

# A teoria da revolução na filosofia política de Aristóteles

por *António Campelo Amaral* \*

## Introdução

O epílogo revolucionário dos traumas políticos adquiriu na mundividência ocidental não apenas um pretenso carácter de universalidade e transversalidade em todas as esferas da vida social, como também um estatuto demiúrgico, no intuito de instaurar novo(s) sentido(s) para a velha (des)ordem. Dois equívocos permanecem, todavia, enraizados nessa auto-interpretação: o pressuposto de que o acto revolucionário representa, na sua expressão prometeica, um desafio trágico à (des)ordem instituída; a convicção de que a gesta revolucionária consoma, no seu gesto messiânico, uma expectativa escatológica em ordem à instauração de um paraíso na terra.

Grande parte – para não dizer todas – das epopeias revolucionárias modernas e contemporâneas, nada mais representam do que simulacros da mítica luta ancestral contra a fobia da desordem. O rito sagrado e inaugural de espetar uma haste no ventre da terra, a partir do qual as sociedades arcaicas instituíam o centro de gravidade da vida comunitária, perdura de certo modo na aspiração revolucionária de domínio já não de um caos ontogénico como no mito, mas do distúrbio das pulsões sociais e políticas. Assinalar o umbigo do mundo, a partir do qual se delimitam as fronteiras dos novos areópagos e se acertam os ponteiros pelo relógio dos novos tempos, suscita na liturgia revolucionária a mesma primordial e demanda das sociedades míticas pela ordem.<sup>1</sup>

Ora, a lição aristotélica resiste a uma concepção *ex machina* do acto revolucionário. Para o pensador estagirita, uma revolução política não configura um fenómeno que surge “de fora” para resolver um impasse, um dilema ou uma aporia da vida política. A filosofia clássica, possui de resto o condão de nos situar no estofado compactado de tensões e aspirações da própria experiência humana, o que significa que todos os actos da existência social, incluindo o *fatum* e o *factum* revolucionários, se inscrevem num processo de amplificação da realidade da consciência política ou, se quisermos, da consciência da realidade política. Nesse sentido, o pulsar enigmático da revolução apenas pode ser esclarecido a partir de uma reflexão que nos dê conta das constantes simbólicas, conceptuais e noéticas da experiência humana em comunidade. O sentido do presente artigo decorre precisamente da intenção de situar esse “mistério” humano numa fenomenologia da experiência concreta, focalizando-o já não a partir da perspectiva positivista dos modelos explicativos e operativos da psico-sociologia (mediante uma dissecação das motivações, intenções, circunstâncias e consequências das façanhas revolucionárias), mas no escopo de uma reflexão que visa o fundamento e o firmamento de tal ocorrência, filosófica portanto.<sup>2</sup>

\* Docente de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa – Lisboa.

<sup>1</sup> Cf. A propósito o sugestivo estudo de SARTI Sergio, *Mito e Rivoluzione*, Paidéia, Brescia (1969).

<sup>2</sup> Cf. HISTOIRE DES RÉVOLUTIONS: DE CROMWELL A FRANC, Louis MANDIN et al., Gallimard (1938); JOHNSON, Chalmers, *Revolutionary change*, University of London Press, London (1970); ELLUL, Jacques, *Autopsia de la révolution*, Calmann-Lévy, Paris (1969); BAECHER, Jean, *Les phénomènes révolutionnaires*, PUF, Paris (1970).

O pensamento do Estagirita afigura-se-nos adequado para responder à questão “porque razão se alteram os regimes políticos?” pelo facto de a sua filosofia política nos fornecer uma fenomenologia integral do acto revolucionário à escala da vida humana. Dois princípios coadjuvam esse intuito hermenêutico: o princípio biológico, e o princípio histórico. O primeiro vinca o estatuto orgânico (somático) da polis e o respectivo diagnóstico do estado clínico da experiência de cidadania, através da analogia com o corpo humano; o segundo evoca o carácter sinebético (forma aorista do verbo grego “symbainein”, “ocorrer”, “acontecer”, traduzível portanto por histórico) da consciência humana e a correlativa abertura a uma realidade “a fazer-se”, através da demanda do fenómeno ocorrencial, entendido já não como objecto científico de explicação mas como processo de interpretação.

### 1. A Política de Aristóteles no contexto da crise da polis grega

Tendo emergido como vencedora da contenda, nas Guerras Médicas, contra o potentado persa, Atenas procurou tirar dividendos políticos da vitória militar, procurando a todo o transe estender à Grécia inteira um novo viver “democrático”, mesmo que, à partida, esse *modus vivendi* excluísse do pleno exercício dos direitos e deveres cívicos vastas franjas sociais da população, tais como mulheres, escravos, e grande parte de trabalhadores braçais (embora livres mas sem recursos para participar nos assuntos da administração cívica e política).<sup>3</sup>

O choque das Guerras Médicas provocou contudo fracturas no tecido da sociedade grega, que a Guerra do Peloponeso se encarregará mais tarde de expôr na sua mais crua realidade. Na verdade, muitos viram no desfecho vitorioso de Esparta um rude golpe no proselitismo democrático ateniense, e o triunfo de uma concepção política oligárquica, orientada para a disciplina, o poderio militar e o culto da autoridade, que os próprios atenienses não raro enalteciam e invejavam. Contudo, o conflito ditou algo mais do que uma cidade vencedora e uma cidade derrotada. O revés militar de Atenas acudirá, se não aos olhos de todos, pelo menos aos espíritos mais atentos e esclarecidos, como sintoma terminal de um processo, cujo desfecho há muito se anunciava: o lento estertor da polis no seu formato histórico-existencial, cuja unidade e aparente indissolubilidade haviam sido já postas em causa meio século antes, ao cair do pano sobre o conflito das Guerras Médicas. É sabido como todo o espectro da vida social grega dependeu do modelo simbólico e existencial que articulava o modo de viver na polis;<sup>4</sup> ora, é precisamente esse modelo de articulação humana em crise que Aristóteles tem em mente quando redige a Política.

<sup>3</sup> A propósito dos “limites” da vivência democrática na Grécia, cf. HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS. L' Orient et la Grèce Antique (Vol. III), AYMARD, André, AUBOYER, Jeannine, CROUZET, Maurice (organ.rs), Paris (1967), sobretudo os capítulos “Les limites de l' idée démocratique grecque” (pp. 317-318), e “La démocratie: apparences et réalités” (pp. 394-396). Para uma análise mais pormenorizada dos limites da estrutura democrática ateniense, cf. os sugestivos estudos de MOSSÉ Claude, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris (1962); RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*, Madrid (1975); ROMILLY, J. de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris (1975).

<sup>4</sup> Cf. os interessantes estudos de GLOTZ, Gustave, *La Cité Grecque*, Paris (1928); e COULANGES, Fustel de, *La cité antique*, Hachette, Paris (s.d.).

A progressiva desarticulação e volatilização do modelo da cidade-estado, que Aristóteles tenta reabilitar na Política, não se agravava apenas com a emergência de dois sistemas civilizacionais em rota de colisão (no caso das Guerras Médicas) ou de duas experiências constitucionais em conflito (como sucede na Guerra do Peloponeso). A esse motivo extrínseco importa aliar também motivos intrínsecos, decorrentes de uma desordem social interna, por um lado, e de uma crise de identidade interior, por outro. Numa perspectiva interna, uma das causas de alteração da estrutura social e da organização política prende-se com a inclusão maciça nas hostes militares (tanto terrestres como navais) de contingentes que propiciarão mais tarde a proliferação de uma massa heterogênea e turbulenta de indivíduos, até então pouco ou nada sensibilizados para o desempenho de direitos e deveres cívicos. Em termos espirituais, a erosão do sentido individual de pertença à cidade-estado, agravada pela importância crescente do fenómeno político da interacção das cidades, ou *synoicismo*,<sup>5</sup> contribuiu, por seu turno, para uma progressiva diluição dos sistemas de crenças e costumes, vigentes no interior de cada cidade-estado.<sup>6</sup> É neste contexto de distúrbio ético, moral, religioso e cívico da alma grega que se enquadram os estudos aristotélicos sobre a gama caleidoscópica das experiências políticas, designadamente a experiência das revoluções.

O medo instilado nos espíritos face à incerteza e à dúvida no futuro da sociedade acabou por centrar a atenção do indivíduo no intuito obsessivo da prosperidade pessoal. Quer dizer: o grego em crise, deixou de ser apenas o estropiado de guerra, ou o faminto sem eira nem beira, mas também o indivíduo transviado em relação à finalidade

<sup>5</sup> Do étimo grego *synoikos*, isto é "casa comum". Sobre a expressão partilha da casa comum (*synoikein*), cf. Política, 1278 a 39; 1303 a 29, 32. Para uma compreensão mais clara e detalhada do fenómeno político das associações de pequenas cidades ou territórios independentes em organizações de cooperação, cf. HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS..., op. cit., sobretudo os capítulos "Les Confédérations" e "Les institutions fédérales" (pp. 391-394). Vide também TENEKIDES, G., *La notion juridique d'indépendance et la tradition hellénique. Autonomie et fédéralisme au V et IV siècles av. J.C.*, Institut Français d'Athènes, Athènes (1954); e ainda ZIMMERN, A., *The Greek Commonwealth, Politics and Economics in Fifth Century*, London (1952).

<sup>6</sup> Acerca dos contornos dessa perda substantiva de espiritualidade e identidade, revelam-se preciosos os esclarecimentos de Gilbert Murray, na sua obra *Five Stages of Greek Religion*: «The Hellenistic Age seems at first sight to have entered on an inheritance such as our speculative Anarchists sometimes long for, a tabula rasa, on which a new and highly gifted generation of thinkers might write clean and certain the book of their discoveries about life - what Herodotus would call their *Historiê*. For, as we have seen in the last essay, it is clear that by the time of Plato the traditional religion of the Greek states was, if taken at its face value, a bankrupt concern. There was hardly one aspect in which it could bear criticism; and in the kind of test that chiefly matters, the satisfaction of men's ethical requirements and aspirations, it was if anything weaker than elsewhere. Now a religious belief that is scientifically preposterous may still have a long and comfortable life before it. Any worshipper can suspend the scientific part of his mind while worshipping. But a religious belief that is morally contemptible is in serious danger, because when the religious emotions surge up the moral emotions are not far away. And the clash cannot be hidden. This collapse of the traditional religion of Greece might not have mattered so much if the form of Greek social life had remained. If a good Greek had his Polis, he had an adequate substitute in most respects for any mythological gods. But the Polis too, as we have seen in the last essay, feel with the rise of Macedon. It feel, perhaps, not from any special spiritual fault of his own; it had few faults except its fatal narrowness; but simply because there now existed another social whole, which, whether higher or lower in civilization, was at any rate utterly superior in brut force and in money. Devotion to the Polis lost its reality when the Polis, with all that it represented of rights and laws and ideals of Life, lay at the mercy of a military despot, who might, of course, be a hero, but might equally well be a vulgar sot or a corrupt adventurer»: MURRAY, Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, London (1946) 126-127.

última da vida económica, cívica e política. Tal opção individualista acentuou-se no culto do privado acima do público, na valorização da parte sobre o todo, na exacerbação do particular em detrimento do comum, acelerando ainda mais o decaimento moral, a dissociação cívica, a desintegração económica, e a implosão política da cidades-estado gregas.<sup>7</sup> Para além de tudo, o aumento da massa monetária concentrada nas mãos de poucos, mas não o crescimento da massa produtiva, desequilibrava o já de si precário equilíbrio entre a oferta e a procura, provocando uma superinflação nos preços dos bens essenciais. Os mercados internos de cada cidade implodiram, fragilizados pelas lutas intestinas e pela diminuição do poder aquisitivo das cidades, empenhadas em sustentar um esforço de guerra que incluía pagamentos exorbitantes a tropas mercenárias. No que respeita aos mercados externos, as tensões políticas por um lado, e o consequente arrefecimento do comércio ligado às indústrias coloniais por outro, desferiram o golpe de misericórdia no estado de debilitamento da economia. Todos estes factores e variáveis de teor económico, determinados pela exiguidade dos horizontes espirituais e noéticos da sociedade, promoveram o alastramento da crise. Embora de outra forma, W. Jaeger apresenta o holograma desse transtorno social generalizado: desintegração existencial, prostração social e menosprezo pelas leis consuetudinárias.<sup>8</sup> Como se havia chegado a esse ponto crítico de saturação?

É verdade que crise sempre existiu no complexo civilizacional helénico. O próprio fenómeno da polis tinha correspondido já a uma ruptura com os valores da sociedade heróica e patriarcal,<sup>9</sup> quando o destino da sociedade deixou de ser apanágio das divindades olímpicas e das façanhas de heróis mais ou menos divinos e legendários, e passou para as

<sup>7</sup> A pena de Rostovtzeff ilumina bem essa situação-limite: « the general uncertainty, which may have prevented Greek citizens from indulging in the luxury of large families. There developed at the same time a growing individualism and selfishness, a strong tendency to concentrate effort on securing the largest possible amount of prosperity for oneself and one's limited family » (ROSTOV'TZEFF, M., *The social and economic history of the Hellenistic World*, I, 96).

<sup>8</sup> Werner Jaeger comenta a propósito: « En el siglo IV hacía mucho que esta vida (la vieja y auténtica vida griega) había quedado quebrantada por la preponderancia de las fuerzas e intereses comerciales en el estado y en los partidos políticos, y por el individualismo intelectual que se había hecho general durante el período. Probablemente veía con claridad toda persona inteligente que el estado no tenía salvación a menos que se superase tal individualismo, o siquiera la forma más cruda de él, el desenfrenado egoísmo de cada persona; pero era difícil desembarazarse de él cuando hasta el estado estaba inspirado por el mismo espíritu - había hecho realmente de él el principio de sus actos -. La política predatoria de finales del siglo V había empujado gradualmente a los ciudadanos a rodar por estos nuevos caminos del pensamiento, y ahora el estado sucumbía víctima de la idea egoísta, tan impresionantemente descrita por Tucídides, que el mismo había convertido en principio. El viejo estado con sus leyes había representado para sus ciudadanos la totalidad de las normas "consuetudinarias". Vivir de acuerdo con las leyes era la más alta ley no escrita en la antigua Grecia, como Platón lo recuerda tristemente por última vez en su *Críton*. Este diálogo presenta el trágico conflicto del siglo V agudizado hasta el absurdo consciente; el estado es ahora tal, que de acuerdo con sus leyes tiene que beber la cicuta el hombre más justo y más puro de la nación griega. La muerte de Sócrates es una reductio ad absurdum del estado entero, no simplemente de los dignatarios contemporáneos: JAEGER, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México (1957) 453-454; sobre o papel nuclear das leis consuetudinárias e escritas, na cultura jurídica helénica, cf. GUARIGLIA, O., *Orden social y jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles*, in *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 5 (1979) 15-42; ROMILLY, J. de, *La loi dans la pensée grecque*, éd. Les Belles Lettres, Paris (1971).

<sup>9</sup> Sobre o *modus vivendi* dos gregos, na sociedade heróica e patriarcal, cf. HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS..., op. cit., sobretudo o cap. "La civilisation grecque archaïque" (pp. 256-288).

mãos dos homens. Nesse sentido, tal processo de imanentização do fundamento último da experiência política já transportava sementes de crise. Todavia, a crise que atravessa o séc. V a.C. possui contornos mais evidentes, cujos efeitos são inventariáveis num levantamento sumário das principais ocorrências que marcam a história grega no período imediatamente subsequente, e lhe ditam os posteriores desenvolvimentos e desfechos: no ano 399 é executado Sócrates; por volta de 388 Platão efectua a sua primeira viagem a Siracusa, fundando no regresso a Academia em Atenas; em 371 os tebanos derrotam Esparta em Leuctra, pondo termo a uma efêmera hegemonia espartana na Hélade (mais precisamente trinta e três anos...); em 338 Filipe inflige pesada derrota em Queroneia a tebanos e atenienses, com a qual se inicia o domínio imperial da Macedónia e consequente subserviência das cidades gregas; entre 336 e 323 perdura o império Alexandrino: por essa altura, as hostes macedónias consumam a conquista da Ásia, unindo os destinos geopolíticos da Grécia ao Oriente, sob o ceptro de Alexandre. Ora, a vida e a obra política de Aristóteles situam-se justamente no âmago desta crise estrutural da alma grega, e no epicentro das coordenadas políticas que determinaram a marcha dos acontecimentos no Próximo e Médio Oriente nesse período.<sup>10</sup> É neste contexto – social e espiritual – que o Estagirita tenta responder em termos teóricos à questão “porque razão sucedem as revoluções?”.

## 2. Reduto hermenêutico do livro V da Política: uma fenomenologia das revoluções

A vida humana em comunidade política é determinada pela busca do equilíbrio de uma dupla experiência tensional: a tensão guerra-paz na ordem das relações externas, e a tensão estabilidade-agitação na ordem das relações internas. O fenómeno das revoluções releva precisamente da segunda experiência, visando a manutenção do precário equilíbrio entre factores que asseguram a coesão e estabilidade de cada regime e factores que ameaçam a ordem cívica ou constitucional. Ora, é no livro V da Política onde se encontra definido o contexto das revoluções políticas. Tal delimitação arranca de duas questões correlativas e interdecorrentes, a saber, 1. “por que razão se alteram os regimes?”<sup>11</sup> se postularmos uma incidência mais sociológica; e 2. “em que condições se afirma que uma cidade é a mesma ou se tornou outra?”<sup>12</sup> se visarmos uma perspectiva mais metafísica. Estes dois focos problemáticos podem, por seu turno, ser entendidos na continuidade das pesquisas levadas a cabo não só no pequeno tratado aristotélico “Acerca da Geração e da Corrupção”,<sup>13</sup> mas também no tratado “O Movimento dos Animais”, onde, de acordo com a mesma matriz biológica, é dedicado um capítulo à geração e corrupção dos seres vivos animados.<sup>14</sup> Por conseguinte, a

<sup>10</sup> Cf. BARKER, E., *The life of Aristotle and the composition and structure of the Politics*, in *Classical Revue*, XLV (1931) 162-171.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1301 a 2.

<sup>12</sup> *Ibid.*, III, 1, 1276 a 35.

<sup>13</sup> Cf. ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, éd. Les Belles Lettres, Paris (1966) 1-74.

<sup>14</sup> Cf. *Idem*, *Marche des Animaux. Mouvement des Animaux. Index des Traités Biologiques*, éd. Les Belles Lettres, Paris (1973) 52-69, particularmente 58-59.

análise aristotélica das revoluções encontra nos dois tratados biológicos, um ponto de apoio, sobretudo no primeiro – “Acerca da Geração e Corrupção” – onde o estagirita se propõe “examinar a gênese e a corrupção dos seres que por natureza nascem e se corrompem”.<sup>15</sup> O objectivo do livro V cumpre-se, portanto, na intenção científica de indagar as causas de destruição e os meios de preservação dos regimes políticos.<sup>16</sup>

A textura hermenêutica do livro V afigura-se, por conseguinte, plurívoca e multifacetada. A experiência política da revolução faz confluír para o terreno da reflexão crítica um complexo referencial, impossível de descompactar, não só de alusões éticas, oriundas dos tratados *Ética a Nicómaco* e *Ética a Eudemo*, mas também de noções psicológicas, derivadas do ensaio *Acerca da Alma*, e ainda de princípios epistemológicos, provenientes do opúsculo *Acerca da Geração e Corrupção*. Esta mistura doseada de rigor científico e filosófico e de informação histórica, tem de ser ainda ligada a outro aspecto característico do *opus aristotelicum*: a recolha paciente e a classificação diligente de procedimentos sociais (usos, costumes, etc.), por um lado, e de experiências políticas (regimes, constituições, instituições, etc.), por outro, decantada a partir de uma profusa quantidade de princípios biológicos, notas psicológicas, fenómenos sociológicos, factos históricos, referências geográficas, detalhes biográficos, o que confere, é certo, um cunho casuístico a muitos dos passos da Política. Todavia, tal profusão de elementos positivos concorrem não só para imprimir ao mencionado tratado, designadamente no que concerne ao livro V, um ritmo indiscutivelmente realista, mas também para lançar luz sobre múltiplas dimensões da experiência política humana, tanto ao nível das suas motivações psico-sociológicas, como ao nível das suas aspirações e interacções cívicas.

Sugeridas estas precauções hermenêuticas, podemos distinguir quatro partes fundamentais que articulam a análise do fenómeno das revoluções no livro V da Política. Na primeira parte, Aristótes procura indagar as causas gerais que explicam uma revolução (*metabole*) ou uma revolta (*stasis*) em todos os tipos de regime, e analisar os estados de espírito que induzem esse estado de perturbação cívica. Na segunda parte, prende-se à análise das causas particulares que explicam as alterações que ocorrem em cada regime específico. Na terceira parte, sugere meios de preservação de alguns dos regimes com um intuito prescritivo e profiláctico. Na última parte – incorporada na Política talvez como apêndice ou anexo – Aristóteles alude às causas que explicam os limites temporais e estruturais das tiranias, terminando com uma espécie de desconstrução crítica da explicação determinista de Platão para o fenómeno das revoluções, entendidas por este, numa acepção cinética e rotativa, como movimento circular (*kyklos*).<sup>17</sup>

A crítica à configuração circular da explicação platónica das revoluções é relevante para se entender, por contraste, o sentido orgânico e sinebético da perspectiva aristotélica das alterações de regime. É verdade que Aristóteles parece admitir uma certa

<sup>15</sup> Idem, *Acerca da geração e da corrupção*, I, 1, 314 a 1,4.

<sup>16</sup> "depois de nos referirmos a quase todos os pontos que nos propusemos tratar, é nossa preocupação considerar agora em que circunstâncias se alteram os governos da cidade, quer em relação ao número, quer em relação à qualidade; por que razão se assiste à corrupção de cada regime; de que tipo e em que espécie de regime se transformam; de que meios de regeneração dispõem, todos em comum, e cada um deles em particular; e por fim, por que meios poderá um regime ser melhor preservado" (ARISTÓTELES, *Política*, V, 1, 1301 a 19-25).

<sup>17</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 1316 a 1 ss.

ordem na sucessão dos diversos regimes na história grega.<sup>18</sup> Todavia não avança muito mais longe nessa hipótese diacrônica; quando muito sugere que sendo eterno o movimento revolucionário das esferas celestes segue-se que a geração das coisas e dos seres tem de ser contínua, e não necessariamente cíclica.<sup>19</sup> Segundo Georges Contogiorgis no estudo "A Teoria das Revoluções em Aristóteles", "(...) a teoria aristotélica das revoluções não deve ser confundida com a tese de Políbio e seus epígonos, que sustentaram a ideia de um ciclo determinado no qual os assuntos humanos se inscrevem num curso análogo ao da revolução dos astros. Aristóteles, por seu turno, admitia uma sucessão contínua de gerações e corrupções das politeias estabelecidas sem que isso o constrangesse a reconhecer a existência de um movimento circular ritmado que servisse de axioma no tempo e no espaço. É isso, em suma, o que decorre da crítica empreendida ao ciclo platônico das revoluções (...)".<sup>20</sup>

A questão das revoluções decorre, portanto, de uma fenomenologia metafísica do movimento. Ora, é ao movimento entendido como alteração (*metabole*) ou mudança (*metabasis*) operadas entre um crescimento (*auxesis*) e uma degenerescência (*phthisis*), que compete conferir, na casa aristotélica, a moldura metafísica da análise do fenómeno político das revoluções.<sup>21</sup> Com efeito, inerente à questão "por que razão se alteram os regimes?" subjaz uma concepção metabólica de movimento.<sup>22</sup> Apesar de não ser o tipo de movimento preponderante (para Aristóteles a importância recai no movimento cinético), o movimento metabólico, típico do corpo vivente, é o que melhor suporta a teoria das revoluções políticas. Nesse sentido, posto que a polis é análoga ao corpo humano, toda a dinâmica dos regimes políticos está lançada sob o signo da alteração orgânica, balizada entre uma gênese, um desenvolvimento e uma corrupção. De certo modo, podemos afirmar com Aristóteles que os regimes nascem, crescem e morrem. Esse metabolismo é de tal forma inerente à vida da polis que, à semelhança da doença em relação ao corpo humano, não poderemos dizer que as revoluções correspondem à degeneração da experiência política, mas a uma crise de crescimento, crise que poderá servir para reforçar ainda mais o sistema imunitário da sociedade, se os métodos curativos à disposição forem suficientemente eficazes. Apenas no reduto desse paradigma organicista, somático e metabólico é possível entender por que razão Aristóteles considera as revoluções como estados de enfermidade cívica: o regime de uma cidade encontra-se enfermo quando se rompe o equilíbrio orgânico das partes,<sup>23</sup> motivado por discórdias ou dissensões cívicas. Nesse sentido, quando Aristóteles alerta que uma revolução pode não decorrer apenas de uma alteração funcional das regras do jogo consti-

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, III, 1286 b 8-22

<sup>19</sup> Cf. *Idem*, *Acerca da geração e da corrupção*, 336

<sup>20</sup> CONTOGIORGIS, Georges, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Libr. Génér. de Droit et de Jurisprudence, Paris (s.d.) 157

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, sobretudo o cap. "La révolution comme rupture de la stabilité et du mouvement": pp. 243-258.

<sup>22</sup> Cf. a propósito POLANSKY, Ronald, *Aristotle on Political Change*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, op. cit., 323-345.

<sup>23</sup> "as revoluções políticas ocorrem pelo crescimento desmesurado de uma parte da cidade, pois da mesma forma que o corpo é constituído por membros, sendo necessário que todos se desenvolvam harmoniosamente, a fim de se manterem as devidas proporções (...) assim também uma cidade é composta por partes, cada uma das quais cresce por vezes em demasia, sem nos darmos conta" (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 34 - 1303 a 2).

tucional, mas sobretudo da desproporção dos elementos que se encontram misturados no tecido social e cívico da cidade, coloca em jogo dois princípios que estruturam qualquer paradigma orgânico: por um lado, o princípio da integração proporcional das partes, por outro lado, o princípio da mistura equilibrada dos elementos.<sup>24</sup>

### a) Causas gerais de revolução

Segundo Aristóteles, existem três causas gerais, que se poderiam considerar o denominador comum de todas as revoluções, qualquer que seja o regime em causa. A primeira causa, fundamentada na psicologia de massas, tem a ver com o que Aristóteles designa de “estado de espírito propenso à revolta”.<sup>25</sup> A segunda causa decorre da estrutura teleológica (finalizada) dos actos humanos, e tem a ver com o fim visado pela revolta. Ora, o que se encontra na base da discórdia civil depende em larga medida da carga de expectativa associada à motivação do estado de espírito revoltado, a saber: o intento obsessivo para adquirir igualdade a todo o custo, quer essa igualdade se traduza em honras públicas quer em privilégios cívicos, como acontece por exemplo com o estatuto de cidadania e com o acesso ao poder. Esse fim pode também ser concebido *a contrario*, ou seja, pode surgir um foco de tensão civil também devido ao medo provocado pela expectativa (fundada ou não) de uma perda iminente de estatuto cívico ou prerrogativa política.<sup>26</sup> A terceira causa de sublevações configura uma cadeia de ocasiões possíveis de revolta que, pela sua natureza particular, criam o estado de espírito propício às revoluções. Essas ocasiões, à semelhança de uma infecção oportunista, provocam o debilitamento ou mesmo a corrupção da vida política. O desafio da ordem instituída (*hybris*), por um lado, e a ambição de lucro (*kerdos*) e honrarias (*timai*), por outro, constituem o primeiro núcleo de causas indutoras de perturbação civil, suscitando uma oposição aos regimes que promovem ou ignoram tais excessos.<sup>27</sup> É para evitar esse sentimento visceral de injustiça, gerada pela privação de bens materiais ou honrarias, que Aristóteles propõe o exercício da autoridade política “de acordo com o mérito” (*kata ten axian*).<sup>28</sup> Por outro lado, a prepotência de um indivíduo ou grupo<sup>29</sup> pode também desencadear uma espiral de revolta, apenas evitável pelo recurso à prevenção.<sup>30</sup> Tanto o medo (*phobos*) como o desprezo (*kataphronesis*) constituem de igual forma ocasiões propícias de revolta. O medo surge como uma espécie de instinto de defesa; o desprezo surge tanto como resistência da massa popular contra uma oligarquia, por se ver arredada do exercício dos cargos públicos apesar de ser maioritária, assim como uma reacção das facções

<sup>24</sup> “o motivo principal que leva à dissolução dos regimes (...) relaciona-se com o desvio da justiça dentro dos regimes, e isso deve-se, logo à partida, ao facto de (...) os elementos não se misturarem bem nos regimes (...), e devido ao facto de os regimes não se coadunarem de forma adequada com a virtude de cada um deles” (ARISTÓTELES, *Política*, V, 7, 1307 a 5-27).

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, V, 2, 1302 a 23.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, V, 2, 1302 a 32-34.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 6-14.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 14.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 15.

<sup>30</sup> “é preferível vigiar, logo de início, os que detêm um poder excessivo, para os impedir de realizar intentos despóticos, em vez de deixá-los à vontade, e só depois procurar o remédio”. (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 19-21).

oligárquicas face a uma democracia mergulhada em desordem ou anarquia incontáveis.<sup>31</sup> Finalmente, como já foi anteriormente referido, o crescimento desproporcionado (*auxesis para ton analogon*) de uma parte da cidade pode originar uma alteração na ordem instituída, pois, à semelhança do que sucede com um corpo vivo, se a cidade não assegura o equilíbrio proporcionado dos seus componentes, pode ganhar um elemento hegemónico, mas perde a sua harmonia orgânica.<sup>32</sup>

O escalonamento das causas gerais de revoluções continua com a análise de causas acidentais ou ocasionais. A primeira causa reside nas disputas eleitorais (*eriteiai*) mal conduzidas.<sup>33</sup> A segunda é relativa à incúria dos governantes (*oligoria*), e ocorre sempre que se tende a ignorar ou a negligenciar uma ameaça para o regime. A terceira causa releva daquilo que Aristóteles considera ser a demasiada importância dada às minudências (*mikra*).<sup>34</sup> Outra causa decorre não só da ausência de sentido comunitário de pertença (*me homophylon*), como do défice comunitário de partilha espiritual (*sympnesis*). Este aspecto focado por Aristóteles tinha perfeito cabimento numa época em que a política grega de colonização criava condições propícias para a miscegenação etno-racial, sendo frequente por conseguinte a eclosão de conflitos insanáveis entre colónias de diferentes proveniências, e entre antigos colonos e novos "imigrantes" não identificados com os regimes instituídos.<sup>35</sup>

Depois de analisar as causas gerais, e antes de introduzir as causas específicas que originam processos revolucionários em cada regime particular, Aristóteles expõe os meios ao alcance dos espíritos revoltados para consumir os seus intentos revolucionários. Já não se trata de perceber as motivações psico-sociológicas do revolucionário, mas sim de detectar o mecanismo inerente ao *modus operandi* de uma revolução. Ora, segundo Aristóteles, há duas formas pelas quais se pode desencadear uma revolução: ou pela violência (*bia*),<sup>36</sup> ou pelo ludíbrio (*apate*).<sup>37</sup> Estes dois expedientes articulam-se no acto revolucionário em duas fases distintas mas consecutivas: primeiro, muda-se o regime com o consentimento, previamente influenciado pelo ludíbrio da persuasão; depois, obtido o poder, procura-se mantê-lo pela força, mas prescindindo já do consentimento.<sup>38</sup>

## b) Causas específicas de revolução

A par das causas genéricas apontadas, Aristóteles expõe também causas específicas que motivam as revoltas, criando as condições propícias à ocorrência de uma revolução.

<sup>31</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 26-29.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 33-40.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, V, 3, 1303 a 14.

<sup>34</sup> "nem sempre nos damos conta de que o desdém de pormenores ínfimos poderá acarretar uma grande revolução nas leis e nos costumes" (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 21-23).

<sup>35</sup> "tal como uma cidade não provém de uma multidão qualquer, também não se forma num momento qualquer: o facto de, até agora, as cidades terem admitido estrangeiros como co-fundadores e co-colonizadores de outra raça, motiva grande parte das revoltas" (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 26-28).

<sup>36</sup> Acerca da noção aristotélica de violência (*bia*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1255 a 16, 1304 b 8, 9, 12; 1313 a 9.

<sup>37</sup> Sobre a noção aristotélica de ludíbrio (*apate*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1278 a 39; 1304 b 8, 10; 1313 a 9.

<sup>38</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 4, 1304 a 5-12.

Estas causas são específicas porque apenas se desencadeiam em conformidade com as ideossicrasias políticas ou sociais de cada regime em particular, designadamente, nas democracias, oligarquias e aristocracias. Para levar a efeito essa análise mais localizada e circunstanciada, Aristóteles desenvolve a sua exposição em duas linhas distintas e complementares de análise: uma de carácter mais analítico e descritivo; outra de carácter mais positivo e prescritivo. No primeiro caso, Aristóteles envereda por um estudo das causas que dão origem às revoluções consoante cada regime específico; no segundo caso, o filósofo apresenta os meios de assegurar a estabilidade nos três tipos de regime atrás enumerados, assim como os critérios de escolha dos magistrados e as qualidades cívicas requeridas para exercício do poder político.

A degeneração das democracias ocorre segundo Aristóteles por acção de diversas causas. A primeira, e principal de todas, reside na intervenção facciosa dos demagogos (*aselgeia ton demagogon*). Devido à capacidade manipulatória do discurso, os demagogos provocam transformações nas democracias (assim como nas oligarquias) conduzindo-as a formas tão extremadas que estas se transformam irreversivelmente em tirania, como de resto já o denunciara Platão na *República*.<sup>39</sup> O ataque demagógico às classes ricas reveste duas formas: quer por meio de denúncias caluniosas nos tribunais contra os cidadãos com posses e fortuna considerável, com o intuito de lhes confiscar os bens ou de os sobrecarregar com pesada tributação,<sup>40</sup> quer acicitando o ânimo da classe popular contra os detentores de riqueza.<sup>41</sup> Segundo Aristóteles, ambos os expedientes atingem na maior parte das vezes um fim oposto ao desejado, visto que as classes ricas, perante a ameaça de espoliação ou exílio, são constrangidas a coligar-se, visto que “o medo recíproco une até os piores inimigos”.<sup>42</sup> O culto e o cultivo persistentes dos procedimentos de índole demagógica também acabam por ditar um desfecho oposto ao previsto, já que não raro criam a condição propícia para transformar um regime democrático numa tirania. Segundo Aristóteles, a proliferação das tiranias em tempos remotos tem a ver com o facto de inicialmente os chefes do povo (*demagogoi*) acumularem também cargos de chefia militar (*strategai*): o recurso à força (*bia*) era, em virtude dessa acumulação, o meio mais persuasivo para se apossarem do poder, instituindo assim uma tirania em lugar de uma democracia. Para o filósofo, o acesso ao poder mediante o recurso à violência comutou-se no poder persuasivo do discurso, da retórica e da argumentação. A palavra e o argumento tornaram-se os sucedâneos mais eficazes da coacção física e da violência musculada ou armada.<sup>43</sup>

No que respeita às oligarquias, as revoluções têm origem sobretudo devido a duas causas específicas: ou pela opressão infligida pelas classes ricas sobre a massa popular; ou pelos conflitos e divergências insanáveis no seio da própria classe oligárquica. No primeiro caso, a revolução acontece quando a massa popular, muito mais numerosa do que as oligarquias dirigentes, se insurge contra uma opressiva situação de injustiça (*adikia*), servindo-se do primeiro que lhes aparece (ironicamente pode ser

<sup>39</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VIII, 564 a.

<sup>40</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 5, 1304 b 37-38.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, V, 5, 1304 b 24.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, V, 5, 1304 b 22-24.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, V, 5, 1305 a 10-13.

um líder oriundo das próprias facções oligárquicas, sedento de protagonismo) como instigador e cabecilha da revolta. Esse líder (*hegemoná*), devido aos recursos económicos, carisma pessoal, ou prestígio público, é aceite como protector cívico (*prostates*).<sup>44</sup> O problema é que este, derrubada a oligarquia e instituída nominalmente a democracia com o beneplácito popular, quando a oportunidade lhe surgir, acabará por substanciar uma tirania em lugar do regime democrático esperado.<sup>45</sup> No segundo caso, são os próprios dirigentes oligárquicos que provocam a queda do regime, quando se tornam demagogos para eliminar os possíveis rivais.<sup>46</sup> A dissipação da fortuna (*analsis*) dos oligarcas por causa de uma vida desregrada (*zoe aselge*) também coloca em risco a integridade das oligarquias: com efeito, a fim de reembolsarem o que dissiparam, os oligarcas que procuram desfalcar o erário público em proveito próprio criam as condições de revolta da massa popular contra esse tipo de pilhagem.<sup>47</sup> Outra causa geradora de revoluções nas oligarquias tem a ver com o surgimento de uma oligarquia dentro da oligarquia, o que em termos mais contemporâneos designaríamos de *status in statu*. Essa reduplicação, seja qual for o tipo de regime onde ocorrer, debilita o corpo político.<sup>48</sup>

Nas aristocracias são duas as principais causas que conduzem à queda do regime: por um lado a concentração de direitos num pequeno número de privilegiados; por outro lado um excessivo poder dos ricos. A concentração de honrarias (*timai*) nas mãos de um número reduzido (*oligos*) de cidadãos que acedem ao poder dá azo a distúrbios cívicos, à semelhança do que sucede nos regimes oligárquicos, onde o poder é apanágio de um grupo restrito de cidadãos com recursos. Esta causa pode ainda ser potenciada por dois tipos de motivações. A primeira motivação é psicomoral: desencadeia-se sempre que o acesso aos cargos de magistratura é interdito a um número significativo de cidadãos que se presume detentor de uma condição virtuosa idêntica à dos restantes.<sup>49</sup> A segunda motivação é socioeconómica: emerge quando se torna intolerável o contraste entre os demasiado ricos e os demasiado pobres, fractura que se agudiza em tempo de guerra.<sup>50</sup>

### c) Meios de preservar a estabilidade política

O conceito de estabilidade (*asphaleia*) é crucial para se entender o fio condutor da análise aristotélica das revoluções. É nesse sentido que se compreende a relevância dada no tratado da *Política* ao exame dos meios de preservação dos regimes (*soteria politeion*). Para Aristóteles só faz sentido estudar o fenómeno das revoluções políticas, na medida em que o exame das causas que provocam a alteração dos regimes ajudem a esclarecer, em termos finalísticos, os meios para assegurar a estabilidade dos regimes, a coesão interna da cidade, e em última análise a articulação da experiência humana com a vivência da

<sup>44</sup> A ideia de protector popular (*prostates*) surge em *Política*, 1275 a 13; 1305 a 20, 39; b 17.

<sup>45</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 6, 1305 a 36-40.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, V, 6, 1305 b 30-33.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, V, 6, 1305 b 39 - 1306 a 9.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, V, 6, 1306 a 12-15.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, V, 7, 1306 b 28-29.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, V, 7, 1306 b 36-37.

cidadania. O princípio que suporta tal intuito hermenêutico pode ser condensado no seguinte enunciado canônico: “conhecidas as causas de destruição de um regime, é evidente que conheceremos também os modos da sua conservação”.<sup>51</sup> É possível prevenir os efeitos desestruturadores das revoluções na vida política, precisamente porque se conhecem os mecanismos cívicos (motivações psicológicas, aspirações sociais, interesses classistas, etc.) que provocam a desarticulação orgânica dos regimes, da mesma forma que um médico pode ajudar a prevenir uma doença na medida em que, através dos sintomas, conhece as causas que desencadeiam o estado patológico.

O ponto de vista filosófico prevaLENcente é, por conseguinte, o da estabilidade, conservação, e preservação da experiência cívica e política. Significa isto que as revoluções têm de ser interpretadas à luz do primado soteriológico, ou seja, dos factores que asseguram a salvaguarda (*soteria*) dos regimes, e não o contrário. A metáfora clínica é adequada ao intento hermenêutico de Aristóteles, e é nesse sentido que se compreende porque razão o autor tende a comparar as revoluções a um estado de enfermidade (*nosos*)<sup>52</sup> que ataca a saúde (*soteria*) do corpo cívico ou político, e o cientista político a um médico (*iatros*)<sup>53</sup> que executa o diagnóstico através da observação dos fenómenos sociais e dos factos históricos. Face a esse acervo de sintomas fornecido pela tessitura histórica dos factos, é de esperar que o cientista ou o filósofo da política assumam uma função clínica. Ora, num desempenho clínico é importante prescrever o remédio (*akos*)<sup>54</sup> ajustado à enfermidade. Todavia, na óptica aristotélica, muito mais importante do que prescrever a cura (*therapeia*) é induzir a prevenção (*phylaxis*),<sup>55</sup> ou seja a capacidade de desencadear as medidas adequadas para evitar um processo de degeneração (*phthora*). Em suma, o político que usasse o conhecimento das causas indutoras da corrupção da vida política para “fazer revoluções” assemelhar-se-ia ao médico que, conhecendo as causas geradoras de doença, inoculasse os elementos patogénicos em pessoas sãs, em vez de curar as doentes: incorreriam ambos num uso *contra natura* do acto político e do acto terapêutico. Por isso é que, na reflexão política aristotélica se intercalam considerações éticas e conselhos políticos, na sua feição mais realista e prescritiva.

Aristóteles sugere três recursos, mediante os quais se pode manter a estabilidade dos regimes oligárquico e aristocrático, preservando a sua integridade. O primeiro recurso consiste em assegurar uma constituição bem equilibrada (*eu kekramene politeia*), de modo a evitar que a transgressão legal (*paranomia*) e determinados pormenores (*mikra*), aparentemente negligenciáveis, assumam proporções incontroláveis.<sup>56</sup> O segundo recurso consiste em “desconfiar dos sofismas” (*me pisteuin sophismatos*) destinados ao “deleite da massa” (*keharin pros to plethos*), visto que mais tarde ou mais cedo esses

<sup>51</sup> Ibid., V, 8, 1307 b 27-29.

<sup>52</sup> Sobre o termo doença (*nosos*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1281 b 42; 1320 b 36; 1332 a 19; 1336 a 8.

<sup>53</sup> Sobre os termos médico (*iatros*), medicina (*iatreia*), e curar (*iatrenein*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1257 b 25; 1258 a 12, 29, 32; 1267 a 7; 1268 b35; 1272 b 2; 1279 a 1; 1281 b 40, 41, 42; 1284 b 19; 1286 a 13; 1287 a 34, 39; b1; 1288 b 20; 1324 b 30; 1326 a 15; 1331 b 34; 1335 a 40, 41; 1339 b 17; 1342 a 10.

<sup>54</sup> Sobre o termo remédio (*akos*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1267 a 3, 9, 12; 1305 a 32; 1308 b 26.

<sup>55</sup> Acerca do termo prevenir (*phylattein*), cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1307 b 32; 1308 b 25; 1313 b 2; 1314 a 35.

<sup>56</sup> “a violação da lei começa sempre por se insinuar de forma inadvertida, tal como acontece com as despesas: por mais insignificantes que sejam, se repetidas com frequência, dissipam toda uma fortuna” (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1307 b 32-34).

ardis acabam sempre por ser “desmascarados pelas obras” (*exelegethetai hypo ton ergon*).<sup>57</sup> O terceiro recurso consiste em mentalizar as classes dirigentes a adoptarem um apurado “sentido de reciprocidade democrática” (*allelou demotikos*), não só em relação à massa, evitando injustiçar (*adikein*) os desprovidos de cidadania (*exo tes politeias*), mas também diante dos seus pares de ofício governativo, fazendo aceder ao poder os que manifestam capacidade de liderança (*hegemonikoi*), criando simultaneamente mecanismos de limitação temporal do exercício das magistraturas.<sup>58</sup>

A par dos recursos atrás enumerados, podem ser empregues outros meios para preservar a estabilidade dos regimes: estes não são apanágio deste ou daquele regime, mas comuns a todos. Um é o que sugere a limitação de um poder demasiado excessivo (*lian auxesis*) ou exercido para além da medida (*para ten symmetrian*); nesse sentido, o político deve usar de toda a moderação para conferir honras ou cargos públicos, e de muita prudência para retirar privilégios conquistados ou direitos adquiridos.<sup>59</sup> Porém, a regra de ouro da vertente prescritiva da Política, é a que determina que a legislação esteja de tal forma organizada e as instituições políticas de tal forma moralizadas e transparentes que dissuadam os detentores de cargos públicos de tirar proveito das suas funções, visto que é o procedimento que mais suscita a indignação geral.<sup>60</sup> Assim, para evitar que os detentores de cargos públicos se sirvam do regime em vez de o servirem, Aristóteles propõe medidas elementares, tais como criar instituições de fiscalização das transferências de dinheiros públicos,<sup>61</sup> recompensar os magistrados competentes e ímputos,<sup>62</sup> e regulamentar os processos relativos a heranças.<sup>63</sup>

Para assegurar a estabilidade política não basta, na óptica de Aristóteles, que um regime esteja provido dos meios atrás enumerados. São necessárias condições que garantam a aplicabilidade das medidas prescritas. Ora, para o estagirita, os meios ao alcance dos legisladores e políticos para garantir a integridade dos regimes têm de se alicerçar em três condições de possibilidade. A primeira condição tem a ver com o perfil psico-moral do político. Nesse sentido, são-lhe requeridas três qualidades: antes de tudo, uma qualidade afectiva, que deve traduzir a afinidade/amizade (*philia*) com o regime vigente; depois, uma qualidade técnica, que deve reflectir a competência (*dynamis*) no desempenho do cargo para que foi eleito; por último, uma qualidade moral, que deve manifestar a virtude (*arete*) e a justiça (*dikaiosyne*) na sua conduta cívica.<sup>64</sup> A segunda condição é relativa a um dos

<sup>57</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 a 1-2.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, V, 8, 1308 a 11-13).

<sup>59</sup> “promover cargos públicos modestos, mas duradouros, em vez de cargos excessivamente importantes e efémeros (os homens são corrompíveis e são poucos os que sabem viver prósperos); ou, se não for possível proceder assim, pelo menos que os cargos sejam retirados gradualmente, e não todos de uma só vez” (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 b 12-15).

<sup>60</sup> “nada irrita tanto o povo (o qual nem se preocupa muito com o facto de se encontrar afastado dos cargos governativos; pelo contrário, até fica satisfeito por ter liberdade para se dedicar aos assuntos particulares), quanto o pressentimento que os magistrados desfalcam o erário público em proveito deles: nessas alturas, a massa popular ressentente-se das duas coisas, de não participar nas honorarias, nem no lucro” (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 b 34-38).

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 10-13.

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 13-14.

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 23-26.

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, V, 9, 1309 a 33-39.

aspectos fulcrais da filosofia aristotélica: a doutrina do justo meio ou meio termo (*to meson*). O autor parte do pressuposto organicista de que o que se passa com as partes do corpo, em termos de proporcionalidade e harmonia somáticas, também ocorre nos regimes políticos.<sup>65</sup> A terceira condição identifica-se com a importância decisiva (*megistos*) da educação (*paideia*) visto que, segundo Aristóteles, dela depende a vivência da cidadania em conformidade com o espírito do regime.<sup>66</sup> Sendo um regime político um modo de vida livremente adoptado pela cidade (com excepção da tirania), todas as formas de constituição reflectem uma determinada concepção de justiça e uma escolha deliberada de meios para atingir a felicidade. Ora, é pela educação que essa concepção de justiça vai sendo interiorizada pelo hábito adquirido com o tempo. A filosofia política de Aristóteles tem o condão de mostrar à sociedade que os melhores corpos legislativos ou constitucionais, mesmo quando são unanimemente aceites sem reservas mentais de qualquer espécie, tornam-se ineficazes se coexistir uma relação identitária de pertença: essa afinidade electiva é justamente assegurada no domínio de uma educação cívica (*to paideuesthai pros tas politeias*).<sup>67</sup>

### 3. Reposição do problema das revoluções políticas

#### a) Balanço da teoria aristotélica

O processo revolucionário, tal como surge delineado por Aristóteles no livro V da Política, não pode ser entendido como fenómeno político desenraizado e autónomo: é uma experiência compactada da vida em comunidade, que mobiliza várias esferas da consciência humana. Desencadeia-se na esfera psicológica,<sup>68</sup> onde prolifera o estado de espírito propício à revolta, reflexo, por um lado de condições sociais desajustadas e por outro lado de opções económico-políticas desequilibradas no que respeita à qualidade do poder exercido ou à distribuição da riqueza produzida. Além do mais, o evento revolucionário participa ontologicamente do choque entre forças que libertam e forças que oprimem as sociedades. Platão mostrou que esse jogo não depende apenas das condições exteriores da vida cívica ou política, mas encontra-se radicado no recinto da alma humana.<sup>69</sup> Para além da selecção do objecto, das opções metodológicas e das alternativas discursivas, o sociólogo, o cientista e, em última análise, o filósofo da política, devem descrever, avaliar e interpretar os dois focos de tensão inerentes a qualquer processo revolucionário: libertar ou oprimir. A história, com efeito,

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*, V, 9, 1309 b 23-29).

<sup>66</sup> Sobre o papel crucial da educação no mundo helénico, cf. sobretudo JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Mexico (1957); MARROU, Henry, *Historia de la educación en la antigüedad clásica*, Buenos Aires (1965); e também DEFORNY, M., *Aristote et l'education*, in *Archives de Philosophie*, Louvain (1919).

<sup>67</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 9, 1310 a 12-15.

<sup>68</sup> Acerca dos contornos psicológicos do comportamento revolucionário, cf. GAMEIRO, Aires, *Revolução e Libertação: aspectos psicológicos e sociológicos da revolução*, Multinova, Lisboa (1976); LE BON, Gustave, *La révolution française et la psychologie des révolutions*, Flammarion, Paris (1916); CABANES, Augustin, *La névrose révolutionnaire*, SFIL, Paris (1906).

<sup>69</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VII, 514 a - 517 c.

tanto nos oferece exemplos de abertura e libertação, como nos mostra exemplos de clausura e opressão.

Outra implicação filosófica a extrair da teoria aristotélica das revoluções é relativa à analogia biológica, que pervade e configura toda a análise política do autor. Como se viu, o acto revolucionário emerge enquanto fenómeno orgânico que é a polis: é à luz desse princípio orgânico que se entende a alteração de regime na sua tríplice acepção, a saber, como revolta (*stasis*), como reforma (*neoteropoesis*), e finalmente como revolução (*metabole*). Ora, para o estagirita, a *metabole* é o tipo de movimento adequado para interpretar as revoluções, não em termos locativos (à maneira de Políbio e das concepções modernas, que entendem a revolução no pressuposto físico das rotações ou translações dos corpos celestes: pressuposto fundado no princípio metafísico do movimento cinético), mas em termos metamórficos. A alteração metabólica, sugerida por Aristóteles, implica, por seu turno, entender a revolução política como um processo de nascimento (*genesis*), crescimento (*auxesis*) e degeneração (*phthora*). De resto, a influência de Hipócrates é decisiva para a consolidação da analogia orgânica do fenómeno revolucionário, na *Política* de Aristóteles.<sup>70</sup> Só à luz desse influxo hipocrático se compreende que a cidade seja análogada ao corpo (*soma*), a revolução entendida como enfermidade (*noseria*) denunciadora de uma desordem (*ataxia*); que a ciência e a filosofia políticas sejam concebidas como saberes capazes de interpretar os sintomas sociais através da observação (*horein*) do que aparece (*phainesthai*) e acontece (*symbainein*); e que cientistas e filósofos da política sejam comparados a médicos (*iatroi*) habilitados para ministrar uma terapêutica (*therapeia*), que não negligencia o remédio (*akos*) mas valoriza a prevenção (*phylaxis*), em vista da preservação (*soteria*) da estabilidade (*asphaleia*) do regime instituído.

O primado do princípio metabólico, aplicado por Aristóteles à interpretação das revoluções, teve de resto um destino particularmente profícuo na história da filosofia política, tendo-se decantado e sedimentado na sua máxima expressão naquilo que Adelino Maltez, em *Princípios de Ciência Política*, muito justamente designa de ideia orgânica. Segundo o autor, “ (...) o cientismo do séc. XIX, a nível da teoria do Estado, da antropogeografia e da estratégia, seguindo a perspectiva de Platão, que concebia a polis como um homem em ponto grande (*macro-anthropos*), enredou-se num antropomorfismo organicista que perspectivou o Estado como uma espécie de indivíduo, com cabeça, tronco e membros e chegando mesmo a atribuir-lhe uma personalidade básica, com direito a alma. Os juristas, por exemplo, vão transformar as ideias teológicas do corpo místico no conceito de pessoa colectiva. Os estrategistas, por seu lado, vão falar num indivíduo geográfico. Não vão faltar os que o equiparam a um organismo biológico e até a um organismo psíquico. (...)”.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Cf. FESTUGIÈRE, A.-J., *Hippocrate. L'Antienne Médecine*, Paris (1948).

<sup>71</sup> MALTEZ, José Adelino, *Princípios de Ciência Política. Introdução à Teoria Política*, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Lisboa (1996) 305-307. Entre os defensores do Estado como um organismo biológico este teorizador da política aponta os exemplos doutrinais de Karl S. Zacharie, Johann Kaspar Bluntschli, Albert Schäffle e Ludwig Gumplowicz. Segundo o mesmo autor, esse naturalismo organicista encontrará em Portugal eco literário na pena de um Trindade Coelho (para quem o Estado é um corpo social dotado de vontade, pensamento e órgãos materiais: vide *Manual Político do Cidadão Português*, 1906, pp. 5-6), ou mesmo na prosa ensaística de um Fernando Pessoa (segundo o qual o Estado se exprime num dinamismo tensional e dialéctico entre forças estáticas de conservação e coordenação por um lado, e forças destrutivas de desintegração e desequilíbrio por outro: vide *Sobre Portugal*,

O Livro V da *Política* revela, portanto, até que ponto Aristóteles tentava escapar à dificuldade de combinar no mesmo reduto filosófico as especulações noéticas de Platão com o carácter empírico do princípio organicista. Por isso, numa reflexão realista como a de Aristóteles adquire relevância o sentido da forma biológica ou orgânica, patenteadose deste modo a influência exercida pelo método das ciências descritivas da natureza, nomeadamente a biologia e a morfologia zoológica, sobre o modo construtivo e noético, herdado de Platão.<sup>72</sup>

Se, todavia, a filosofia aristotélica permanecesse refém tão só do nível orgânico da descrição política, bem se poderia afirmar que enfermava de uma perspectiva mecanicista e necessitarista, o que contradiria a crítica dirigida a Platão a propósito do determinismo da sua concepção revolucionária circular ou ciclicista. Mas não. Refere, a propósito, G. Contogiorgis: "(...) a hostilidade de Aristóteles em relação a todo o sistema que pretende dominar os mecanismos da dinâmica revolucionária parece fundar-se sobre a observação exaustiva das coisas. Para cada tomada de posição platónica, Aristóteles remete para o horizonte dos factos procurando colocar em evidência as suas contradições. Com o seu empirismo, pretende demonstrar que não é ele quem desmente Platão, mas sim a própria história. Aristóteles vislumbra na dinâmica revolucionária um longo processo dialéctico, dominado por múltiplas forças centrífugas, que tendem a suprimir o projecto de regime que as oprime, e a integrar tal movimento numa ordem diferente. (...) Ao observar as coisas, Aristóteles apenas procura formular um determinado número de hipóteses susceptíveis de conduzir à tomada de consciência das forças que produzem o movimento, a fim de que se possa retardar o mais possível a sua causa. (...)".<sup>73</sup> A atenção, portanto, ao lastro ocorrencial e empírico do facto histórico, denunciam na *Política* uma clara abertura da consciência à dimensão processual da história. Nesse sentido a teoria aristotélica da revolução tem de ser lida no horizonte ocorrencial na história, embora o livro V da *Política* em nada se assemelhe a uma crónica historiográfica à maneira de Heródoto ou Tucídides, mas releve de uma filosofia política (*philosophia politiké*), onde as ocorrências são incorporadas não apenas para urdir a trama cerrada dos factos e dos fenómenos, mas também para esclarecer, interpretar e fundamentar o carácter compactado da experiência política. Significa isto que a recolha sinebética dos factos históricos na *Política*

pp. 198-200). Além fronteiras, a ideia orgânica encontrará lastro teórico não só nas teses estrategistas de R. Kjellen (no dizer do qual o Estado emerge como epifania biológica de um indivíduo geográfico sujeito, tal como um corpo vivo, a fenómenos orgânicos enraizados em realidades territoriais: vide *O Estado como Forma de Vida*, 1916), mas também na perspectiva personalista e holística de Otto von Gierke (teórico que concebe o Estado como unidade vital de um todo constituído por partes, dotado de personalidade moral, e estruturado tanto no estofo de uma natureza simultaneamente corpórea e espiritual, como na esfera meta-solipsística de uma consciência comum: a propósito destas teses de Gierke, vide MALTEZ, José Adelino, *Sobre a Ciência Política*, p. 332).

<sup>72</sup> É nesse sentido que deve ser entendido o comentário de Werner Jaeger quando refere que Aristóteles foi conduzido da: « (...) observação imparcial da realidade empírica até um modo completamente distinto de tratar as coisas, que parte dos fenómenos particulares para descobrir a sua lei interna, tal como um cientista que observa os movimentos e as emoções características de um ser vivo. A teoria das enfermidades dos estados e dos métodos curativos está modelada sobre a patologia e a terapêutica do médico, (...) dando curso à ideia de que não existe estado mais desesperadamente desorganizado do que aquele que não corre o risco de, pelo menos, tentar uma cura (...)» (JAEGER, Werner, *Aristóteles...*, op. cit., 311-312).

<sup>73</sup> CONTOGIORGIS, Georges, *La théorie des révolutions chez Aristote*, op. cit., 160.

não é ingénua, aleatória nem tão pouco neutra; obedece a uma recolha selectiva de acordo com um padrão filosófico antecipadamente colocado em jogo.<sup>74</sup>

## b) Reapropriação contemporânea da teoria das revoluções políticas

– *A tese fenomenológica (G. Gusdorf)*

A primeira ressonância da demanda aristotélica da teoria da revolução, que poderíamos designar de fenomenológica, encontra amplo desenvolvimento numa obra como “A consciência revolucionária: os ideólogos”, do filósofo da cultura Georges Gusdorf. Segundo este autor, e tendo em mente o presumível carácter “exemplar” da Revolução francesa (para lá da índole “protocolar” da Revolução inglesa),<sup>75</sup> a trama que urde o enredo revolucionário pode ser reconduzida ao horizonte hermenêutico da busca do sentido.<sup>76</sup> Todo o acto revolucionário encerra, na opinião do autor, uma mensagem axiológica original que anuncia a iminência de grandes alterações para melhor, fecundadas pelos sonhos esclarecidos de regeneração política e social, e inscritas no movimento espiral de um eterno retorno amplificado.<sup>77</sup> Além disso, a adesão popular à revolução implica na sua raiz mais íntima um acto de fé no carácter messiânico e prometaico (Volnay)<sup>78</sup> de uma doutrina da perfectibilidade humana e da promessa de uma nova era.<sup>79</sup> Essa nova era cumpre-se, por um lado na aurora esplêndida e na implacável racionalidade de numa nova ordem jurídica<sup>80</sup> de cariz centralista, exemplar

<sup>74</sup> Prestando atenção a esse círculo tensional entre história e filosofia, interpretação e facto, narração e observação, conclui R. Weil a propósito do livro V da Política: «we observe two contradictory or complementary tendencies in Aristotle's view of history: optimism combined with pessimism. The fifth book of the Politics, for example, draws up a gloomy register of revolution and disaster, but it does suggest remedies – indeed, a fundamental remedy: governments may achieve so perfect a balance that they all become alike; the tyrant himself, if he wants to stay on his throne, will emulate virtuous men till he comes to resemble them (V, 11, 1315 a 4 ss.). The fiction of decadence and of progress, separate or combinate, is to be found in Plato; but Aristotle spurns fiction and grounds it in fact. His presentation of the different stages of the past is subject to two tendencies: on the one hand, he does the best he can to uncover the truth, shifting an immense amount of evidence; none the less he collects and interprets this according to his own theories. Doubtless such a propensity appears in the work of any historian who is concerned with probabilities, as Herodotus already knew and Thucydides taught. Further, historical objectivity, and even the concept of historical truth, were not faultless: for orators like Isocrates, Aeschines, and Demosthenes, history was a series of examples, to be exploited as the occasion demanded; Plato himself juggled with history. Aristotle never juggles with the facts, even if he juggles with the ideas» (WEIL, Raymond, *Aristotle's View of History*, in op. cit., 215).

<sup>75</sup> Para uma análise crítica do prestígio prototípico da Revolução Francesa na história das revoluções ocidentais, cf: FURET, François, *Pensar a Revolução Francesa*, Ed. 70, Lisboa (1988); THIERS Adolphe, *Histoire de la Révolution Française*, Société Typographique Belge, Bruxelles (1944); LEFEBVRE, Georges, *La révolution française*, PUF, Paris (1968); TOQUEVILLE, Alexis, *L'ancien régime et la révolution*, Gallimard, Paris (1967); MAISTRE, Joseph de, *Écrits sur la Révolution*, PUF, Paris (1989). Sobre o carácter “protocolar” da revolução inglesa cf. STONE, Lawrence, *The causes of the English Revolution: 1529-1642*, Routledge and Kegan Paul, London (1972).

<sup>76</sup> Cf. GUSDORF, Georges, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Payot, Paris (1978) 41-171.

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, 51-58.

<sup>78</sup> Cf. VOLNAY, Conde de, *As ruínas ou Meditação sobre as revoluções dos Impérios*, Silviana, Lisboa (1834).

<sup>79</sup> Cf. GUSDORF, Georges, *La conscience révolutionnaire*, op. cit., 68-74.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, 110-113.

e irreversível, e por outro lado no triunfo de um sistema educativo cujas linhas orientadoras iluminam e sacralizam todas as esferas da vida civil: a esfera do espaço (a arquitectura revolucionária aspira ao utopismo geométrico de uma cidade traçada a régua e esquadro, de inspiração vincadamente cartesiana);<sup>81</sup> a esfera do tempo (o calendário revolucionário sacraliza uma cronologia da perfectibilidade na qual o tempo vivido se traduz em negação do passado e na aceleração dos ritmos temporais de renovação cívica);<sup>82</sup> a esfera antropológica (a personalidade do revolucionário estrutura-se no voluntarismo bipolar do lema “liberdade ou morte” e consolida-se num sistema educativo homogéneo que tende a impor uma lógica de sentido único);<sup>83</sup> e até mesmo a esfera religiosa (o recurso à festa instaura um meio de mobilização maciça da consciência colectiva e assegura “la mise-en-scène” da mitologia revolucionária, inspirando-se de resto na tese da celebração cívica de Diderot, na teoria do ritual democrático de Rousseau, no princípio da festa entendida como espectáculo político total de Condorcet, e finalmente na concepção de religião civil de Robespierre e Saint-Juste). A par da “busca do sentido”, o drama revolucionário desenrola-se na base de um argumento construído em torno de sete (número carregado de simbolismo religioso) princípios paradigmáticos, programáticos e pragmáticos: o princípio da unificação;<sup>84</sup> o princípio da constituição;<sup>85</sup> o princípio dos direitos do homem;<sup>86</sup> o princípio trinomial da igualdade, liberdade e fraternidade;<sup>87</sup> o princípio da propriedade;<sup>88</sup> o princípio da felicidade<sup>89</sup> e o princípio do terror.<sup>90</sup> Em suma, G. Gusdorf entende que “(...) os princípios do pensamento revolucionário devem ser aferidos da experiência histórica que inspiraram. Enquanto princípios de acção confirmados pela prática constitucional, legislativa, e administrativa, tais princípios evidenciam determinados aspectos da vida social e política, em relação aos quais os teóricos precedentes não prestaram a devida atenção. A prática revolucionária deve responder ao desafio das circunstâncias, (...) tanto mais que tal acção desenha as configurações do novo espaço político e social; ela possibilita uma desconstrução crítica das doutrinas do campo oposto, mas também uma resistência aos factos, que muitas vezes adquirem formas turbulentas de insurreição, de resistência passiva ou activa de múltiplos rostos (...)”.<sup>91</sup>

— *A tese existencial (H. Arendt)*

A segunda ressonância, que rotularíamos de existencial, é corporizada na índole anti-materialista da filosofia de Hannah Arendt, na sua obra “Acerca das Revoluções”. No

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*, 123-124.

<sup>82</sup> Cf. *Ibid.*, 125-133.

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, 134-145.

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.*, 175-188.

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, 189-206.

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, 207-214.

<sup>87</sup> Cf. *Ibid.*, 215-241.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, 242-251.

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.*, 252-260.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*, 261-284.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 174.

dizer da pensadora, as revoluções modernas muito pouco ou nada têm a ver com a *mutatio rerum* da história romana, nem com a *stasis* que, de tempos a tempos, perturbava o corpo cívico das cidades-estado gregas, ou com a *metabole* que impunha uma transformação política, quase natural, de uma forma de regime noutra; nem sequer com a *politeion anakyklosis* de Políbio, que imprime aos assuntos humanos uma marcha cíclica de retorno necessário e determinístico. De acordo com o seu ponto de vista, as revoluções clássicas configuravam mutações congénitas de determinada estrutura constitucional, ou passagens a estádios diferenciados do mesmo ciclo político, que implicavam uma reordenação da natureza das tarefas e aspirações políticas, sem que daí resultasse um acréscimo ou uma mais-valia de auto-determinação e arbítrio para as decisões cívicas existenciais. Apesar de tudo, no pulsar das revoluções clássicas insinua-se, para a pensadora judia, um precedente para os tempos modernos: “(...) quem negar o papel relevante da questão social nas revoluções, não se lembrará que Aristóteles, quando começou a interpretar e explicar a *metabole* platónica, tinha já colocado em relevo o papel daquilo que hoje apelidaríamos de “motivação económica” – relacionando o derube do governo pelos ricos e o estabelecimento das oligarquias, ou a queda do governo por parte dos pobres e a instauração das democracias (...)”<sup>92</sup> O intuito da autora possui um duplo alcance: um alcance construtivo e um alcance desmistificador. Em termos construtivos, Hannah Arendt tenta mostrar 1. a relação entre poder e posse de propriedade, 2. a noção de que as formas de regime se encontram intimamente ligadas à distribuição da riqueza, 3. a suspeita de que o poder político se conecta com o jogo volátil da esfera económica, e 4. finalmente o princípio de que o interesse é porventura a força motriz do conflito político. Por outro lado, o intuito é também desmistificador: nesse sentido a suposta originalidade marxista não passa de um insuflamento requintado das teses socioeconómicas de Aristóteles, cosmeticamente apropriadas pela mitologia e pela liturgia da revolução russa.<sup>93</sup> Para a autora, de resto “(...) se alguém pretender relacionar um autor com uma suposta concepção materialista da História, é necessário remontar a Aristóteles, o primeiro a registar que o interesse, designado de *sympheron*, isto é, o que é útil a um indivíduo, grupo, ou povo, deve ter a primazia política, sendo justo que assim seja (...)”<sup>94</sup> Para a autora, o terreno propício à emergência das revoluções modernas só fica demarcado com a afirmação histórica e existencial de dois momentos cruciais: um simbólico e outro teórico. Em termos simbólicos, o sentido moderno da transformação revolucionária da sociedade começa a ganhar contornos quando John Adams, dez anos antes da revolução que faria eclodir a proclamação da independência norte-americana, declara na sua “Dissertation on the Canon and the Feudal Law”: “(...) considero sempre o estabelecimento da América como o começo de um grande designio e de uma grande obra da Providência para a inspiração dos ignorantes e a emancipação da massa

<sup>92</sup> ARENDT, Hannah, *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris (1967) 25-26.

<sup>93</sup> Sobre as peripécias históricas, os pressupostos culturais, e os conteúdos programáticos da revolução russa, cf: FERRO, Marc, *La révolution de 1917*, Aubier, Paris (1967); CARR, Edward, *La révolution bolchevique: 1917-1923*, Minuit, Paris (1964-74); KEEP, John, *The russian revolution: a study in mass mobilization*, Weidenfeld and Nicholson, London (1976).

<sup>94</sup> ARENDT, Hannah, *Essai sur la révolution*, op. cit., 27.

servil da humanidade no mundo inteiro(...)”.<sup>95</sup> Em termos teóricos, o cenário ficou definitivamente preparado quando Locke primeiro, e Adam Smith depois, desfazem o nó aparentemente indissolúvel entre miséria, trabalho e sofrimento, defendendo então que o trabalho, longe de ser apanágio de pobres desprovidos de recursos, constituía a verdadeira fonte de toda a riqueza. Segundo Hannah Arendt foi a partir da emergência existencial de tais pressupostos simbólicos e teóricos, já acenados de resto na *Política* de Aristóteles, que “(...) a América se tornou o símbolo de uma sociedade sem pobreza, muito antes que os tempos modernos lograssem descobrir verdadeiramente, mediante um progresso técnico sem precedentes, um meio de abolir a miséria atroz da privação absoluta, até aí considerada como devendo durar eternamente. Só depois disso, depois de tal destino simbólico ter chegado ao conhecimento da humanidade europeia, é que a questão social e a revolta dos pobres se tornaram verdadeiramente revolucionárias. O ciclo clássico do eterno retorno encontrava-se fundado sobre uma pretensa distinção “natural” entre ricos e pobres; a existência real da sociedade americana quebrou definitivamente esse ciclo, mesmo antes da sua própria revolução (...)”.<sup>96</sup>

– *A tese crítico-desconstrutiva* (R. Aron)

A terceira ressonância, que poderíamos reputar de crítica ou desconstrutivista, atinge o paroxismo na obra “O ópio dos intelectuais”, do sociólogo Raymond Aron. De acordo com a sua posição, há duas atitudes possíveis face ao epifenómeno revolucionário. De um lado, podem estar aqueles que se esforçam por esquecer as práticas de terror, o élan despótico dos movimentos libertários, o ciclo das peripécias tingidas de sangue, e por exaltar a luz sem ocaso das jornadas heróicas e radiosas: lutas civis, triunfos ou derrotas militares, não são mais do que eventos acidentais do processo revolucionário, e o recurso à força apenas deve ser dissuasor ou então desencadeado no limite do incontrollável. Do outro lado, podem estar os que colocam a tônica na conquista musculada do poder e na subversão geral da ordem vigente: têm fé na violência, a única força capaz de urdir o futuro. Uns e outros acreditam no mito revolucionário da consumação *hic et nunc* de uma sociedade pacífica e submissa à razão. Todavia, há para Raymond Aron uma questão incómoda a colocar: “(...) as revoluções merecem assim tanta honra? Desde logo, os homens que as pensam não são necessariamente os que as levam a cabo. Aqueles que as iniciam nem sempre vivem o epílogo, a não ser no exílio ou na prisão. Poderão nesse caso as revoluções ser consideradas como símbolos de uma humanidade com domínio sobre si própria, quando nenhum homem que seja se reconhece na obra forjada no combate de todos contra todos? (...)”<sup>97</sup> Entende-se por revolução, na linguagem sociológica corrente, a substituição repentina, mediante o recurso efectivo ou potencial à violência,

<sup>95</sup> Vide ADAMS, John, *Oeuvres: 1850-1856*, vol. III, p. 452.

<sup>96</sup> ARENDT, Hannah, *Essai sur la révolution*, op. cit., 28-29. Acerca do influxo paradigmático da revolução americana no ideário das revoluções continentais europeias, cf. GUSDORF, Georges, *Les révolutions de France e d'Amérique: la violence et la sagesse*, Perrin, Paris (1988).

<sup>97</sup> ARON, Raymond, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris (1955) 47.

de um poder por outro.<sup>98</sup> Para o pensador francês esta definição “estável” de revolução tem a virtualidade de impedir a decantação abusiva do termo em equívocos ou confusões. Desde logo, obstrói a confusão entre reforma e revolução, tal como Aristóteles já tivera o cuidado de na Política distinguir entre renovação (*neoteropoesis*) e alteração (*metabolé*) de regime. Com efeito, se a reforma leva a cabo a transformação de alguma coisa, a revolução parece investida para mudar tudo, facto que impede muitas vezes uma sociedade de saber o que efectivamente ela mudará.<sup>99</sup> Ora, de acordo com a perspectiva de Raymond Aron, “(...) para o intelectual que procura na política um divertimento, um objecto de fé, ou um tema especulativo, a reforma provoca-lhe tédio, ao passo que a revolução afigura-se-lhe excitante. Aquela é prosaica, a outra poética; uma passa por tarefa de funcionários, a outra por obra do povo contra os exploradores. A revolução quebra a monotonia e faz pensar que tudo é enfim possível (...)”<sup>100</sup> É precisamente a crença revolucionária no “tudo é possível”, espécie de intuição vazia onde tudo cabe, que tem nutrido e mantido o mito da revolução ao longo dos tempos. Para o pensador francês esse mito, para lá do seu lastro ocorrencial, objectivo, fáctico, potencia e beneficia no próprio reduto da experiência social um complexo de múltiplos prestígios, que conferem aos seus portadores, ou a quem deles tiram partido, uma aura muitas das vezes mais virtual do que autêntica. De entre esses prestígios conferidos pelo mito revolucionário, Aron destaca : 1. o prestígio do modernismo estético, visto que “ (...) o artista denuncia o cultor do mau-gosto, da mesma forma que o marxista denuncia o burguês; ambos se presumem solidários no mesmo combate contra o inimigo comum; vanguarda artística e vanguarda política sonharam por vezes aventuras em comum em vista da mesma missão libertária (...)”;<sup>101</sup> 2. o prestígio do não-conformismo moral, dado que “ (...) os historiadores revelaram demasiadas vezes a inclinação dos revolucionários para a virtude, comum a Puritanos e Jacobinos; essa inclinação caracteriza a espécie dos revolucionários optimistas, que exigem dos outros o estado de pureza em que vivem (...)”;<sup>102</sup> 3. finalmente, o prestígio do humanismo auto-suficiente, dado que “ (...) o revolucionário, e não o revoluto, possui a transcendência e o sentido da realidade: o curso da história (...)”.<sup>103</sup>

— *A tese noético-realista (E. Voegelin)*

Finalmente, a quarta ressonância, que não hesitamos em classificar de realista, atinge a sua culminância nas teses anti-gnósticas, expostas na obra do filósofo político Eric

<sup>98</sup> Sobre os contornos e implicações sociológicas do fenómeno revolucionário, cf: DECOUFLE, André, *Sociologie des révolutions*, PUF, Paris (1970); SKOCPOI, Theda, *States and social revolution: a comparative analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge (1979); THE SOCIAL ORIGINS OF THE FRENCH REVOLUTION: DEBATE ON THE ROLE OF THE MIDDLE CLASSES, Ralph, GREENLAW (ed.), D C. Heath, Massachusetts (1975).

<sup>99</sup> Acerca da incompatibilidade ou da relação dialéctica entre reforma e revolução, cf: MARCUSE, Herbert, *Revolução ou reforma? Uma confrontação*, Moraes, Lisboa (1974); GORZ André, *Réforme et Révolution*, Seuil, Paris (1969); LUXEMBURG, Rosa, *Reform or Revolution*, Cathfinder Press, New York (1973).

<sup>100</sup> ARON, Raymond, *L'opium des intellectuels*, op. cit., 54.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 54-55.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 60.

Voegelin. Numa conferência proferida em 1967, na Câmara do Comércio de Milão, intitulada "Apocalipse e Revolução", o autor procura situar a teoria da revolução no centro nevrálgico do pensamento antigo: com efeito, na base da análise do fenómeno revolucionário encontra-se nos escritos de Aritóteles e Platão uma concepção filosófica de ordem nomotética. O elemento constitucional é, no reduto da experiência política, o primeiro elemento ordenador da cidade. Mas não é o único. Para além da esfera nomotética, toda a sociedade deve experienciar uma vivência da ordem. Ora, para realizar essa vivência da ordem, os clássicos ensinam que se deve ter em conta determinadas características na natureza humana. No dizer de Eric Voegelin, tais características são essencialmente duas: a primeira é que todos os homens são iguais por natureza; a segunda é que todos os homens são desiguais quanto à realização da sua natureza. Estes dois princípios, que de certo modo se situam no reduto tensional entre a ontologia e a ética, entre o ser e o dever ser, entre a natureza e a liberdade, fornecem ao filósofo político alemão o pretexto hermenêutico para evocar a ciência política aristotélica. Ao complexo clássico de causas revolucionárias (algumas destas persistentes nas experiências revolucionárias modernas), sobrepõem-se, na opinião de Eric Voegelin, dois estratos diferenciados de "motivações revolucionárias": um estrato que resultou da sedimentação e maturação históricas da mundividência judaica e cristã,<sup>104</sup> um outro que, graças ao carácter universal (ecuménico, diríamos) do cristianismo, acabou por se instalar nos meandros gnósticos de algumas correntes espirituais da medievalidade, perdurando até aos nossos dias. No que respeita ao estrato judaico-cristão, a realidade que influencia a percepção moderna do fenómeno revolucionário pode ser reconduzida ao conceito de "metástase", isto é, à antiga crença profética que, mediante, a fé em Deus, é possível regenerar não apenas o íntimo do homem, na totalidade da sua conduta ética e espiritual, mas também a estrutura política e social, no horizonte do próprio devir histórico. Por isso, no dizer de Voegelin, "(...) essa crença numa mutação da sociedade e da história, susceptível de alterar o curso dos acontecimentos, (...) implica a convicção na possibilidade de uma mudança da natureza humana, (...) onde por efeito de um milagre os crentes sairão vitoriosos do confronto com os seus mais poderosos inimigos (...)".<sup>105</sup> A crença metastática, de índole profética, transcorreu todo o arco da história da salvação judaico-cristã, até emergir no ponto ômega do hemisfério neotestamentário, sob a forma de crença apocalíptica. Na base da crença apocalíptica reside a fé na promessa divina de que a ordem justa do humano, a consumação dos tempos, a reabsorção cósmica no e pelo divino, não podem ser realizadas neste mundo. Este dado de fé, aparentemente inócuo e pacífico, quando não interpretado (ou quando interpretado por uma exegese mal intencionada ou grosseira), possui um potencial praxeológico de tal forma subversivo, que "(...) a única reacção possível à angústia perante a história, a política, a sociedade, o papel dos impérios, consiste na evasão do mundo através de um conhecimento salvífico especial, um conhecimento especial que torna

<sup>104</sup> Cf. CHARBONNEAU, Paul-Eugène, *Cristianismo, sociedade e revolução*, Herder, S. Paulo (1965). Para situar a questão no terreno da reflexão da teologia católica, cf. também DISCUSSION SUR LA "THÉOLOGIE DE LA RÉVOLUTION", J. MOLTSMANN, (org) et al., Cerf, Paris (1972).

<sup>105</sup> Cf. VOEGELIN, Eric, *Apocalisse e rivoluzione*, in op. cit., 57-58.

possível a salvação da própria alma espiritual num mundo para além do mundo (...).<sup>106</sup> Ora, é precisamente a crença na eficácia de uma fuga mundi, instigada pela fé apocalíptica, que fornece o alicerce onde assenta o segundo estrato que ajuda a esclarecer o alcance das revoluções modernas: o gnosticismo. A gnose, na verdade, alimenta-se num conhecimento (*gnosis*) especial que torna possível uma evasão da realidade mundana, em nome de ideais transcendentais. A gnose é, no fim de contas, um refinado simulacro das crenças metastática e apocalíptica, acabando por influenciar *ad intra* os modernos movimentos revolucionários dos séc.s XVIII-XIX, os quais não passam, segundo Voegelin, de uma apropriação mimética, imanentizada e secularizada, da aspiração gnóstica: por isso mesmo “(...) a maior mudança na forma das revoluções modernas ou dos movimentos intelectuais com implicações revolucionárias (pensemos em Condorcet, Comte, Marx), encontra-se devidamente representada no elemento metastático e no elemento gnóstico, factores constantes em tais revoluções e movimentos. As tematizações revolucionárias de Condorcet, Comte ou Marx, são já o reflexo de toda a humana expectativa, segundo a qual à história do mundo se juntará um estado de perfeição pessoal e uma perfeita ordem social, nos quais a natureza humana será transformada de tal modo que todas as causas passadas de injustiça serão apagadas de vez. A consumação de um definitivo reino perfeito constitui, por conseguinte, a característica marcante de todas as construções ideológicas. Com efeito, o elemento metastático como elemento gnóstico que é, em virtude da aspiração a um estado perfeito de sociedade, tem necessidade de conhecer o rumo a tomar, quer favorecendo a lenta e pacífica emergência dos factores da situação presente que conduzirão progressivamente à instauração da nova ordem, quer recorrendo à intervenção violenta, pela qual o advento do reino da perfeição se consuma num plano revolucionário (...).<sup>107</sup>”

### Conclusão

“As revoluções não se fazem, acontecem...” Este bem poderia ser o axioma hermenêutico da interpretação filosófica do fenómeno revolucionário na *Política* de Aristóteles. Na verdade, tal interpretação desfaz dois equívocos que historicamente se foram sedimentando no imaginário colectivo, de tal forma que hoje ainda se revela problemática, para não dizer impossível, a sua remoção. O primeiro equívoco (de manifesta inspiração maniqueísta) encontra eco na ideia generalizada de que as revoluções decorrem num cenário dualístico: de um lado, a energia pulsional, activa, de um drama político com protagonistas e actores secundários; do outro, a turba sobressaltada, perplexa, passiva, espécie de plateia volúvel e não raras vezes encarregue de enaltecer os heróis e castigar os vilões. A suposta cisão entre a “acção” política (eu participeil...) e a “paixão” cívica (eu assistil...) encontra neste *spectaculum* uma das suas irredutíveis expressões. O segundo equívoco alimenta-se do que poderíamos designar hermenêuticamente de “o dia seguinte da revolução”, e que consiste em absolutizar uma mutação social e política a ponto de lhe conferir capacidade para instituir o “ano zero” da história e o “umbigo” do mundo, a partir dos quais os factos quotidianos são correlacionados no tempo e posicionados no espaço.

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.*, 60.

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.*, 63.

Ora, o que Aristóteles nos ensina é precisamente algo de muito realista: pelo seu carácter metabólico e sinebético, uma revolução é algo que se inscreve, respectivamente, na lógica evolutiva de uma crise de crescimento da polis, e na ordem ocorrencial do processo histórico. Por essa via, a revolução não é algo que possa ser perpetrado num “sótão” ou “cave” e instilado “de fora” (à imagem de um médico que, por saber a causa das doenças, fosse capaz de ministrar o factor patogénico nas pessoas sãs, em vez de curar as doentes), nem tão pouco algo que possa ser mantido em “curso”, como se fosse possível dilatar “ad infinitum” o prestígio desse momento crítico, pois também um corpo biológico não aguenta um processo patológico contínuo: ou o sistema imunitário é capaz (por si só ou com ajuda terapêutica) de debelar o factor de risco, ou o corpo exposto durante demasiado tempo à ameaça patogénica acaba por sucumbir.

Não são apenas os homens que fazem as revoluções; as revoluções também fazem os homens. Na verdade, é no momento crítico do paroxismo revolucionário que os espíritos são politicamente experimentados e eticamente postos à prova: o mesmo útero revolucionário pode gerar diurnos intuítos de libertação, mas também tenebrosos desígnios de opressão; tanto pode desencadear uma espiral de abertura ao absoluto, como um processo oclusivo de redução ao absurdo. Nesse sentido, uma leitura atenta da *Política* de Aristóteles não nos autoriza a conceber a revolução como fiel da balança de um desígnio superior de iluminados: num dos pratos, o da verdade, encontraríamos os eleitos, os bons, os filhos da luz, os inconformados, os progressistas, enquanto no outro prato, o da mentira, repousariam os reaccionários com o respectivo séquito de condenados, maus, filhos das trevas, situacionistas, e retrógados. Poderíamos com efeito perpetuar esta lista de opostos até ao exaspero, e contudo nem por isso o acto revolucionário poderá alguma vez ser sinónimo de imunidade moral ou impunidade ideológica. Quando uma sociedade enfrenta a “espada justiceira” da revolução, é toda a sociedade e a sociedade toda que está em crise. A ideia do revolucionário submerso na penumbra do sótão ou da cave, a congeminar revoluções contra o *statu quo*, embora sedutora, não passa de alienante fantasia: o sótão e a cave ainda fazem parte da casa. Ao analogar, portanto, a revolução à enfermidade de um corpo vivo, o intuito hermenêutico de Aristóteles não se situa muito longe da desconstrução filosófica dessa visão maniqueista e dualista da vida política, que consiste em conceber a experiência revolucionária como um momento luminoso e verdadeiro da vontade, diametralmente oposto ao momento sombrio e taciturno da “reacção”. Distinguimos revolução e reacção apenas por comodidade formal ou metodológica, nunca como se de realidades onticamente separáveis se tratassem. Em boa verdade, há procedimentos revolucionários com tiques manifestamente conservadores e revivalistas, como há atitudes reaccionárias com poses eminentemente progressistas e vanguardistas.<sup>108</sup> Num momento de crispação revolucionária, é muito difícil, para não dizer impossível (a não ser abstractamente ou por artifício metodológico) separar o trigo do joio, visto que todas as possibilidades dessa experiência-limite surgem compactadas e co-implicadas numa meada existencial e simbólica, impossível de desembaraçar.

<sup>108</sup> A propósito da relação triádica revolução – reacção – contra-revolução, e do binómio progressismo – conservadorismo, cf. respectivamente: MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e revolta*, Zahar, Rio de Janeiro (1973); BERGER, Hermann, *El progressista y el conservador*, Verbo Divino, Estella (1973).

Qual Bolsa de Pandora, uma revolução política encerra, por conseguinte, insuspeitáveis e irreversíveis desígnios: no momento em que é desatada, o revolucionário tanto pode estar do lado dos malefícios soltos, como do lado da silenciosa esperança por um mundo melhor. Por conseguinte, o evento revolucionário, entendido na sua estrutura essencial e fenoménica, situa-se para além do bem e do mal. Bons e maus, rectos ou desordenados, saudáveis ou patológicos, são apenas os intuitos dos que (se) servem (d)a revolução, sejam eles seus pontífices ou mediadores, arautos ou pitonisas, fiéis ou apaniguados. Os ajustes de contas, que normalmente se consomem e consomem na ressaca revolucionária; o cortejo de justiceiros com a obsessão catártica dos anátemas, limpezas, depurações, e saneamentos; a panóplia de expedientes (que tanto podem passar pela lâmina de uma guilhotina como pelos incitamentos à justiça pelas próprias mãos) destinados a manter a sociedade numa espiral concentracionária de medo recíproco e mútua suspeita, em nome da nova ordem instituída; são sintomas que provam até à saciedade como procedimentos desajustados da ordem antropológica e ética podem traír em definitivo o proverbial “espírito da revolução”: a ideia de que “a revolução devora os seus próprios filhos” confirma como uma desorientação antropológica e ética pode, no limite, desmentir na prática os intentos mais genuínos de uma metamorfose social ou política.

Para além de tudo, o fenómeno revolucionário tem a ver com um aspecto decisivo da experiência humana da temporalidade: a oportunidade da decisão. O sentido dessa oportunidade nada tem a ver com a ordem cronológica do tempo medido, mas com a ordem *kairológica*<sup>109</sup> do tempo vivido. Para Aristóteles, e passe o anacronismo, a “ocasião faz a revolução”: o que significa que o acto revolucionário não é um fenómeno quimicamente puro; não nasce de geração espontânea, nem da veleidade pessoal de um visionário, nem da infalibilidade de um cálculo matemático ou de um tubo de ensaio, mas depende precisamente do ritmo biológico, do pulsar orgânico da polis. A ideia de uma revolução fecundada “in vitro” e assistida por mentes iluminadas e divinas, talvez ainda proceda de uma certa mentalidade gnóstica, que tem marcado muitos dos espíritos mais nutridos da cultura ocidental, desde o séc. II até hoje.<sup>110</sup>

A emergência histórica das revoluções modernas e contemporâneas (as lusíadas revoluções burguesa, liberal, republicana e democrática não fogem à regra)<sup>111</sup> depende, em última análise, de um processo político estratificado e compactado, onde a praxis revolucionária, bem com o respectivo significado, pode ser interpretada como resultante da sedimentação simbólica de seis experiências humanas em quatro “complexos” históricos distintos: 1. experiência da alienação no complexo arcaico;<sup>112</sup> 2. experiência

<sup>109</sup> Do grego *kairos*, que significa "momento decisivo", "oportunidade única", "ocasião crucial".

<sup>110</sup> Cf. a propósito o interessante de VOEGELIN, Eric, *Ciência, Política y Gnosticismo*, RIALP, Madrid (1973).

<sup>111</sup> Para uma análise fundamentada dos contornos políticos, sociais, económicos e culturais do fenómeno revolucionário, ao longo da história portuguesa, cf. VERTOT, René, *Histoire des révolutions au Portugal*, Imprimerie Pierre Didot, Paris (1816); QUADROS, António, *Portugal, entre ontem e amanhã: da cisão à revolução: dos absolutismos à democracia*, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa (1976); MOREIRA, Adriano, *O novíssimo príncipe: análise da revolução, Intervenção*, Lisboa (1977); CONTEMPORARY PORTUGAL: THE REVOLUTION AND ITS ANTECEDENTS, Lawrence GRAHAM et al., University of Texas Press, Austin (1979).

<sup>112</sup> É no perturbante Diálogo egípcio do Suicida (circa 2000 a.C.) que encontramos um dramático relato da experiência-limite da alienação existencial: cf. A Dispute Over Suicide, transl. by John Wilson, in *Ancient Near Eastern Texts*, James PRITCHARD (edit.), Princeton University Press, Princeton - New Jersey (1969) 407.

metabólica e cíclica no complexo clássico, de que o presente artigo dá conta; 3. experiência metastática,<sup>113</sup> apocalíptica<sup>114</sup> e gnóstica<sup>115</sup> no complexo judaico-cristão; 4. e finalmente experiência da revolta egofânica<sup>116</sup> no complexo moderno. Assim sendo, se quisermos compreender o significado e alcance do optimismo antropocêntrico, que parece acalentar os desígnios iluminístico e gnóstico das revoluções modernas,<sup>117</sup> tem de se ter em conta a sobreposição e sedimentação dos quatro estratos referidos.

Em termos de filosofia política, o livro V da *Política* não é, em definitivo, um manual do revolucionário: não se trata de ensinar a fazer revoluções, mas equacionar o modo de as evitar. Para condensar o intuito hermenêutico de Aristóteles, poderíamos falar de uma “profilaxia política”, lançando mão da alegoria clínica tão cara ao seu pensamento. Este modo de colocar a questão é decisivo, pois representa o critério seguro que permite discernir a distância que separa uma concepção catastrófica de uma dimensão soteriológica da vida política: o decisivo é “salvar a comunidade», proclamará Platão na República,<sup>118</sup> e o estagirista segue-lhe no encaixo.

Em suma: o fenómeno revolucionário para Aristóteles insere-se num todo compactado da experiência humana em comunidade. Essa experiência situa-se no espaço interino de duas realidades polares e tensionais: situa-se, por um lado, entre o pólo da identidade (*autos*) e o da estabilidade (*asphaleia*) em termos cívicos e políticos; situa-se, por outro lado, entre o polo da ordem (*taxis*) e o da ocorrência (*synebe*), em termos metafísicos. Por isso é que o princípio hermenêutico segundo o qual conhecer as causas pelas quais se corrompem os regimes é conhecer também o modo de os preservar, deve ser assumido como um prolegómeno perene da filosofia aristotélica à praxis política presente e futura.<sup>119</sup>

<sup>113</sup> Instado a interpretar um sonho que deixara Nabucodonosor (605-562 a.C.), rei da Babilónia, muito perturbado e apreensivo, o Profeta Daniel dirige-se ao monarca em termos metastáticos, anunciando as sucessivas ascensões e declínios de vários impérios: cf. Daniel 2, 31-45; apud BIBLIA DE JERUSALÉM, Ed. Paulinas, S. Paulo (1992).

<sup>114</sup> O exemplo bíblico mais emblemático da perspectiva apocalíptica coincide com o passo neotestamentário, onde S. João Evangelista narra a epifania da Jerusalém Celeste (cf. Apocalipse 21, 1-5; apud BIBLIA DE JERUSALÉM, Ed. Paulinas, S. Paulo 1992).

<sup>115</sup> Cf. o excelente estudo de PÉTREMENT, Simone, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Cerf, Paris (1984), sobretudo o cap. "L' eschatologie réalisée" (pp. 225-243).

<sup>116</sup> O cogito ergo sum cartesiano representa a expressão paradigmática do triunfo moderno da subjectividade (cf. DESCARTES, René, *Méditations Métaphysiques*, Flammarion, Paris, 1979, 80-81).

<sup>117</sup> Cf. RANGEL, Carlos, *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, Robert Laffont, Paris (1976).

<sup>118</sup> PLATÃO, *República*, VI, 497a.

<sup>119</sup> Cf. BIEN, Günther, *La filosofia pratica di Aristotele*, op. cit., sobretudo o cap. "Fine dell'aristotelismo politico?" (pp. 357-359). Vide também, a propósito, os excelentes estudos de DÜRING, I., *L' attualità della problematica aristotelica*, in *Studia aristotelica*, 3, Padova (1970); FRITZ, K. von, *The Relevance of Ancient Social and Political Philosophy for our Times. A short Introduction to the Problem*, New York – Berlin (1974).