição da política feita por Maquiavel não é propriamente contraditória às especulações de António Sérgio, pelo menos no que diz respeito às instituições, contudo, é bastante distante, quando António Sérgio tenta fundamentar a democracia com base nos evangelhos, na política do Cristo, na realização da moral cristã por meio de ações políticas. Neste momento, seria melhor António Sérgio mais um pouco maquiaveliano, para compreender, as instituições não cedem, aos apelos da democracia, porque os axiomas são bons e justos. A política, nada tendo que ver com a confluência ou evitamento do vínculo entre meios e fins, parece causar muito menos estragos negativos se concerne a interesses e ao poder. Se o povo precisa não ser absorvido pela política é mister se tornar político. Essa seria a lágrima escondida detrás do sorriso de Maquiavel? A impossibilidade de povos conscientes da própria crueldade a ponto de abrandá-la diretamente no presente. Não à mercê da política ao se entenderem político. Se

9 Sérgio, A. (1974). *Diálogos de Doutrina Democrática*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, p. 3.

no sorriso habita a dor maior, a certeza de que também o novo povo padece de falta de liberdade sempre e sempre. Pois bem, o povo por vir não é apenas o povo do futuro, pois este é um povo esperado, relativamente coerente com as suas fundações, o povo esperado por Maquiavel é um povo imprevisível, ele está à frente, no tempo, mas não se pode deduzi-lo.

O esquema conceitual da democracia para António Sérgio é constituído por cinco momentos formalizáveis¹⁰. (1) No primeiro, podemos identificar a descoberta. A descoberta da democracia enquanto ideia geral dotada de autoridade, em virtude de seus imperativos éticos. A democracia para António Sérgio pode ser descoberta nos evangelhos, no uso correto da razão, na realização da história etc. Ainda que a democracia seja descoberta em locais inusitados, todos eles têm em comum o fato de consistirem em *ideias gerais*. (2) Em um segundo momento, as pessoas verificam a ação da experiência, comprovada nos imperativos éticos descobertos, evidente, nos evangelhos, no sentido de que percebemos na vida prática ser a democracia a melhor maneira de conduzir as coisas na terra. (3) O terceiro é a instituição política da democracia, de mecanismos sociais e de Estado, permitindo que os imperativos éticos descobertos possam ser efetivamente implementados. (4) O quarto momento reinvoca a ação da experiência no sentido de que esta permitiria que os elementos históricos da democracia pudessem melhorar as suas instituições, de modo que, a simples descoberta dos princípios éticos da democracia, não implica em uma boa democracia, é preciso que instituições sejam criadas e constantemente aprimoradas. (5) O quinto marca o início da *dízima democrática*. Se a democracia se torna capaz de aprimoramento, ela melhora infinitamente. Se as pessoas, outrossim, foram capazes de perceber nos evangelhos o fato da democracia, como propugnado pelo Cristo, e foram capazes de implementar instituições políticas e jurídicas que promovam esta verdade, no caso de serem capazes de aprimorar o intento terreno, serão habilitadas para fazê-lo sempre, de modo que, assim, a democracia se torna um fato¹¹.

Apesar da democracia ser descoberta nos evangelhos, Sérgio não apela para instrumentos de revelação da verdade, diz que conta, principalmente, a razão, que ela, imersa em ambiente em que se seguem os mandamentos, é capaz de descobrir, mesmo sem precisar crer em Deus, aquilo que qualquer um sente, a verdade precisa ser realizada pelas instituições. A liberdade não é só metafísica, para Sérgio, ela mora na vida do espírito, mas também na biológica, precisando de amplitude para realizar o seu desenvolvimento. Se para Aristóteles a *enteléquia* é o máximo

¹⁰ Ibid., p. 8.

¹¹ Ibid., p. 7-8.

desenvolvimento do ser, Sérgio diz, o requisito, para a atingir, é a liberdade em todos os planos, quais sejam, metafísico, biológico, social e político¹².

IV

A visão de Sérgio sobre Maquiavel evidencia muito mais uma estrutura do sentir medo, própria ao cristianismo, do que propriamente uma verdade conceitual. O medo que sente de Maquiavel, não é muito diferente do medo do diabo, do medo dos judeus, dos muçulmanos, das bruxas. Ainda que sentir medo seja um elemento essencial à natureza humana, não deixa de ser prudente algum empirismo para o abrandar, fragilizando as crenças das quais dependem, nem que seja a uma simples hesitação antes de fazer o que se faz diante do que faz sentir medo. É importante que sejamos capazes de duvidar de nossos medos. A política, se muito facilmente adota inimigos, precisa com muito mais razão duvidar dos processos cognitivos e históricos que fomentam tal sorte de criação. O inimigo é uma ilusão de ótica, ele não passa de um efeito de sombras. Como num grande delírio de perseguição.

Maquiavel descreve a política, sob tal disciplina indutiva, que faz mesmo o empirismo contemporâneo se envergonhar de ter abandonado as preocupações com a complexidade da presença das paixões nas imagens. A política é descrita como um emaranhado de representações, como uma história, porque na história, ao contrário da natureza, as coisas são descritas, se contamos com um olho, como são e não como só nos parecem ser. Isso porque, na narrativa, *pragmatikós*, os efeitos políticos se nos aparecem sem a incorporação da mitologia ou da cosmologia. Maquiavel invoca os mitos, copiosamente até, mas não como princípio ordenador, mas como estratégia argumentativa, para dar a entender dinâmica, tal como o par amplo *fortuna* e *virtù* e toda implicação entre seduzir a deusa e ser abandonado por ela bem o demonstra. A figura da Deusa não entra na argumentação para afirmar que algum princípio *fora* do mundo influencia *dentro* do mundo, mas quem se antecipa, *cortejando* o porvir, encontra menos obstáculos do que aquele que não se lança na sedução do amanhã.

O indutivismo de Maquiavel se expressa, inclusive, no seu repúdio à ética cristã aplicada à instituição política. Para Maquiavel, os que se dizem guiados pelo evangelho para a condução dos negócios políticos, utilizam da religiosidade apenas como retórica. O fenômeno da política envolve desafios que a moralidade religiosa não pode resolver. Mas então o que Maquiavel pensa sobre a constante

¹² Ibid., p. 23.

presença da religiosidade nos assuntos da política? Esta não se deve à consecução da boa política, mas à eficiência persuasória, a política não realiza a moralidade, mas a utiliza como instrumento de convencimento e poder. A tirania é muito mais próxima da religião condutora da política do que do inverso. É o material retórico do Papa que o faz tão perigoso à liberdade. E se fossem os Papas bons cristãos? Então, não seriam aptos à política. Mas qual é o objetivo da política? Antes de tudo, tornar viável a existência de hábitos comuns. Impedir o florescimento da desmedida não pode ser levado a cabo pela religião? Para Maquiavel apenas a força estável impede a *hybris*.

A experiência política descrita por Maquiavel inaugura a política moderna sobretudo ao dar a perceber, na restritividade, a habilidade de permitir que mundos diferentes consigam interagir. Ele é responsável, na epistemologia, da linguagem ser capaz de mostrar, no texto, sobre política, tudo aquilo que ela começou a ser capaz de explicar em matéria de conhecimento. Então Maquiavel é o pai da modernidade política, pois esta teme a autoridade, não sendo ainda muito bem capaz de explicar por que essa não tem que ver só com o pai e seus substitutos. A linguagem, antes do tempo, indutiva e expressiva, precisa da lógica para ter reconhecida sua capacidade ímpar de fazer aparecer os bons modos de estabilidade do particular na descrição da história. Ao mesmo tempo em que antecipa que há algo de úmido na crueldade que não é passível de ser reduzido na mera indicação de que certos comportamentos são limitados. A decomposição pictórica da política em partículas não gerais permite que apareça a novos olhos atentos aos sabores estranhos, buscados pelos políticos, esses insistentes e dissimulados constritores aloprados de plantão.

V

Parece-nos, de modo geral, tratar da justiça é apelar a instituições aplacadoras das paixões. Ela é tida como o negativo da paixão. Melhor dizendo: onde há paixão, não haveria justiça e vice-versa. Essa sentença é falsa no cenário conceitual de Hume.

Para Hume, existe relação indissociável entre paixão, crença, moralidade e justiça. O caminho, na história da razão, mais aceitável seria: racionalidade, verdade, moralidade e justiça. Mas qual o porquê de Hume assumir um caminho diferente? Em um parágrafo de seu ensaio sobre as paixões ele resume bem a ideia. Vejamos como explica o princípio:

Parece evidente, que a razão, no seu sentido estrito, de significação do julgamento da verdade e da falsidade, não pode, por si, ser um motivo para a vontade, e não pode

influenciar senão tocada pela paixão ou pelo afeto. *Relações abstratas* entre ideias são objetos da curiosidade, não da volição. E *relações de fato*, onde não são nem boas e nem más, onde não excitam desejo ou aversão, são totalmente indiferentes, e sejam conhecidas ou desconhecidas, ou corretas ou incorretamente apreendidas, não podem ser tomadas como motivos da ação¹³.

A passividade da razão é o enunciado mais básico. A razão não pode ser um princípio explicativo da justiça, em primeiro momento, porque a razão não motiva as ações. A razão delimita engendras de racionalidade. Uma vez discernidas regras, obtida previsibilidade de alguns raciocínios, a razão é invocada para dizer se estão de acordo aos critérios convencionados ou se são falsos, em virtude de alguma falha. A justiça joga o jogo do falso ou verdadeiro? A justiça não é falsa e nem verdadeira. Pois responde, diretamente, a determinada paixão. A justiça surge do medo, melhor dizendo, em virtude de um medo específico.

Para entendermos a justiça como medo, mais, dela ser uma virtude artificial, devemos compreender a paixão como o motivo da possibilidade da justiça. A justiça responde, na acepção de Hume, a disposição da natureza humana a ter medo do que não é previsível. A justiça é uma virtude artificial porque ela precisa ser imaginada, construída, instituída socialmente, para lidarmos com a paixão presente no medo do imprevisível. A perscrutação da justiça, na experiência política, explicita os limites e as circunscrições do medo do imprevisível. Trata-se de uma *crudelis meditatio*, pois rivalizada diretamente com a concepção de justiça fundacionada em formas ideais da virtude. O medo do imprevisível não se confunde com o medo do possível. Ainda que estejamos diante do impossível, na experiência política, a predicação do evento, marcado pela impossibilidade, não aplaca, completamente, o medo do imprevisível que há nele.

Mas mesmo males impossíveis causam medo; como quando nos balançamos a beira de um precipício, sabendo que estamos em perfeita segurança, e temos em nosso domínio, se vamos ou não dar um passo a frente. A presença imediata de um mal influencia a imaginação e produz uma espécie de crença; mas sendo oposta a reflexão sobre a nossa segurança, essa crença é imediatamente retraída, e causa o mesmo tipo de paixão, como quando, de possibilidades contrárias, paixões contrárias são produzidas¹⁴.

No trecho reproduzido, Hume comenta o medo que se tem diante do abismo. O medo, provocado pela paixão, pode ser relacionado àquele presente na produção, em artifício, da justiça. A justiça possui como paixão correspondente

¹³ Hume, D. (1898). A Dissertation on the Passions. *The Philosophical Works of David Hume*. T. H. G. e. T. H. Grose. London, Longmans, Green, and Co., p. 161.

¹⁴ Ibid., p. 141.

um constante abismo social. Abismo que se mostra não na possibilidade ou impossibilidade do mal, mas na previsibilidade de que desejos serão realizados ou na imprevisibilidade acerca dos eventos causadores de dor. A justiça não é uma paixão, pois é formalizada em virtude, mas se trata de uma virtude estreitamente ligada à sua paixão de origem. A ausência do medo do imprevisível é também a inexistência da justiça¹⁵. Contudo, não é necessário, devemos dizer, que a disposição da natureza humana em temer o imprevisível, tome os contornos de uma justiça. Nas *Investigações sobre os Princípios da Moral*, Hume explica, a justiça não é sentida em sociedades de extrema abastança, nas quais as riquezas seriam divididas de maneira equânime ou nas sociedades de miserabilidade profunda, absolutamente afundadas na necessidade do básico para a sobrevivência¹⁶. A previsibilidade não é um problema. A sociedade sem falta não teme o futuro, logo, não precisa tentar prevê-lo; a sociedade de extrema infelicidade é indiferente ao futuro, também não se ocupa com ele. Trata-se, a justiça, de um dos modos sociais de se lidar com o fenômeno da previsibilidade. As pessoas se ocupam da previsibilidade, mas nem sempre apelando à justiça.

Mas supondo que essa teoria da moral não deve ser recebida; ainda é evidente que a dor e o prazer, se não a fonte das distinções morais, são ao menos inseparáveis delas. Um caráter generoso e nobre provoca satisfação mesmo sob inspeção; e quando se nos apresenta, pensa apenas em poema ou fábula, nunca falha em nos encantar e seduzir. Por outro lado, a crueldade e a trapaça desagradam por natureza própria; é-nos impossível a reconciliação com essas qualidades, mesmo em nós ou nos outros. A virtude, por conseguinte, produz sempre um distinto prazer do orgulho ou da satisfação que atinge: o Vício, uma desagradável separação da humildade e do remorso¹⁷.

Ainda não recorrendo à teoria fundada na relação entre paixão e crença, como explicar a formação das virtudes obstando que as distinções morais, em larga escala, estão baseadas na tensão entre dor e prazer. Ao dialogar com a leitura de Maquiavel observa Hume: (1) o modo de investigação do florentino, seu indutivismo, por assim dizer, está correto, na medida em que retiramos verdades parciais de observações históricas, temos chance de direcionar os nossos juízos

¹⁵ Ibid., p. 141. “Dessa forma, todos os tipos de incerteza possuem estreita conexão com o medo, mesmo quando não causam qualquer oposição entre paixões, por perspectivas diferentes, pelas quais se nos apresentam”.

¹⁶ Hume, D. (2003). *Investigação sobre os Princípios da Moral*. São Paulo, Editora UNESP, p. 242-243.

¹⁷ Hume, D. (1898). *A Dissertation on the Passions. The Philosophical Works of David Hume*. T. H. G. e. T. H. Grose. London, Longmans, Green, and Co., p. 147

sobre as instituições ao cerne da precariedade política. O axioma não resolve a política, mesmo que ela se preste a ser antecipada em princípios tirados da sua própria experiência. (2) A *crudelis* não é interessada apenas em tiranias ou momentos de desorganização política, a *crudelis*, na política, se expressa na prática das instituições nelas mesmas. Mas é no estudo das impressões da política que podemos perceber a relação entre a natureza humana e as instituições. (3) A política é exercida na tensão entre o sentimento da virtude e a necessidade do estabelecimento de uma sabedoria prática. A esse respeito, Hume comenta que Maquiavel, quando fala como político, entende que algumas medidas odientas devem ser levadas a cabo para consecução da estabilidade política, mas, ao falar como historiador, se destaca indignado com a crueldade.

VI

Realizamos três movimentos. (1) A distinção entre *crudelis meditatio* e medição angélica, localizando, tanto a obra de Maquiavel, quanto a de Hume, como exemplos de *crudelis meditatio*, situando a *crudelis meditatio* como investigação das coisas como são. Investigação indutiva que revela que os procedimentos humanos na política não se fundam segundo regras ideais ou gerais, mas pela relação estrita entre as paixões, as crenças e os modos de agir. A investigação indutiva em Maquiavel possui meios de impedimento de aglutinações gerais. Graças à sua sensibilidade ao fragmento, a investigação de Hume abre espaço para algumas observações gerais, baseadas na história. A política, como uma ciência do particular, é filha muito mais das reflexões de Hume sobre como encontrar os princípios, do que do indutivismo de Maquiavel. A obtenção de princípios, todavia, só é possível na *crudelis*, esta nascida em Florença, tornada possível pela descrição dos fenômenos a partir das crenças neles implicadas. (2) O estabelecimento da semiótica da lágrima é dependente do diálogo imaginário entre Maquiavel, quase sorridente, e Antônio Vieira, na valorização das lágrimas de Heráclito. (3) A investigação da relação entre paixão, crença e justiça na filosofia de Hume é exemplo de uma *crudelis meditatio*. Ela permite o desenvolvimento de forma de falar que mostra os sentimentos e pensamentos implicados nas instituições.