

A TEORIA DA REVOLUÇÃO EM ARISTÓTELES

Introdução

No intuito de restituir à vida colectiva uma ordem momentaneamente posta em causa, todos os epílogos revolucionários exibem uma subtil faceta demiúrgica. Dois equívocos permanecem, todavia, enraizados nessa auto-interpretação: por um lado, o pressuposto de que qualquer acto revolucionário representa, na sua expressão prometeica, um trágico desafio à (des)ordem instituída; por outro, a convicção de que todas as gestas revolucionárias consumam, no seu gesto messiânico, uma expectativa escatológica, em ordem à instauração de um paraíso na terra.

Para lá da cosmogénese que pretende reinstaurar, o acto de revolução enquanto tal não é uma novidade pós-iluminista, mas irredutível expressão do homem de sempre. Na verdade, grande parte das epopeias revolucionárias modernas e contemporâneas nada mais representam do que simulacros da mítica luta ancestral contra a anarquia e a desordem. O rito sagrado e inaugural de cravar 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 primordial como no mito, mas das imprevisíveis forças sociais e políticas que emergem de uma ordem recém-instituída. 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 revolu-

cionária a mesma primordial e taumatúrgica demanda das sociedades míticas pela ordem.¹

Ora, a lição aristotélica parece resistir a uma concepção *ex machina* do acto revolucionário. Para o filósofo 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 compactado enredo das tensões e aspirações que modelam a 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 de cada acto revolucionário apenas pode ser esclarecido a partir de uma reflexão que nos dê conta das constantes simbólicas, conceptuais e transcendentais da experiência humana em comunidade. O sentido do presente estudo decorre precisamente da intenção de situar esse “mistério” humano numa fenomenologia da experiência concreta, focalizando-o de modo hermenêutico já não a partir da perspectiva positivista dos modelos interpretativos e operativos da psico-sociologia (mediante uma dissecação das motivações, intenções, circunstâncias e consequências das façanhas revolucionárias), mas no escopo de uma reflexão mais abrangente e fundamentante.²

O pensamento do Estagirita afigura-se-nos adequado para responder à magna questão “por que razão se alteram os regimes políticos?” precisamente porque a sua *filosofia política* contém uma fenomenologia integral do acto revolucionário, com base na qual acedemos à compreensão estruturada desse evento crítico a partir de duas chaves interpretativas

1. Cf. a propósito o sugestivo estudo de SARTI Sergio, *Mito e rivoluzione*, Brescia: Paideia, 1969

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

complementares: a vida biológica, por um lado, e a vivência histórica, por outro. Enquanto aquela assinala o estatuto orgânico (somático) da polis e o respectivo estado clínico da experiência de cidadania através da analogia com o corpo humano; esta, por seu turno, evoca o carácter sinebético (histórico) da consciência humana e a correlativa abertura a uma realidade “a fazer-se” através do fluxo acontecimental, entendido este não tanto como objecto de explicação, mas sobretudo como campo de interpretação.

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

Tendo emergido como vencedora da contenda que a opôs nas Guerras Médicas ao potentado persa, Atenas procurou de imediato extrair dividendos políticos da vitória militar, no afã de estender a todo o mundo grego uma nova mundividência “democrática”, mesmo que, à partida, o *modus vivendi* que lhe era inerente excluísse do pleno exercício dos direitos e deveres cívicos vastas franjas sociais da população, tais como mulheres, escravos, e grande parte dos trabalhadores braçais que, embora livres, não dispunham de recursos suficientes para tomar parte na condução dos assuntos públicos.³

Todavia, apesar de lisonjeiro para o indomável brio helénico, o desfecho das Guerras Médicas deixou mal cicatrizadas na sociedade grega certas fracturas que o tempo se encarregaria mais tarde de reabrir e expor na sua mais crua realidade com a deflagração da não menos dilacerante Guerra do Peloponeso. Foram muitos, na verdade, os que viram na vitó-

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 (org.), Paris: PUF, 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: PUF, 1962; RODRÍGUEZ ADRADOS F., *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza, 1975; ROMILLY J. de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris: Hermann, 1975

ria de Esparta sobre Atenas não apenas um rude golpe no proselitismo democrático ateniense, mas sobretudo o triunfo de uma concepção política oligárquica orientada para a disciplina, o poderio militar e o culto da autoridade (estilo de vida, aliás, dotado de certas virtualidades que muitos atenienses não raro enalteciam e invejavam). 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 de um processo terminal cujo desfecho há muito se anunciava: a lenta desagregação de um modelo de vida comunitária assente na *polis*⁴, cuja aparente indissolubilidade havia sido já posta em causa meio século antes com a dissipação da ameaça persa no termo das Guerras Médicas. Ora, é precisamente esse modelo de organização da vida humana em “cidade” que Aristóteles tem em mente quando redige a *Política*.

Importa, contudo, ter em devida conta que a progressiva desarticulação e volatilização desse modelo da cidade-estado que Aristóteles se esforça por auscultar e sistematizar (outros dirão, reabilitar) na *Política* não se agravara apenas com a emergência de duas ordens civilizacionais antagônicas (no caso das Guerras Médicas) ou de dois modelos de regime político conflitantes (como sucede na Guerra do Peloponeso). A somar a esses motivos de índole mais extrínseca importa aliar também causas intrínsecas, isto é decorrentes de uma crescente desordem social interna, por um lado, e de uma evidente crise de identidade interior, por outro.

Quanto à dinâmica interna, uma das causas que pode justificar a alteração da estrutura social e da organização política prende-se com a inclusão massiva nas hostes militares (tanto terrestres como navais) de contingentes que propiciarão mais tarde e eclosão e proliferação de uma massa inorgânica de indivíduos até então pouco ou nada sensibilizados

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

para o exercício de direitos e de deveres cívicos. No tocante à dinâmica interior, uma das causas que pode estar na raiz da erosão do sentido individual de pertença à cidade-estado prende-se, por um lado, com a desidentificação e desenraizamento étnico-culturais induzidos por projectos políticos confederativos (sinoicismo⁵), a que se junta, por outro lado, um gradual descrédito no poder agregador dos costumes e uma difusa descrença no poder direccionador das crenças religiosas.⁶

5. 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.*, Athènes: Institut Français d'Athènes, 1954; e ainda ZIMMERN A., *The Greek Commonwealth, Politics and Economics in Fifth Century*, London: Oxford University Press, 1952

6. 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 tabua 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 Historiè. 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: Watts & Co (1946) 126-127.

O medo instalado nos espíritos quanto ao futuro incerto da vida colectiva acabou por centrar a atenção do indivíduo em si próprio. 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 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, como consequência disso, a implosão política das cidades-estado gregas.⁷ Como se não bastasse, o aumento da massa monetária concentrada nas mãos de poucos, sem o correspondente crescimento da massa produtiva, desequilibrava 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 pulverizaram-se, fragilizados pelas lutas intestinas e pela diminuição do poder aquisitivo de cidades crescentemente 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 conseqüente arrefecimento do comércio ligado às indústrias coloniais por outro, acabaram por desferir o golpe de misericórdia no estado de debilitamento da economia. Infradeterminados pela exiguidade dos horizontes espirituais e noéticos da sociedade, todos estes factores e variáveis de teor económico subjazem ao colapso. Embora de outra forma, W. Jaeger apresenta o holograma desse transtorno social generalizado: desintegração existencial, prostração social,

7. 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» (ROSTOVITZ M., *The social and economic history of the Hellenistic World*, Oxford: Clarendon Press, (1953) I, 96

lassidão moral, e menosprezo pelas leis consuetudinárias.⁸ Como se havia chegado a esse ponto crítico?

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 heroica e patriarcal⁹, quando o destino da sociedade deixou de ser apanágio das divindades olímpicas e das façanhas de heróis mais ou menos divinizados e legendários. Num certo sentido, pode dizer-se que o processo de imanentização do fundamento último da experiência política já transportava sementes de vindoura perturbação. Todavia, a crise que atravessa o séc. V a.C. possui agora contornos mais evidentes. Os seus efeitos são facilmente inventariáveis a partir de um levantamento muito sumário das principais ocorrências

8. 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 desembarazar-se 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*, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 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*, Paris: Les Belles Lettres, 1971

9. Sobre o *modus vivendi* dos gregos, na sociedade heroica e patriarcal, cf. *HISTOIRE GÉNÉRALE DES CIVILISATIONS...*, *op. cit.*, sobretudo o cap. “La civilisation grecque archaïque” (pp. 256-288).

que marcam a história grega no período imediatamente subsequente, ditando-lhe os ulteriores 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 cobro a uma efémera 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 as hostes macedónias consumam a conquista da Ásia, unindo os destinos geopolíticos da Grécia ao Oriente sob o ceptro de Alexandre.

É no epicentro desta instabilidade geo-política do Próximo e Médio Oriente que o Estagirita sistematiza – em plena deriva moral, religiosa e cívica da alma grega – parte considerável do seu pensamento político¹⁰, procurando de caminho responder em termos teóricos à perturbante questão “por que razão ocorrem 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, tendo a ver com 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.

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

Ora, é no livro V da *Política* que 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?**»¹¹, numa incidência mais sociológica; e 2. «**em que condições se afirma que uma cidade é a mesma ou se tornou outra?**»¹², numa perspectiva mais metafísica. Estes dois focos problemáticos decorrem, por seu turno, de pesquisas levadas a cabo no tratado “Acerca da Geração e Corrupção”, onde o Estagirita se propõe «**examinar a génese e a corrupção dos seres que por natureza nascem e se corrompem**»¹³. O objectivo do livro V cumpre-se, portanto, na intenção de indagar as causas de destruição e os meios de preservação dos regimes políticos.¹⁴

A experiência política da revolução faz confluír para o terreno da reflexão crítica um plurívoco e multifacetado complexo de referências muito difíceis de descompactar, desde alusões éticas oriundas dos tratados *Ética a Nicómaco* e *Ética a Eudemo*, até noções psicológicas derivadas do ensaio *Acerca da Alma*, passando ainda por análises epistemológicas provenientes do opúsculo *Acerca da Geração e Corrupção*. Esta mistura doseada de rigor científico e filosófico, de profundidade analógica 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, a partir de uma profusa quantidade de princípios biológicos, notas psicológicas, fenómenos sociológicos, factos históricos, referências geográficas, detalhes biográficos, o que acaba por conferir um cunho

11. ARISTÓTELES, *Política*, V, I, 1301 a 2.

12. *Ibid.*, III, I, 1276 a 35.

13. *Idem*, *Acerca da geração e da corrupção*, I, I, 314 a 1 ss

14. «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 modos poderá um regime ser melhor preservado» (ARISTÓTELES, *Política*, V, I, 1301 a 19-25).

casuístico a muitos dos passos onde o fenómeno é tematizado. No que concerne ao livro V, tal profusão de elementos positivos acabam por se traduzir num benefício hermenêutico, dado que para além de lhe imprimirem um ritmo indiscutivelmente realista, permitem lançar luz sobre múltiplas dimensões da experiência política humana que, de outra forma, recairiam fora do campo de visão pretendido.

Posto isto, podemos então distinguir quatro partes fundamentais que articulam a análise do fenómeno das revoluções no livro V da *Política*. Na primeira parte, Aristóteles procura indagar as causas gerais que explicam uma **revolução** (*metabole*) ou uma **revolta** (*stasis*) em todos os tipos de regime e, a par disso, analisar os estados de espírito que induzem esse estado de perturbação cívica. Na segunda parte, o filósofo explana a 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 profilático. Na última parte – incorporada na *Política* talvez como apêndice ou anexo – alude às causas que explicam os limites temporais e estruturais das tiranias, terminando com uma espécie de desconstrução crítica da explicação “rotativista” de Platão para o fenómeno das revoluções, entendidas por este como movimento **circular** (*kyklos*).¹⁵

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 ordem na sucessão dos diversos regimes na história grega.¹⁶ Todavia não avança muito mais longe nessa hipótese diacrónica; quando muito, sugere que, sendo eterno o movimento revolucionário das esferas celestes, daí se segue que a geração das coisas e dos seres tem de ser contínua e não necessariamente cíclica.¹⁷

15. Cf. *Ibid.*, V, 1316 a 1 ss.

16. Cf. *Ibid.*, III, 1286 b 8-22

17. Cf. *Idem*, *Acerca da geração e da corrupção*, 336 a 15 ss

Esta tese de Aristóteles obedece, contudo, a um intento metafísico: para que esteja assegurada a sucessão constante de géneses e corrupções é necessária a existência de um movimento perpétuo. Ora, 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 inscreviam num curso análogo ao da revolução dos astros. Aristóteles, por seu turno, admitia uma sucessão contínua de gerações e corrupções das *politeiai* 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 platónico das revoluções».¹⁸

A questão das revoluções deve decorrer, 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.¹⁹ Com efeito, inerente à questão “por que razão se alteram os regimes?” subjaz uma **concepção metabólica** de movimento.²⁰ Apesar de não ser o tipo de movimento preponderante (já que para Aristóteles a importância recai no movimento cinético), o movimento metabólico, típico do corpo vivo, 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 de uma alteração orgânica onde se sucedem uma génesis, um desenvolvimento e uma corrupção. De certo modo, podemos afirmar com

18. CONTOGIORGIS Georges, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris: Libr. Génér. de Droit et de Jurisprudence, s.d., 157.

19. Cf. *Ibid.*, sobretudo o cap. “La révolution comme rupture de la stabilité et du mouvement”, 243-258.

20. Cf. a propósito POLANSKY Ronald, «Aristotle on Political Change», in *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. David KEYT and Fred D. MILLER, Oxford: Blackwell, 1991, 323-345

Aristóteles que os regimes nascem, crescem e morrem. À semelhança do que ocorre com o corpo humano sujeito a uma enfermidade, as revoluções decorrem do metabolismo inerente à vida da *polis* e correspondem não imediata e necessariamente a uma degeneração fatal da experiência política, mas mais propriamente a uma crise de crescimento, crise que, em última análise, reforçará o sistema imunitário da sociedade, se os métodos curativos à disposição forem suficientemente eficazes.

É à luz de um paradigma organicista, somático e metabólico que Aristóteles considera as revoluções como estados críticos de enfermidade: o regime de uma cidade encontra-se enfermo quando, devido a discórdias ou dissensões, se rompe o equilíbrio orgânico das partes. Nesse sentido, uma revolução pode não decorrer apenas da alteração funcional das regras de jogo constitucionalmente estabelecidas, mas sobretudo da desproporção dos elementos que compõem e interagem na estrutura social e cívica da cidade, comprometendo dois princípios que alicerçam qualquer paradigma orgânico: por um lado, o princípio da integração proporcional das partes²¹, por outro lado, o princípio da mistura equilibrada dos elementos.²²

a) Causas gerais de revolução

Segundo Aristóteles, existem **três causas gerais** que, independentemente do tipo de regime em causa, constituem uma espécie de denominador comum explicativo de todas as revoluções. A primeira causa fundamenta-se na psicologia de massas e tem a ver com o que

21. «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).

22. «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).

Aristóteles designa de “estado de espírito propenso à revolta”.²³ A segunda causa decorre da estrutura teleológica (finalística) dos actos humanos e tem a ver com o fim visado pela revolta, partindo do princípio de que a discórdia civil depende em larga medida de uma expectativa associada à motivação central de um espírito revoltado, a saber a conquista de uma igualdade radical imediatamente traduzida na obtenção e fruição de honras públicas ou privilégios cívicos – como acontece por exemplo com o estatuto de cidadania e com o acesso ao poder –, ou em sentido inverso devido ao medo resultante da expectativa (fundada ou não) de uma perda iminente de estatuto cívico ou prerrogativa política.²⁴ A terceira causa prende-se com o *timing*, i.e. com as ocasiões indutoras de um clima propício à sublevação ou à revolta e, conseqüentemente, a um desfecho revolucionário. Essas ocasiões, à semelhança de uma infecção oportunista, provocam o debilitamento ou mesmo, no limite, o colapso da vida política. O **desafio** (*hybris*) da ordem instituída, por um lado, e a ambição de **lucro** (*kerdos*) e **honorarias** (*timai*), por outro, constituem o primeiro núcleo de causas indutoras de perturbação civil, suscitando uma oposição aos regimes que ignoram ou promovem tais excessos.²⁵ É para evitar o empolamento dessa percepção que Aristóteles propõe o exercício da autoridade política “de acordo com o mérito” (*kata ten axian*).²⁶ Por outro lado, a prepotência de um indivíduo ou grupo²⁷ pode também desencadear uma espiral de revolta, apenas evitável pelo recurso à prevenção.²⁸ 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 arre-

23. Cf. *Ibid.*, V, 2, 1302 a 23.

24. Cf. *Ibid.*, V, 2, 1302 a 32-34.

25. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 6-14.

26. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 14.

27. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 15.

28. «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).

dada do exercício dos cargos públicos apesar de ser maioritária, assim como uma reacção das facções oligárquicas face a uma democracia mergulhada em desordem ou anarquia incontrolláveis.²⁹ Finalmente, o **crescimento desproporcionado** (*auxesis para ton analogon*) de uma parte da cidade pode originar igualmente uma alteração na ordem instituída, pois, à semelhança do que sucede com um corpo vivo, se a cidade não assegurar o equilíbrio proporcionado dos seus componentes, ganha um elemento hegemónico, mas perde a sua harmonia orgânica.³⁰

O rastreio das causas gerais das revoluções continua com uma análise ainda mais capilar, desta feita no tocante a causas acidentais ou ocasionais. A primeira causa reside em **disputas eleitorais** (*eriteiai*) mal-conduzidas.³¹ 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 como valorização de **minudências** (*mikra*).³² Por fim, Aristóteles chama a atenção não só para a **desidentificação comunitária** (*me homophylon*), como também para o **défice de partilha espiritual** (*sympnesis*) dela decorrente como causas indutoras de processos revolucionários, importando salientar que este último aspecto tinha perfeito cabimento numa época em que a política grega de colonização criava condições propícias para a miscigenação etno-racial e, por conseguinte, para a eclosão de conflitos insanáveis entre colónias de diferentes proveniências e entre antigos colonos e novos “imigrantes” não identificados com os regimes instituídos.³³

29. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1302 b 26-29.

30. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1302 b 33-40.

31. Cf. *Ibid.*, V, 3, 1303 a 14.

32. «nem sempre nos damos conta de que o desdém de pormenores ínfimos acarreta uma grande revolução nas leis e nos costumes» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 3, 1303 a 21-23).

33. «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).

Depois de analisar as causas gerais – e antes mesmo de introduzir as causas específicas que originam processos revolucionários em cada regime particular – Aristóteles expõe os meios e instrumentos ao alcance dos espíritos revoltados para consumir os seus intentos revolucionários. Já não se trata de, neste caso, perceber as motivações psico-sociológicas do revolucionário, mas antes 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*)³⁴, ou pelo **ludíbrio** (*apate*)³⁵. Estes dois expedientes articulam-se no acto revolucionário em duas fases perfeitamente distintas, mas consecutivas e congruentes: num primeiro momento, muda-se o regime instituído com o consentimento de um conjunto de simpatizantes ou potenciais apaniguados previamente persuadidos pelo ludíbrio; num momento subsequente, obtido o poder, procura-se mantê-lo pela força, mas prescindindo já do consentimento anteriormente assegurado.³⁶

b) Causas específicas de revolução

A par das causas genéricas apontadas, Aristóteles expõe um conjunto bem tipificado de causas específicas que motivam as revoltas, criando as condições propícias à ocorrência de uma revolução. Estas causas são específicas porque apenas se desencadeiam em conformidade com as idiosincrasias políticas ou sociais de cada regime em particular. 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, as-

34. Acerca da noção aristotélica de **violência** (*bia*), cf. *Ibid.*, 1255 a 16, 1304 b 8, 9, 12; 1313 a 9.

35. Sobre a noção aristotélica de **ludíbrio** (*apate*), cf. *Ibid.*, 1278 a 39; 1304 b 8, 10; 1313 a 9.

36. Cf. *Ibid.*, V, 4, 1304 a 5-12.

sim como os critérios de escolha dos magistrados e as qualidades cívicas requeridas para exercício do poder político.

Começemos pelas democracias. A degeneração deste tipo de regime ocorre para Aristóteles por conjugação 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 de autocracia, que estas se transformam irreversivelmente em tirania, como de resto já o previra Platão na *República*.³⁷ O ataque demagógico às classes ricas reveste duas formas: ou por meio de denúncias caluniosas nos tribunais contra os cidadãos com posses e fortuna considerável, com o intuito de lhes confiscar os bens ou sobrecarregá-los com pesada tributação³⁸, ou acicatando o ânimo da classe popular contra os detentores de riqueza.³⁹ 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 expropriação ou exílio, vêm-se constrangidas a coligar-se, dando razão àquela máxima – de que Aristóteles não hesita em lançar mão – segundo a qual “o medo recíproco une até os piores inimigos”.⁴⁰ Mas não só: o recurso persistente a procedimentos de índole demagógica acaba por ditar um desfecho oposto ao previsto, já que, não raro, cria a condição propícia para transformar um regime democrático numa tirania. Segundo Aristóteles, a proliferação das tiranias em tempos remotos teve a ver com o facto de os **chefes do povo** (*demagogoi*) acumularem inicialmente cargos de **chefia militar** (*strategai*): o recurso à **força** (*bia*) era, em virtude dessa acumulação, o meio mais persuasivo para se apossarem do poder, propiciando assim o surgimento de uma tirania no lugar de uma democracia. Todavia, com o passar do tempo,

37. f. PLATÃO, *República*, VIII, 564 a.

38. f. ARISTÓTELES, *Política*, V, 5, 1304 b 37-38.

39. f. *Ibid.*, V, 5, 1304 b 24

40. f. *Ibid.*, V, 5, 1304 b 22-24

o acesso ao poder mediante o recurso à violência tornou-se, segundo Aristóteles, ineficaz e irrelevante devido ao poder persuasivo da retórica. A força do discurso tornou-se o sucedâneo mais eficaz da coacção física e da violência musculada ou armada.⁴¹

Já no que respeita às oligarquias, as revoluções têm aí 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 um líder oriundo das próprias facções oligárquicas, sedento de protagonismo) como instigador e cabecilha da revolta. Devido aos recursos económicos, carisma pessoal, ou prestígio público, esse **líder** (*hegemonia*) é aceite como **protector cívico** (*prostates*).⁴² O problema é que, uma vez derrubada a oligarquia e nominalmente instituída a democracia com o beneplácito popular, essa liderança, quando a oportunidade lhe for propícia, acabará por se consubstanciar numa tirania em lugar do regime democrático esperado.⁴³ No segundo caso, são os próprios dirigentes oligárquicos que provocam a queda do regime, quando se tornam demagogos, a fim de eliminar possíveis rivais.⁴⁴ A **dissipação da fortuna** (*analysis*) 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 procuram desfalcocar o erário público em proveito próprio, criando as condições de revolta popular contra esse tipo de pilhagem.⁴⁵ Outra causa geradora de revoluções nas oligarquias tem a ver com o surgimento de uma oligar-

41. Cf. *Ibid.*, V, 5, 1305 a 10-13.

42. A ideia de **protector popular** (*prostates*) surge em *Ibid.*, 1275 a 13; 1305 a 20, 39; b 17.

43. Cf. *Ibid.*, V, 6, 1305 a 36-40.

44. Cf. *Ibid.*, V, 6, 1305 b 30-33

45. Cf. *Ibid.*, V, 6, 1305 b 39 - 1306 a 9.

quia dentro da oligarquia, reduplicação essa que, independentemente do tipo de regime, debilita o corpo político.⁴⁶

Nas aristocracias, por seu turno, são duas as principais causas que conduzem à queda do regime: por um lado um pequeno número de privilegiados; por outro lado um excessivo poder dos ricos. A concentração de **honorarias** (*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 psico-moral: desencadeia-se sempre que o acesso aos cargos de magistratura é interditado a um número significativo de cidadãos que se presume detentor de uma condição virtuosa idêntica à dos restantes.⁴⁷ A segunda motivação é sócio-económica: emerge quando se torna intolerável o contraste entre os demasiado ricos e os demasiado pobres, fractura que se tende a agudizar em tempo de guerra.⁴⁸

c) Meios de preservar a estabilidade política

O conceito de **estabilidade** (*asphaleia*) é crucial para se entender o sentido último da análise aristotélica das revoluções. É com base neste enquadramento teleológico 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 contribuam para esclarecer os meios para, em termos finalísticos, assegurar a estabilidade dos regimes, a coesão interna da cidade e, em última análise, a articulação da experiência humana com a vivência da cidadania. O princípio que suporta tal intuito hermenêutico pode ser matricialmente condensado no seguinte enun-

46. Cf. *Ibid.*, V, 6, 1306 a 12-15.

47. Cf. *Ibid.*, V, 7, 1306 b 28-29

48. Cf. *Ibid.*, V, 7, 1306 b 36-37

ciado: “conhecidas as causas de destruição de um regime, é evidente que conheceremos também os modos da sua conservação” [δηλον ὅτι, εἴπερ ἔχομεν δι’ ὧν φθείρονται αἱ πολιτεῖαι, ἔχομεν καὶ δι’ ὧν σώζονται]⁴⁹. Quer isto dizer que 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 prevalecente é, por conseguinte, o da estabilidade, conservação, e preservação da integridade cívica e política na experiência existencial humana, razão pela qual as revoluções têm de ser interpretadas na perspectiva soteriológica 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 por que razão o autor tende a comparar as revoluções a um estado de **enfermidade** (*nosos*)⁵⁰ que ataca a **saúde** (*soteria*) do corpo cívico ou político, e o cientista político a um **médico** (*iatros*)⁵¹ que diagnostica a anomalia 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 que o médico seja capaz de prescrever o **remédio** (*akos*)⁵² ajustado à enfermidade. Todavia, na óptica aristotélica, muito mais importante do que acertar na prescrição do **tratamento** (*therapeia*)

49. *Ibid.*, V, 8, 1307 b 27-29

50. Sobre o termo **doença** (*nosos*), cf. *Ibid.*, 1281 b 42; 1320 b 36; 1332 a 19; 1336 a 8.

51. Sobre os termos **médico** (*iatros*), **medicina** (*iatreia*), e **curar** (*iatreuein*), cf. *Ibid.*, 1257 b 25; 1258 a 12, 29, 32; 1267 a 7; 1268 b 35; 1272 b 2; 1279 a 1; 1281 b 40, 41, 42; 1284 b 19; 1286 a 13; 1287 a 34, 39; b 1; 1288 b 20; 1324 b 30; 1326 a 15; 1331 b 34; 1335 a 40, 41; 1339 b 17; 1342 a 10.

52. Sobre o termo **remédio** (*akos*), cf. *Ibid.*, 1267 a 3, 9, 12; 1305 a 32; 1308 b 26.

é induzir a **prevenção** (*phylaxis*)⁵³, ou seja a capacidade de desencadear as medidas acertadas 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, induzisse os elementos patogénicos em pessoas sãs, em vez de proporcionar a sua cura: incorreriam ambos num uso *contra natura* do acto político e do acto terapêutico. Tal explica por que motivo se intercalam na reflexão política aristotélica considerações éticas e conselhos políticos de 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 consistiria 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.⁵⁴ O segundo recurso consiste em “desconfiar dos sofismas” (*me pisteuein sophismatos*) urdidos em “benefício da massa popular” (*kharin pros to plethos*), visto que, mais tarde ou mais cedo, tais ardis acabam sempre “desmascarados pelas obras” (*exelegkhetai hypo ton ergon*).⁵⁵ O terceiro recurso teria em vista mentalizar as classes dirigentes a adoptarem um apurado “sentido de reciprocidade democrática” (*allelos demotikos*), não só em relação à massa – evitando com isso **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*). Um modo de pôr em prática esse “espírito democrático” nos regimes oligárquicos e aristocráticos con-

53. Acerca do termo **prevenir** (*phylattein*), cf. *Ibid.*, 1307 b 32; 1308 b 25; 1313 b 2; 1314 a 35.

54. «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).

55. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1308 a 1-2

sistiria em criar mecanismos de limitação temporal do exercício das magistraturas.⁵⁶

A par dos recursos atrás enumerados, podem ser empregues outros meios de preservar a estabilidade dos regimes: estes não são apanágio deste ou daquele regime, mas comuns a todos. Uma das regras transversais é a que determina 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 estatutos adquiridos.⁵⁷ A regra de ouro, porém, da vertente prescritiva da *Política*, é a que determina que a legislação e o exercício das magistraturas políticas estejam de tal forma organizadas e escrutinadas que dissuadam os detentores de cargos públicos de tirar proveito das suas funções, visto que essa é precisamente a prática que mais suscita indignação pública.⁵⁸ 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 de recursos públicos⁵⁹, recompensar os magistrados competentes e ímpulos⁶⁰ e, o que não deixa de fazer todo o sentido, regulamentar os processos relativos a heranças⁶¹.

56. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1308 a 11-13).

57. «promover cargos públicos modestos, mas duradouros, em vez de cargos excessivamente importantes e efêmeros (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).

58. «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 ressent-se das duas coisas, de não participar nas honorárias, nem no lucro» (ARISTÓTELES, *Política*, V, 8, 1308 b 34-38).

59. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 10-13.

60. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 13-14.

61. Cf. *Ibid.*, V, 8, 1309 a 23-26.

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 dos detentores de funções políticas 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. Assim, são requeridas três qualidades ao político de um regime estável: antes de tudo, uma qualidade afectiva que traduza a sua **afinidade/amizade** (*philia*) com o regime vigente; depois, uma qualidade técnica que reflecta a sua **competência** (*dynamis*) no desempenho do cargo para que foi eleito; por último, uma qualidade moral que manifeste a **virtude** (*arete*) e a **justiça** (*dikaiosyne*) na sua conduta cívica.⁶² A segunda condição é relativa a um dos aspectos fulcrais da filosofia prática aristotélica: a doutrina do **justo meio** (*to meson*), partindo do pressuposto organicista de que a mesma proporcionalidade e harmonia que asseguram a articulação de todas as partes de um corpo, também deve envolver todas as componentes funcionais de cada regime político.⁶³ 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.⁶⁴ Sendo um regime político um modo de vida livremente adoptado pela cidade (excepção feita à 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 a experiência e o tempo. A filosofia política de Aristóteles tem o condão de mostrar à saciedade que os melhores cor-

62. Cf. *Ibid.*, V, 9, 1309 a 33-39.

63. Cf. *Ibid.*, V, 9, 1309 b 23-29).

64. Sobre o papel crucial da educação no mundo helénico, cf. sobretudo JAEGER Werner, *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989; MARROU Henry, *Historia de la educación en la antigüedad clásica*, Buenos Aires: Eudeba, 1970; e também DEFORNY M., «Aristote et l' éducation», in *Archives de Philosophie*, Louvain (1919).

pos legislativos ou constitucionais – mesmo que unanimemente aceites sem reservas mentais de qualquer espécie – tornam-se absolutamente ineficazes se os cidadãos não cultivarem uma relação de pertença: cabe à **educação cívica** (*to paideuesthai pros tas politeias*)⁶⁵ tornar possível a vivência livremente consentida dessa afinidade electiva.

3. Reposição do problema das revoluções políticas

a) Balanço da teoria aristotélica

Tal como surge delineado por Aristóteles no livro V da *Política*, o processo revolucionário não pode ser entendido como fenómeno político desenraizado e encapsulado: é uma experiência compactada da vida do ser humano em comunidade, que mobiliza várias esferas da consciência humana. Desde logo, ele desencadeia-se na esfera psicológica⁶⁶, onde prolifera o estado de espírito propício à revolta, reflexo, por um lado de condições sociais desajustadas, e por outro 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, em última análise, no recinto da alma humana.⁶⁷ Nesse sentido, a questão da metamorfose da vida política não depende apenas da existência ou não de revoluções, mas da capacidade para discernir se uma determinada revolução amplia ou restringe o horizonte de possibilidades auto-realizativas do humano. 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, de-

65. Cf. *Ibid.*, V, 9, 1310 a 12-15.

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

67. Cf. PLATÃO, *República*, VII, 514 a - 517 c

vem descrever, avaliar e interpretar os dois focos de tensão inerentes a qualquer processo revolucionário: libertar ou oprimir. A história, com efeito, tanto oferece exemplos de abertura e libertação, como 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 da *polis*: é à luz desse princípio vital que se entende a alteração de regime na sua tríplice acepção, a saber como **revolta** (*stasis*), como **reforma** (*neoteropoesis*), e finalmente como **alteração** (*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 revoluções 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 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 hermenêutica da analogia orgânica do fenómeno revolucionário na *Política* de Aristóteles⁶⁸, na medida em que através dela se compreende até que ponto

- a. a cidade pode ser analogada ao **corpo** (*soma*) e, *ipso facto*, a revolução entendida como **enfermidade** (*noseria*) denunciadora de uma **desordem** (*ataxia*);
- b. a ciência e a filosofia políticas podem ser concebidas como saberes capazes de interpretar os sintomas sociais através da **observação** (*horrein*) do que **aparece** (*phainesthai*) e **acontece** (*symbainein*);
- c. os cientistas e filósofos da política podem ser comparados a **médicos** (*iatroi*) habilitados para ministrar uma **terapêutica** (*therapeia*) que não

68. Cf. FESTUGIÈRE A.-J., *Hippocrate. L'Ancienne Médecine*, Paris: Klincksieck, 1948

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, na sua obra *Princípio de Ciência Política*, Adelino Maltez 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*. (...)».⁶⁹

69. MALTEZ José Adelino, *Princípios de Ciência Política. Introdução à Teoria Política*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1996, 305-307. Entre os defensores do Estado como um **organismo biológico** o eminente politólogo aponta os exemplos doutrinários 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 dialético entre forças estáticas de conservação e coordenação por um lado, e forças destrutivas de desintegração e desequilíbrio por outro: vide *Sobre Portugal*, 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 Guericke (teórico que concebe o Estado como *unidade vital de um todo constituído por partes*, dotado de *personalidade moral*, e estruturado tanto no estofado de uma *natureza simultaneamente corpórea e espiritual*, como na esfera meta-solipsística de uma *consciência comum*).

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. Numa especulação ideal (idealista, diríamos) tem precedência a regra da divisão lógica; numa reflexão realista como a de Aristóteles adquire relevância o sentido da forma biológica ou orgânica, patenteando-se 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.⁷⁰

Se, todavia, a filosofia aristotélica permanecesse refém tão-só do nível orgânico da descrição política, bem se poderia afirmar que enfermava de uma perspectiva determinista e necessitarista, o que contradiria a crítica dirigida pelo Estagirita 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 dialético, 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

70. 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).

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».71 A atenção, portanto, ao lastro ocorrencial e empírico da facticidade, 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 politike*), 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* não é ingénua, aleatória nem tão-pouco neutra; obedece a uma recolha selectiva de acordo com um padrão filosófico antecipadamente colocado em jogo.72

71. CONTOGIORGIS Georges, *La théorie des révolutions chez Aristote*, op. cit., 160.

72. 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 *Articles on Aristotle*, Vol. 2, ed. Jonathan BARNES, M. SCHOFIELD, and R. SORABJI, London: Duckworth, 1977, 215).

b) Reapropriação contemporânea da teoria das revoluções políticas

A tese fenomenológica de Georges 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. Tendo em mente o presumível carácter “exemplar” da Revolução francesa (para lá da índole “protogenética” da Revolução inglesa)⁷³, a trama que urde o enredo revolucionário pode ser reconduzida, segundo o autor, ao horizonte hermenêutico da **busca do sentido**.⁷⁴ Todo o acto revolucionário encerra 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.⁷⁵ Além disso, a adesão popular à revolução implica na sua raiz mais íntima um *acto de fé* no carácter messiânico e prometeico (Volnay)⁷⁶ de uma doutrina da *perfectibilidade humana* e da promessa de uma *nova era*.⁷⁷ Essa nova era cumpre-se, por um lado na *aurora esplêndida* e na implacável racionalidade de uma *nova ordem jurídica*⁷⁸ de cariz centralista, exemplar e irreversível, e por outro lado no triunfo de um

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

74. Cf. GUSDORF Georges, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Paris: Payot, 1978, 41-171.

75. Cf. *Ibid.*, 51-58.

76. Cf. VOLNAY Conde de, *As ruínas ou Meditação sobre as revoluções dos Impérios*, Lisboa: Silviana, 1834

77. Cf. GUSDORF Georges, *La conscience révolutionnaire*, *op. cit.*, 68-74.

78. Cf. *Ibid.*, 110-113.

sistema educativo cujas linhas orientadoras iluminam e sacralizam todas as esferas da vida civil:

- a. na esfera do espaço (a arquitectura revolucionária aspira ao utopismo geométrico de uma cidade traçada a régua e esquadro, de inspiração vincadamente cartesiana)⁷⁹;
- b. na 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)⁸⁰;
- c. na 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)⁸¹;
- d. na esfera religiosa (o recurso à festa instaura um meio de mobilização massiva da consciência colectiva e assegura a *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: 1. o princípio da *unificação*⁸²; 2. o princípio da *constituição*⁸³; 3. o princípio dos *direitos do homem*⁸⁴; 4. o princípio trinomial da *igualdade, liberdade e fraternidade*⁸⁵; 5. o princípio da *propriedade*⁸⁶; 6. o

79. Cf. *Ibid.*, 123-124.

80. Cf. *Ibid.*, 125-133.

81. Cf. *Ibid.*, 134-145.

82. Cf. *Ibid.*, 175-188.

83. Cf. *Ibid.*, 189-206.

84. Cf. *Ibid.*, 207-214.

85. Cf. *Ibid.*, 215-241.

86. Cf. *Ibid.*, 242-251.

princípio da *felicidade*⁸⁷ e o 7. princípio do *terror*⁸⁸. 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».⁸⁹

A tese existencial de Hannah Arendt

A segunda ressonância – que rotularíamos de **existencial** – é corporizada na filosofia de Hannah Arendt, na sua obra “Acerca das Revoluções”. Na perspectiva da filósofa, as revoluções modernas pouco ou nada têm a ver com a *mutatio rerum* da história romana, ou 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, ou tão-pouco com a *politeion anakyklosis* de Políbio, à luz da qual os assuntos humanos se sujeitavam uma marcha cíclica de retorno necessário e determinístico. As revoluções clássicas configuravam mutações congénitas de determinada estrutura constitucional, ou passagens a estádios diferenciados do mesmo ciclo político, implicando 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, será difícil ignorar que nas revoluções clás-

87. Cf. *Ibid.*, 252-260.

88. Cf. *Ibid.*, 261-284

89. *Ibid.*, 174.

sicas se insinua um aspecto que, para a eminente pensadora judia, pode merecer o estatuto de *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 derrube do governo pelos ricos e o estabelecimento das oligarquias, ou a queda do governo por parte dos pobres e a instauração das democracias».90 Em termos construtivos, Hannah Arendt tenta evidenciar vários aspectos que, na sua textura política, se infiltram decisivamente no acto revolucionário: 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 obedece ao 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, procura desmistificar alguns clichés que, desde a sua ortogénese marxista, não passam de insuflamentos requintados das teses sócio-económicas de Aristóteles, cosmeticamente apropriadas pela mitologia e pela liturgia da revolução russa91, pelo que «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».92

O repto não poderia ser mais irónico e contundente. Para a autora, o subsolo propício à germinação moderna das revoluções só fica pronto com a afirmação histórica e existencial de dois momentos cruciais: um simbólico e outro teórico. Em termos simbólicos, o sentido mo-

90. ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris: Gallimard, 1967, 25-26.

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

92. ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, 27.

derno 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 desígnio e de uma grande obra da Providência para a inspiração dos ignorantes e a emancipação da massa servil da humanidade no mundo inteiro».⁹³ Em termos teóricos, o cenário fica definitivamente preparado quando, Locke primeiro e Adam Smith depois, desfazem o nó aparentemente indissolúvel entre miséria, trabalho e sofrimento, defendendo 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».⁹⁴

93. Vide ADAMS John, *Works: 1850-1856*, volume 3, ed. Charles Francis ADAMS, Boston Little, Brown and Co, 1850-56, p. 452.

94. 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*, Paris: Perrin, 1988

A tese crítico-desconstrutiva de Raymond Aron

A terceira ressonância – que poderíamos reputar de **crítica** ou **desconstrutivista** – atinge o seu ápice teórico na obra “O ópio dos intelectuais”, do sociólogo Raymond Aron. Segundo o ilustre pensador francês, 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 heroicas e ruidosas (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, colocando a tônica na conquista musculada do poder e na subversão geral, fazem profissão de 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, subsiste para R. Aron uma questão incômoda 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?»⁹⁵ Entende-se por revolução, no linguajar sociológico corrente, a substituição repentina, mediante o recurso à violência, de um poder por outro.⁹⁶ Para o pensador francês, esta definição “estável” de revolução tem a virtualidade de impedir a decantação abusiva

95. RON Raymond, *Lopium des intellectuels*, Paris: Calmann-Lévy, 1955, 47

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

do termo em equívocos ou confusões. Desde logo, obstrói a confusão entre reforma e revolução, à semelhança, aliás, do cuidado posto por Aristóteles na *Política* em distinguir entre **renovação** (*neoteropoesis*) e **alteração** (*metabole*) 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.⁹⁷ 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».⁹⁸ É precisamente a crença revolucionária no “tudo é possível” – espécie de vertiginosa intuição onde tudo cabe – que tem nutrido o mito da revolução ao longo dos tempos. Para lá do seu lastro ocorrencial, objectivo, fáctico, esse mito, potencia e beneficia um complexo de múltiplos prestígios, que, no próprio reduto da experiência social, conferem aos seus detentores uma aura muitas das vezes mais virtual do que autêntica. De entre esses prestígios conferidos pelo mitografia revolucionária, R. 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»⁹⁹; 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;

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

98. ARON Raymond, *Lopium des intellectuels*, op. cit., 54.

99. *Ibid.*, 54-55.

essa inclinação caracteriza a espécie dos revolucionários otimistas, que exigem dos outros o estado de pureza em que vivem»¹⁰⁰; e finalmente 3. o *prestígio do humanismo auto-suficiente*, dado que «o revolucionário, e não o revoltado, possui a transcendência e o sentido da realidade: o curso da história».¹⁰¹

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 do filósofo político Eric 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 da antiguidade, sobretudo nos escritos de Platão e Aristóteles, a partir dos quais se começa com efeito a plasmar uma concepção filosófica de *ordem constitucional*. 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 experimentar uma vivência da ordem. Ora, para realizar essa vivência da ordem, os clássicos ensinam que se deve ter em conta duas linhas de força determinantes na natureza humana: 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 – entrelaçáveis no limiar crítico entre ontologia e ética, entre o ser e o dever ser, entre a natureza e a liberdade – fornecem ao filósofo político alemão o pretexto hermenêutico para evocar os precedentes teóricos da ciência política aristotélica. Ao complexo clássico de causas revolucionárias (algumas delas persistentes nas experiências revolucionárias modernas), sobrepõem-se dois estratos diferenciados de “motivações revolucionárias”: um estrato que resultou da sedimentação e maturação históricas da mundividência ju-

100. *Ibid.*, 57.

101. *Ibid.*, 60.

daica e cristã¹⁰²; 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** (reorientar, reposicionar, reconverter) não apenas o íntimo do homem no que à totalidade da sua conduta ética e política diz respeito, mas também a própria estrutura social no tocante ao horizonte do seu próprio devir histórico. Por isso, no dizer de E. 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».¹⁰³ A crença metastática de índole profética transcorreu todo o arco da história da salvação judeo-cristã até emergir no ponto ômega do hemisfério neotestamentário sob a forma de **crença apocalíptica**. Ora, na base de uma crença apocalíptica está sempre a fé inabalável de que a ordem justa do humano, a consumação dos tempos e a reabsorção cósmica *no e pelo* divino, não pode ser realizada neste mundo. Este dado de fé, aparentemente inócuo, quando não interpretado (ou quando interpretado por uma exegese mal-intencionada ou interesseira), possui um potencial praxiológico 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 possível a salvação

102. Cf. CHARBONNEAU Paul-Eugène, *Cristianismo, sociedade e revolução*, S. Paulo: Herder, 1965. Para situar a questão no terreno da reflexão da teologia católica, cf. também *Discussion sur la “théologie de la révolution”*, J. MOLTSMANN et al. (org.), Paris: Cerf, 1972

103. Cf. VOEGELIN Eric, *Apocalisse e rivoluzione* [Conferenza tenuta il 18-5-1967 presso la camera di commercio di Milano], in *Idem, Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, Roma: Astra, 1980, 57-58

da própria alma espiritual num mundo para além do mundo». ¹⁰⁴ 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 salvíficos. 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 os 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». ¹⁰⁵

104. Cf. *Ibid.*, 60.

105. Cf. *Ibid.*, 63.

Conclusão

As revoluções não se fazem, acontecem... Este bem poderia ser o apotegma 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 participei!...) e a “paixão” cívica (eu assisti!...) encontra neste *spectaculum* uma das suas irreduzíveis expressões. O segundo equívoco alimenta-se do que poderíamos designar hermeneuticamente de “o dia seguinte da revolução”, e que consiste em absolutizar uma revolução 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.

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 simultaneamente na lógica evolutiva de uma crise de crescimento da *polis* e na ordem ocorrencial do processo histórico. Assim concebida, a revolução não é algo que possa ser urdido num “sótão” ou numa “cave”, ou instilado “de fora para dentro” ou teleguiado “de cima para baixo”, nem tão-pouco algo que possa ser mantido em “curso”, como se fosse possível dilatar *ad infinitum* o prestígio desse momento crítico: tal como um corpo enfermo, 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.

Para além do mais, 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 intuitos de libertação, mas também obscuros desígnios de opressão; tanto pode desencadear uma espiral de abertura do humano ao absoluto, como induzir um processo oclusivo de redução do humano 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 retrógrados. 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 *status quo*, embora sedutora, não passa de alienante fantasia utópica: 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 maniqueísta e dualista da vida política que consiste em conceber a experiência revolucionária como um momento luminoso e verdadeiro da realidade, diametralmente oposto ao momento tenebroso e reaccionário do “revirvalho”. Distinguímos revolução e reacção apenas por comodidade formal ou metodológica, nunca como se de realidades onticamente separáveis se tratassem. Em boa verdade, convém não perder de vista uma desconfortável ambigui-

dade: há procedimentos revolucionários com tiques manifestamente conservadores e revivalistas, como há atitudes reaccionárias com poses eminentemente progressistas e vanguardistas.¹⁰⁶ 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.

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 morais 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 consumam 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 civil 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 do humano podem trair em definitivo o autoproclamado “espírito da revolução”: a ideia de que “a revolução devora os seus próprios filhos” confirma como uma desorientação antropológica e ética pode, no li-

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

mite, desmentir na prática os intentos mais genuínos de uma estrutura política em mutação.

Para além de tudo, o fenómeno revolucionário tem a ver com um aspecto decisivo da praxis humana: a oportunidade da decisão. O sentido dessa oportunidade nada tem a ver com a ordem cronológica do tempo medido, mas com a ordem *kairológica*¹⁰⁷ do tempo vivido. Para Aristóteles 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 veledade 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*. Lançando mão, uma vez mais, da analogia biológica do corpo humano, poderíamos afirmar com Aristóteles que as revoluções políticas não são controláveis nas suas inúmeras imponderáveis e variáveis: 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 muitas das incursões da cultura ocidental, desde o séc. II até aos dias de hoje.¹⁰⁸

A emergência histórica das revoluções modernas e contemporâneas (as lusíadas revoluções burguesa, liberal, republicana, e democrática não fogem à regra¹⁰⁹) depende, em última análise, de uma experiência política estratificada e compactada, onde a praxis revolucionária, bem com o respectivo significado, pode ser interpretada como resultante da sedimentação simbólica de seis atitudes humanas em quatro “complexos”

107. Do grego *kairos*, que significa “momento oportuno”

108. Vide a propósito VOEGELIN Eric, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Madrid: RIALP, 1973

109. 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*, Paris: Imprimerie Pierre Didot, 1816; QUADROS António, *Portugal, entre ontem e amanhã: da cisão à revolução: dos absolutismos à democracia*, Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1976; MOREIRA Adriano, *O novíssimo príncipe: análise da revolução*, Lisboa: Intervenção, 1977; GRAHAM Lawrence et al., *Contemporary Portugal: the revolution and its antecedents*, Austin: University of Texas Press, 1979

históricos distintos: 1. experiência da **alienação** no complexo arcaico¹¹⁰; 2. experiência **metabólica** e **cíclica** no complexo clássico, de que o presente ensaio dá conta; 3. experiência **metastática**¹¹¹, **apocalíptica**¹¹² e **gnóstica**¹¹³ no complexo judaico-cristão; 4. e finalmente experiência da **revolta egofânica**¹¹⁴ no complexo moderno. Assim sendo, se quisermos compreender o significado e alcance do otimismo antropocêntrico que parece subjacente à índole iluminística e gnóstica das revoluções modernas¹¹⁵, tem de se ter em conta a sobreposição e sedimentação dos quatro estratos referidos.

Em termos de filosofia política, o livro V da *Política* de Aristóteles não é, em definitivo, um manual do revolucionário. A ideia de Aristóteles não foi tanto ensinar a fazer revoluções, mas antes de mais 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 di-

110. 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 (ed.), Princeton - New Jersey: Princeton University Press, 1969, 407.

111. 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 dos impérios: cf. Daniel 2, 31-45 (apud BIBLIA DE JERUSALÉM, S. Paulo: Ed. Paulinas, 1992)

112. 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, *op. cit.*).

113. Cf. o notável estudo de PÉTREMENT Simone, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris: Cerf, 1984, sobretudo o cap. “L’eschatologie réalisée” (pp. 225-243).

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

115. Cf. RANGEL Carlos, *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, Paris: Robert Laffont, 1976

menção soteriológica da vida política, na linha daquele inciso platónico na *República* segundo o qual o decisivo é «salvar a comunidade».¹¹⁶

Em suma: o fenómeno revolucionário insere-se, para Aristóteles, num todo compactado da experiência humana em comunidade. Essa experiência situa-se no espaço interino de duas realidades polares e tensionais: por um lado, entre o polo da **identidade** (*autos*) e o da **estabilidade** (*asphaleia*) em termos cívicos e políticos; por outro lado, entre o polo da **ordem** (*taxis*) e o da **facticidade** (*synebe*) em termos ontológicos. 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 repto perene da filosofia aristotélica à praxis política presente e futura.¹¹⁷

116. PLATÃO, *República*, VI, 497a

117. Cf. BIEN Günther, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna: Il Mulino, 1985, sobretudo o cap. “Fine dell’aristotelismo politico?” (pp. 357-359). Vide também, a propósito, AA.VV., *L’attualità della problematica aristotelica*, Atti del convegno franco-italiano su Aristotele: Padova 6-8 aprile 1967, Padova: Antenore, 1970; FRITZ K. von, *The Relevance of Ancient Social and Political Philosophy for our Times. A short Introduction to the Problem*, New York – Berlin: de Gruyter, 1974