


Rousseau e a radicalidade democrática: um debate com a interpretação de Kevin Inston

Rousseau and democratic radicality: a debate with Kevin Inston's interpretation

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID31206

Renato Moscateli

Universidade Federal de Goiás (UFGO)
rmoscateli@hotmail.com

Resumo: A associação de Rousseau às fontes filosóficas da democracia não constitui algo livre de discussões. O próprio autor preferia a qualificação de “republicano” em vez de “democrata”, e no *Contrato Social* apontou sérias dificuldades para a existência da democracia como uma forma de governo, ainda que suas teses sobre a soberania popular reverberem princípios tipicamente ligados às constituições democráticas. Diante disso, Kevin Inston questionou que os democratas radicais contemporâneos tenham negligenciado a contribuição do filósofo genebrino, e por isto buscou mostrar o quanto ela continua sendo relevante para enfrentar os desafios políticos da atualidade. Todavia, em que medida se sustentam os esforços de Inston para compatibilizar a teoria política rousseauiana com a democracia contemporânea? Não terá o

comentador subestimado ou ignorado elementos cruciais que tornam tal convergência problemática? O objetivo deste artigo é tentar fornecer algumas respostas para tais perguntas.

Palavras-chave: Rousseau; *Contrato Social*; Democracia radical; Kevin Inston.

Abstract: Rousseau's association to the philosophical sources of democracy is not free of discussion. The author himself preferred the qualification of “republican” instead of “democrat”, and in the *Social Contract* he pointed out serious difficulties for the existence of democracy as a form of government, even though his theses on popular sovereignty reverberate principles typically linked to democratic constitutions. In view of this, Kevin Inston questioned that contemporary radical democrats have neglected the contribution of the Genevan philosopher, and for this reason he sought to show how much it remains relevant to face the political challenges of our times. However, to what extent are Inston's efforts to reconcile Rousseau's political theory with contemporary democracy sustainable? Has not the commentator underestimated or ignored crucial elements that make such convergence problematic? The purpose of this paper is to try to provide some answers to such questions.

Key words: Rousseau; *Social Contract*; Radical democracy; Kevin Inston.

Embora a associação de Rousseau às fontes filosóficas da democracia moderna possa soar como bastante trivial, não se trata, porém, de um vínculo livre de discussões. O próprio autor parecia ficar mais à vontade com a qualificação de “republicano” do que com a de “democrata”, e no *Contrato Social* apontou sérias dificuldades para a existência da democracia como uma forma de governo, ainda

que suas teses sobre a soberania popular reverberem princípios tipicamente ligados às constituições democráticas. Considerando a complexidade desse aspecto da produção intelectual de Rousseau, o pesquisador Kevin Inston, em uma obra intitulada *Rousseau and radical democracy* (2010), chamou a atenção para o fato de que os democratas radicais contemporâneos têm negligenciado a contribuição dos textos do filósofo genebrino para o pensamento democrático, e por isto buscou mostrar o quanto eles continuam sendo relevantes para enfrentar os desafios políticos da atualidade. Na visão de Inston, os escritos rousseauianos foram atentos à necessidade de reconhecer a importância das múltiplas vozes que compõem uma sociedade democrática, dando espaço à manifestação de interesses distintos e, muitas vezes, conflitantes como os constituintes da vontade geral. Assim, Inston compreendeu que, segundo Rousseau, a tarefa de fundação do corpo político jamais acaba para o povo, pois a legitimidade, a unidade e o etos do Estado sempre permanecem em questão e requerem um engajamento cívico contínuo. É sobretudo nessa “indecidibilidade” que o comentador baseou sua concepção da radicalidade democrática do *Contrato Social*. Todavia, em que medida se sustentam os esforços de Inston para compatibilizar a teoria política rousseauiana com as teses democráticas contemporânea de autores como Ernesto Laclau e Chantal Mouffe? Não terá o comentador subestimado ou ignorado elementos cruciais que tornam tal convergência problemática, especialmente a grande ênfase dada pelo filósofo à coesão interna necessária a uma comunidade política? O objetivo deste artigo é tentar fornecer algumas respostas para essa pergunta.

I – Soberania popular, república e democracia no *Contrato Social*

Como passo inicial, é importante retomar, mesmo que sinteticamente, algumas das definições dadas por Rousseau na tipologia política contida no *Contrato Social*. No tocante à soberania, cuja origem no pacto social é explicada no primeiro livro da obra, o autor a considera como sendo constituída pela união dos indivíduos que se associam ao abandonar o estado de natureza em busca das condições necessárias à proteção de suas vidas e de seus bens, mas sem abrir mão da liberdade. Nesse ato fundacional da comunidade política surge uma república, isto é, um “corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia tem de vozes, o qual recebe, desse mesmo ato, sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade.” (Rousseau, 1964, p. 361)¹ Esta vontade, como Rousseau discute com mais detalhamento no segundo livro do *Contrato*, é a vontade geral dos cidadãos formadores do Estado, aquela que eles, conjuntamente, expressam em assembleia no exercício da soberania popular, manifestando na forma de leis seu entendimento sobre o bem público. Desse modo, em todo Estado legítimo, o povo reserva para si a autoridade legislativa e cada um de seus membros preserva a sua liberdade por meio dela, obedecendo como súdito às leis que contribuiu para estabelecer como cidadão. Em suma, na república perde-se a liberdade natural “que só tem por limites as forças do indivíduo”, mas ganha-se a “liberdade civil que é limitada pela vontade geral” (Rousseau, 1964, p. 361), e que por isso mesmo é um direito muito mais sólido e protegido por toda a coletividade. Ademais, os partícipes do pacto também gozam da igualdade civil que lhes dá os mesmos direitos e deveres, uma vez que quaisquer desigualdades naturais que possam existir entre eles são deixadas de lado perante as leis,

¹ As traduções das citações de Rousseau são de minha responsabilidade, assim como as de outras citações extraídas da bibliografia em língua estrangeira utilizada no artigo.

e “eles se tornam todos iguais por convenção e de direito.” (Rousseau, 1964, p. 367)

Após tratar das principais características da soberania (inalienabilidade, indivisibilidade), Rousseau dedica boa parte do terceiro livro do *Contrato* à definição da figura do governo e suas diferentes formas. Se o soberano é a instância da vontade do corpo político, cabendo-lhe legislar, o governo é a instância da força pública, cabendo-lhe aplicar as leis, e por isso ele recebe “o nome de *poder executivo*.” (Rousseau, 1964, p. 395) Esse corpo intermediário entre o soberano e os súditos é constituído pelos magistrados encarregados da gestão dos assuntos cujas regras foram previamente fixadas pela vontade geral, e sendo assim sua forma pode variar dependendo do número dos que dispõem do poder decisório dentro do governo. As três formas simples abrangem, segundo Rousseau (1964, p. 403), a democracia – na qual o soberano “deposita o governo em todo o povo ou na maior parte do povo” –, a aristocracia – na qual o soberano “encerra o governo nas mãos de um pequeno número” – e a monarquia, na qual o soberano “concentra todo o governo nas mãos de um único magistrado do qual todos os outros recebem seu poder.” Todavia, para além dessas formas simples que configuram uma tipologia conceitual, o genebrino também compreende que diversas variantes mistas são possíveis na prática, em razão das particularidades e necessidades que surgem nos Estados concretos, o que ele explica no sétimo capítulo do livro 3, tal como ocorre quando um governo popular (ou seja, democrático) escolhe um chefe para melhor conduzir seu trabalho, por exemplo.

Quando se compara as implicações dessas definições do *Contrato Social* acerca da soberania/poder legislativo e do governo/poder executivo, é perceptível que a conhecida crítica de Rousseau à representação política desdobra-se diferentemente nessas duas instâncias. No caso da primeira, o

autor defende que a vontade manifesta nas leis só é realmente geral se “todos os votos forem contados”, pois “toda exclusão formal rompe a generalidade” (Rousseau, 1964, p. 369), o que teoricamente significa a necessidade da participação direta de todos os cidadãos no processo legislativo, sem o recurso a representantes que, alegadamente, seriam escolhidos para falar em seu nome. Nas palavras do filósofo:

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ela é a mesma, ou ela é outra; não há meio-termo. Portanto, os deputados do povo não são, nem podem ser, seus representantes, eles são apenas seus comissários; eles não podem concluir nada definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula; não é uma lei. (Rousseau, 1964, p. 429-430)

Na instância do governo, em contrapartida, não se coloca a mesma exigência do exercício direto do poder executivo pelo conjunto dos cidadãos. Como visto na tipologia descrita acima, é legítimo que o soberano escolha confiar esse poder decisório sobre a aplicação das leis a poucos magistrados ou mesmo a apenas um, pois essa é uma questão de uso da força pública, cujas conveniências e especificidades decorrem de como cada comunidade política se constitui no espaço e no tempo. Afinal, na concepção política expressa no *Contrato Social*, o governo é um ente subordinado à soberania do povo – munido de um poder delegado a ele para cumprir suas funções, e não criado diretamente por um pacto² –, e

² Ver o *Contrato Social*, livro 3, capítulos 15 a 17. Na visão de Rousseau, a criação do governo é realizada por meio de um processo peculiar. Primeiramente, o soberano deve fazer a lei que institui o poder executivo, mas a escolha de quem o ocupará não consiste em um ato legislativo, já que se refere a uma questão particular, isto é, uma função do governo. Essa dificuldade se resolve pela “conversão súbita da soberania em democracia, de sorte que, sem qualquer mudança sensível, e somente por uma nova relação de todos com todos, os cidadãos, tornados magistrados,

desde que ele se dirija sempre de acordo com a vontade geral, ou seja, o interesse comum dos cidadãos, pode assumir formas distintas e ainda assim será republicano.

Face a essa breve abordagem preliminar dos conceitos do *Contrato Social*³, vê-se que eles nos permitem conceber como republicano o corpo político resultante do pacto social, no qual o povo é o detentor da soberania. Esse poder soberano, inalienável e indivisível, é exercido mediante a expressão da vontade geral que estabelece as leis a serem seguidas por todos os membros da comunidade. Assim, ao darem leis a si mesmos, eles desfrutam da liberdade e da igualdade como cidadãos, construindo uma vida política alicerçada nessas que são as duas bases do regime democrático tal como foi compreendido seja em suas origens na Grécia antiga, seja em suas reformulações modernas pós-revoluções do século XVIII⁴.

passam dos atos gerais aos atos particulares, e da lei à execução.” (Rousseau, 1964, p. 433-434) Na sequência, esse governo democrático permanece em atividade, se essa for a forma definida em lei, ou então instala a forma distinta (aristocrática, monárquica ou mista) que o soberano definiu. Para Gabriella Silvestrini, esse processo contém um tipo de eleição no qual o povo performa, simultaneamente, atos de legitimação e escolha, e que dessa maneira “Rousseau retomou e transformou, ao mesmo tempo em que a universalizou, a noção de democracia elaborada pelos teóricos da soberania, e especialmente por Pufendorf. Ao mesmo tempo, ele a ‘disfarça’, chamando-a de ‘república’ e opondo-a ao antigo ideário da democracia do cidadão magistrado.” (Silvestrini, 2008, p. 67)

³ Dados os limites e o objetivo deste artigo, não será possível realizar aqui uma análise aprofundada da tipologia política de Rousseau. A título de sugestão, recomenda-se a leitura de alguns trabalhos que desenvolvem a discussões sobre a concepção de Estado e as diferentes formas de governo na perspectiva do *Contrato Social*, entre eles Gildin (1983), Bertram (2004), Moscateli (2010) e Ribeiro (2021).

⁴ Conforme ressalta Helena Esser dos Reis, segundo Rousseau, “[t]al condição civil e política [...] de liberdade é universal; ou seja, enquanto consequência de um pacto realizado em condições de igualdade é válido para todos os membros do corpo coletivo. O que implica entender que liberdade e igualdade se exigem mutuamente, pois, como vimos, ambas são

Certamente, essas características das teses rousseauianas podem ser lidas em um sentido fortemente democrático, na medida em que erigem o povo ao posto de autoridade máxima dentro do Estado e garantidor da sua própria autonomia, demandando de cada partícipe da associação que se envolva nos assuntos públicos e defenda o bem comum. Além disso, esse sentido democrático também se poria na república no tocante à necessidade de que o povo se mantenha vigilante em relação às pessoas que ele eleger para governá-lo, uma vez que a aplicação das leis emanadas da vontade geral compete a um poder executivo subordinado à soberania. Desse modo, o governo deve ser uma entidade formada por comissários do povo, e responsável por usar a força pública para garantir que as deliberações do soberano sejam cumpridas. Não obstante a possibilidade de compreensão desses elementos republicanos contidos no *Contrato Social* como sendo ligados ao pensamento democrático, nessa obra o próprio Rousseau preferiu usar o termo “democracia” não para se referir à forma do Estado, e sim a uma das formas simples de governo que os cidadãos podem escolher para si.

Entretanto, essa forma democrática de exercício do poder executivo não aparece no *Contrato Social* como aquela que Rousseau compreendia como a melhor a ser adotada pelos povos em geral. Em suas ponderações sobre a aplicabilidade prática das diversas formas de governo, o autor aponta que

a finalidade do sistema de leis. A igualdade transparece na república como igualdade política e civil, pois cada um é membro indivisível do corpo legislador e a dependência de cada um em relação à lei exclui a dependência pessoal de uns aos outros. As condições de igualdade em vista das quais as pessoas se engajam estabelece a igualdade entre os cidadãos, pois não há nenhum ‘associado sobre o qual não se adquire o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo’ (ROUSSEAU, 1978b, I, 6, p. 33). O princípio de reciprocidade determina que os membros do estado republicano sejam iguais entre si porque são cidadãos, não por natureza ou por qualquer direito anterior ao estado.” (Reis, 2018, p. 168-169)

cada uma pode ser mais apropriada a um dado cenário político, cujas características envolvem os fatores concretos de existência do povo em questão, com destaque para o tamanho do Estado (ou seja, a quantidade dos cidadãos), pois isso se relaciona com a força que os governantes precisam ter em suas mãos a fim de garantir o cumprimento das leis. Por esse motivo, escreve Rousseau, “[s]e nos diferentes Estados o número dos magistrados supremos deve estar em razão inversa ao dos cidadãos, segue-se que em geral o governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos medianos, e o monárquico aos grandes.” (1964, p. 403-404) E quando avança para abordar mais detidamente o caso da democracia, o genebrino levanta vários argumentos para mostrar o qual difícil seria encontrar um povo que se enquadrasse nos requisitos para o bom funcionamento desse tipo de governo:

Em primeiro lugar, um Estado muito pequeno, no qual seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa sem esforço conhecer todos os demais; segundo, uma grande simplicidade de costumes, que evite a acumulação de questões e as discussões espinhosas; depois, bastante igualdade de fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade; por fim, pouco ou nada de luxo – pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as torna desnecessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugar-los uns aos outros, e todos à opinião. (Rousseau, 1964, p. 405)⁵

⁵ No capítulo 6, a abordagem de Rousseau mostra que ele entende a monarquia como apropriada para os grandes Estados, que precisam de um governo mais concentrado para assegurar o cumprimento das leis. Porém, é nesse governo que há um risco maior de usurpação da soberania popular pelos reis, já que estes têm mais força para buscar impor a sua vontade particular acima das leis. Resta, então, a aristocracia como aquela forma de governo simples pela qual o autor demonstra maior preferência, como se

Se a mobilização constante dos cidadãos em geral para realizar as tarefas executivas já seria um obstáculo em si, outro problema crucial concernente à democracia estaria no perigo de que eles, ao participarem frequentemente tanto das assembleias do soberano quanto das assembleias do governo, acabassem não conseguindo fazer as distinções requeridas entre os assuntos próprios de cada uma dessas esferas, uma vez que o poder legislativo deveria deliberar tendo em mente a generalidade na elaboração das leis, ao passo que o poder executivo teria de agir tendo em vista as questões particulares na aplicação das leis, e tais particularidades não poderiam influenciar o interesse público, conforme Rousseau. Dadas essas dificuldades, o autor chega à ideia de que “[s]e houvesse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente”, pois os seres humanos não pareciam capazes de manter um governo “tão perfeito”, o que leva à constatação de que “[t]omando o termo no rigor da acepção, jamais existiu verdadeira democracia, e não existirá jamais.” (Rousseau, 1964, p. 404)⁶

explícita no capítulo 5, por vê-la como mais viável concretamente e também como a que proporcionaria maior eficiência para a gestão pública.

⁶ Silvestrini tece algumas considerações interessantes a esse respeito, recuperando a ideia de governo misto apresentada no *Contrato Social*. Com base nela, a comentadora propõe que “poderíamos representar repúblicas reais e possíveis como dispostas em uma linha reta feita de pontos infinitos, de combinações possíveis, entre dois limites que não podem ser ultrapassados – entre um grau mínimo de democracia, além do qual a sociedade deixa de ser legítima, e um grau máximo, que é quase impossível: pois além dele a política deixa de existir. O grau mínimo coincide com a atribuição do poder ‘constituente’ à assembleia popular, que é o direito de ratificar as leis fundamentais, e o poder de criar ou estabelecer o governo. Se essas duas condições não forem cumpridas, não é um Estado legítimo. O grau máximo corresponde à democracia simples, mas esta ultrapassa os limites da política, porque se os homens pudessem governar a si mesmos, eles não seriam homens, mas deuses; nas palavras de Aristóteles, eles não precisariam viver em uma cidade.” (Silvestrini, 2008, p. 69)

Tendo passado por essas definições conceituais que configuram os princípios do direito político do *Contrato Social* e nos dão algumas balizas para compreender melhor como Rousseau refletiu sobre a democracia na obra, podemos agora avançar na análise que Inston ofereceu acerca deles.

II – A democracia radical de Laclau e Mouffe: aproximações com o pensamento de Rousseau

Em sua discussão, Inston considera as ideias de Rousseau como radicalmente democráticas em um sentido amplo, abrangendo não apenas a questão do governo, mas o Estado legítimo como um todo. Já de início, ele afirma que seu livro “estabelece uma profunda conexão entre a teoria de Rousseau, concebida no período imediatamente anterior à revolução que inaugurou a democracia moderna, e a atual teoria, bastante influente, da democracia radical e plural desenvolvida por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.” (Inston, 2010, p. 1) Conforme Inston sintetiza, essa concepção de democracia elaborada pelos dois autores remete à tese de Claude Lefort, para o qual, ao contrário de sociedades anteriores em que o poder estava incorporado na pessoa do príncipe como representante de Deus e garantidor soberano da justiça e da razão, após a revolução democrática esse lugar do poder perdeu sua referência a um fiador transcendental, sendo que a soberania passa a residir no povo. Entretanto, nesse novo contexto,

o povo não poderia governar a si mesmo diretamente, de modo que o lugar do poder deve sempre permanecer, pela necessidade de sua estrutura, um lugar vazio, e qualquer grupo de pessoas que o ocupe pode fazê-lo apenas temporariamente. Isto cria uma dissociação entre as agências do poder, o conhecimento e a lei, na medida em que suas fundações não são mais pré-estabelecidas por uma lógica fundamental. Consequentemente, os princípios que governam a ordem social são sujeitos a um processo infinito

de contestação e reformulação. A ausência de um princípio além-mundano de organização política dá margem à política democrática radical: ela indica a abertura da sociedade ao questionamento e à redefinição mediante diversas identidades e discursos. (Inston, 2010, p. 4)

Inston considera que Laclau e Mouffe não chegaram a fazer um exame mais amplo da conexão entre essa concepção democrática e as ideias de Rousseau, tendo, na verdade, frequentemente oposto as suas próprias teses às dele. Tal constatação poderia ser feita, por exemplo, na interpretação de Laclau segundo a qual há em Rousseau uma visão homogeneizante da soberania popular avessa à pluralidade, à crítica e à ambiguidade. Nas palavras do teórico argentino citadas por Inston,

Rousseau temia a ameaça dos interesses particulares levando à inabilidade de discernir o bem comum, e optou por 'laços de solidariedade' de uma comunidade de pequena escala, em vez das identidades parcialmente compartilhadas que os cidadãos de uma complexa ordem política pós-industrial podem construir graças à vida pública democrática. (Laclau *apud* Inston, 2010, p. 2)

E para lidar com o quadro de múltiplas identidades que também podem entrar em conflito, Laclau e Mouffe entendem que a democracia tem de abarcar o dissenso como parte de um modo agonístico de enfrentamento das diferenças, no interior do qual hegemonias transitórias podem se formar a partir de um dado cenário de relações de poder. Assim, cada ordem política que consegue prevalecer por um determinado período é resultado desse embate que jamais se encerra completamente, e cujos desdobramentos podem levar à formação de uma nova hegemonia. Neste sentido, Mouffe enfatiza a importância de repensar a relação entre os cidadãos e a comunidade política no contexto da democracia radical, e ela critica tanto a versão liberal de cidadania quanto a que

estaria contida no republicanismo cívico. Para a autora, ainda que essa versão republicana seja mais rica do que a liberal, ela traz consigo o problema da afirmação de uma concepção substantiva de bem comum a ser adotada pela comunidade, o que iria na direção contrária do pluralismo que a democracia deveria proteger (Mouffe, 1993, p. 61-62). Ademais, a autora aponta que o republicanismo confere um valor muito grande à participação política como lugar da vida digna dos indivíduos, o que, no caso de Rousseau, pode ser visto na proeminência do papel de cidadão que ele reivindica no *Contrato Social*: “Tão logo o serviço público deixa de ser a principal atividade dos cidadãos, ao qual preferem servir com sua bolsa do que com sua pessoa, já o Estado se acha à beira da ruína”, escreve o filósofo, o qual acrescenta:

Quanto mais bem constituído é o Estado, tanto mais os negócios públicos prevalecem sobre os privados no espírito dos cidadãos. Chega mesmo a haver muito menos negócios privados, porque fornecendo a soma da felicidade comum uma porção mais considerável à de cada indivíduo, resta-lhe menos a procurar em suas ocupações particulares. (Rousseau, 1964, p. 429)

No entendimento de Michael Walzer – expresso em uma obra organizada por Mouffe com textos sobre a democracia radical –, não é necessário que os cidadãos tenham tal dedicação aos assuntos públicos, nem encontrem neles a maior parte de sua felicidade, pois, como diz o autor, “[a] maioria de nós será mais feliz em outro lugar, envolvidos apenas em alguns momentos com as questões do Estado”, tendo em vista que participamos de diversas outras associações que existem dentro da sociedade civil democrática. Então, Walzer completa, não devemos ficar circunscritos a essas diversas associações com seus fins específicos, visto que também precisamos, como cidadãos, nos envolver com assuntos que competem a todos nós, mas esse tipo de

participação é “muito diferente da heroica intensidade da cidadania rousseauiana. E a sociedade civil é testada por sua capacidade de produzir cidadãos cujos interesses, ao menos às vezes, estendem-se para além deles mesmos e de seus camaradas, que cuidam da comunidade política que nutre e protege as redes de associações.” (Walzer, 1992, p. 105)

Ainda que ciente de ressalvas como as levantadas por Laclau, Mouffe e Walzer, Inston procura defender a leitura de que a filosofia de Rousseau contém princípios compatíveis com a democracia radical, pois ela abarcaria a pluralidade como parte crucial de qualquer regime legítimo, na medida em que sua noção de vontade geral “depende da diferença e do questionamento para sua formação e renovação constante.” (Inston, 2010, p. 3) Para ele, deve-se lembrar que, nesse processo, os “cidadãos têm o poder de escolher quais interesses ou discursos se tornam generalizados. A vontade geral não é imposta sobre as vontades particulares, mas tem que ser querida por elas” (Inston, 2010, p. 114), o que mostraria a importância do particular na formação do geral na visão de Rousseau, e que o primeiro não é, em si, um mal a ser suprimido em nome do segundo. Na sequência, Inston retoma a questão das associações parciais que aparece no terceiro capítulo do livro 2 do *Contrato Social*. Entre tais associações, ele inclui entidades políticas de nossa época, tais como grupos de interesse e partidos políticos. O comentador enfatiza a ideia de que, longe de condená-las, o que Rousseau faz é propor a sua multiplicação a fim de evitar que os interesses de uma se sobreponham aos das outras, garantindo assim a diversidade política. No entanto, Inston deixa de observar que a proposta da multiplicação das associações parciais não é o princípio geral definido por Rousseau nessa questão, pois tal regra é: “Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja associações parciais no Estado e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo.” (Rousseau, 1964, p. 372) Por outro

lado, se for impossível a aplicação dessa regra geral, a alternativa seria multiplicar tais associações, como uma espécie de paliativo. Inston minimiza esse problema para poder colocar a defesa da pluralidade política como a meta central de Rousseau. Para isso, ele remete ao caso de Genebra, com seus vários círculos dentro dos quais os cidadãos se reuniam para discutir as questões públicas, entre outros assuntos de ordem particular. Ele também cita o trecho do *Contrato Social* onde Rousseau fala das medidas tomadas por Legisladores antigos, como Sólon, Numa e Sérvio, para aumentar o número das associações parciais e impedir a desigualdade entre elas, mesmo que nem sempre tal objetivo tenha sido bem atingido⁷.

De todo modo, ainda que se possa debater o grau em que a busca da pluralidade política, via multiplicação de diferentes associações parciais, aparece na obra de Rousseau, não se trata aqui de negar que o filósofo tenha dado espaço às divergências entre os cidadãos em sua concepção republicana. Em qualquer sociedade, é natural não apenas que surjam conflitos entre as vontades particulares e a vontade geral, e até mesmo distintas interpretações sobre o que seja a vontade geral. O ponto é que, na visão de Rousseau, uma república bem-ordenada teria como referência ideal a convergência dos interesses em direção a uma vontade geral única para todo os

⁷ A título de exemplo, vale ressaltar que a remissão à Roma Antiga contém certa ambiguidade, uma vez que as associações parciais criadas por Numa e Sérvio não foram constituídas de um modo que, propriamente, evitava que elas fossem desiguais em poder. De fato, tais associações incluíam a divisão dos cidadãos em classes de acordo com a renda, garantindo assim que os votos/interesses dos mais ricos (especialmente os patrícios) tivessem um peso maior nos sufrágios dados nos comícios centuriatos, como o próprio Rousseau reconhece no livro 4 do *Contrato Social*. Isso revela o que as associações parciais dificilmente deixam de dar vazão a interesses que, sendo próprios de uma determinada parcela da sociedade, disputam a proeminência com a vontade geral.

cidadãos, e não a pluralidade de concepções de bem comum a partir dos muitos grupos entre os quais eles estariam divididos⁸, como ele explicita logo no início do quarto livro do *Contrato Social*:

Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, eles têm uma única vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não há interesses confusos e contraditórios, o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e exige apenas bom senso para ser percebido. (Rousseau, 1964, p. 437)⁹

O filósofo considerava que se fosse possível gerar esse grau de unidade entre os membros de uma comunidade política, a legislação necessária para geri-la seria relativamente simples, e que quando surgissem situações que demandassem alterações nas leis, tal fato seria logo percebido

⁸ A esse respeito, pode-se contrastar as ideias de Rousseau e o pensamento de Maquiavel acerca dos conflitos políticos como fator positivo para a promoção da liberdade republicana, em especial como isso foi expresso pelo florentino nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Ver, por exemplo, a análise comparativa empreendida por McKenzie (1982).

⁹ Analisando o modo como a filósofo genebrino compreendeu o trabalho realizado para a aprovação das leis, Claudio Araújo Reis afirma que “[o] processo deliberativo, segundo Rousseau, é menos uma troca pública e coletiva de razões e argumentações do que uma consulta individual à consciência. Ouvir a voz da consciência, que é um sentimento e está sempre voltada para o bem, é o ponto fundamental. Lembremos que mais de uma vez Rousseau explicita sua falta de gosto pelos debates, pelas discussões públicas. O processo pelo qual se chega à declaração da vontade geral (pelo qual tomamos uma decisão coletiva) não é essencialmente um processo de troca de razões nem, muito menos, um processo de barganha, de negociação, de acomodação de interesses (o que tende, como bem viu Rousseau, a ser agravado por uma política de facções, de partidos, que fatalmente dirigem o jogo político em direção à competição e não à cooperação).” (Reis, 2010, p. 23)

por todos, chegando-se rapidamente a soluções que dispensariam os confrontos entre opiniões contraditórias entre si. Segundo Moscateli, o quadro delineado pelo genebrino nesse trecho do *Contrato*

representa o grau máximo de unidade civil, o ponto mais alto na escala dos princípios do direito político contidos na obra do filósofo, e que os Estados concretos jamais atingiriam tal perfeição. No entanto, ainda assim essa imagem de comunhão entre os membros do pacto social é um parâmetro fundamental para se julgar a qualidade das práticas políticas de quaisquer Estados. (2015, p. 128-129)

Por outro lado, em sua interpretação do *Contrato Social*, Inston nega que isso seja, realmente, o referencial democrático da obra, mas, a despeito de não ser plenamente realizável, Rousseau diz que ele não deve ser descartado como se fosse uma simples quimera. Em suas palavras, lemos que “O que engana os discutidores é que, não vendo senão Estados mal constituídos desde a origem, chocam-se com a impossibilidade de neles manter semelhante polícia” (Rousseau, 1964, p. 437-438), a qual, para o autor, fica explicitada como algo que se precisa ter em mente quando se discute como bem ordenar um Estado republicano, dentro daquilo que constitui a própria escala do dever ser dos princípios do direito político¹⁰.

Na sequência da composição desse quadro de grande unidade política, Rousseau prossegue alertando que o fortalecimento dos interesses particulares, sobretudo quando eles se articulam na forma de associações parciais e facções, traz um perigo substancial para a preservação do Estado, pois graças a isso “o interesse comum se altera e encontra opositores, a unanimidade não reina mais nos votos, a

¹⁰ Isto para usar os termos que Rousseau emprega no quinto livro do *Emílio* ao falar de seus princípios.

vontade geral não é mais a vontade de todos, surgem contradições, debates, e a melhor opinião não é aprovada sem disputas.” (Rousseau, 1964, p. 438) É pertinente assinalar que, conforme ressalta Reis (2010, p. 21), Rousseau não estipula que todas as decisões coletivas tomadas pelo povo recebam a aprovação unânime para serem legítimas, embora ela seja bastante desejável como fator de promoção da estabilidade do corpo político¹¹. A razão disso é manifesta de forma muito clara no *Contrato*: “Quanto mais a concórdia reina nas assembleias, quer dizer, quanto mais as opiniões se aproximam da unanimidade, mais também a vontade geral é dominante. Porém, os longos debates, as dissensões e o tumulto anunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado.” (Rousseau, 1964, p. 439) Diante disso, é perceptível que a busca por consensos acerca do que seria o bem comum emerge com maior destaque no pensamento republicano do genebrino, em contraste com uma imagem mais negativa sobre a ocorrência de dissensões e disputas com base em compreensões divergentes sobre o que seria o melhor interesse para a sociedade¹². Caso se aceite essa constatação, torna-se difícil alinhar Rousseau diretamente às teses de Laclau e Mouffe, para os quais o confronto agonístico das

¹¹ Portanto, a regra da maioria deve ser aceita como método para decidir as votações, muito embora Rousseau também prescreva a máxima de que “quanto mais as deliberações são importantes e graves, mais a opinião que vence deve se aproximar da unanimidade” (Rousseau, 1964, p. 441).

¹² Isto não significa, é claro, que Rousseau tenha que ser tomado como um pensador totalmente avesso às discussões políticas entre os cidadãos que precisam deliberar nas assembleias soberanas. As diferentes afirmações feitas pelo autor no tocante a esse ponto deram margens a interpretações às vezes muito díspares, e cujos argumentos precisam ser cotejados com cuidado. Uma análise de algumas delas pode ser encontrada em Consani e Klein (2017).

múltiplas vozes sociais está no cerne da democracia radical, como já foi mencionado.

Sem dúvida, como Inston discute ao falar sobre como se dá a construção da vontade geral, a formação da sociedade civil torna-se necessária devido a um ambiente de conflito entre diferentes vontades particulares: “A unidade buscada pelo contrato começa a partir de uma radical desunião” (Inston, 2010, p. 25), escreve o comentador, e a ordem que resulta desse pacto deve preservar a liberdade de seus componentes. A questão complicada é o quanto desse elemento de diferença e conflito poderia permanecer politicamente ativo para que algo como uma vontade geral do povo seja viável. Inston entende que, nesse aspecto, a concepção de Rousseau é muito próxima daquela de hegemonia formulada pelos autores da democracia radical, segundo os quais a hegemonia seria um momento em que uma determinada força social particular chega ao ponto de se tornar a representação de uma totalidade, de um universal, ainda que toda força hegemônica seja apenas uma realidade contingente e precária que pretende afirmar um sentido de verdade (Costa e Coelho, 2016, p. 2). Consequentemente, “os autores concebem a realidade social como um campo discursivo”, e assim “o social consiste no jogo infinito das diferenças, ou seja, é um espaço no qual as identidades lutam agonicamente para conseguir estabelecer-se. Quando uma dessas identidades consegue fixar-se, isto é, alçar-se e representar um conjunto de outras identidades, emerge uma articulação discursiva” (Costa e Coelho, 2016, p. 2), o que, entretanto, não põe fim ao jogo das diferenças inerente à existência política, mas apenas lhe dá uma certa configuração temporária.

De acordo com Inston, isso estaria visível na figura do soberano definida por Rousseau, uma vez que

[s]em qualquer conteúdo pré-estabelecido, o soberano – o nome universal para os membros do Estado – resulta da articulação de vontades divergentes e conflitantes em uma vontade geral. Esse processo de articulação não simplesmente agrega identidades particulares e interesses, mas os generaliza sem eliminar completamente suas diferenças. (Inston, 2010, p. 128)

Ora, se atentarmos apenas para os aspectos formais e abstratos do pacto social, tais observações fazem bastante sentido, já que, em princípio, quaisquer indivíduos poderiam compor um corpo político, independentemente de existir ou não algum tipo de vínculo entre eles antes de constituírem o soberano. Por outro lado, é importante lembrar que Rousseau descreve o pacto originário do Estado como sendo um engajamento recíproco do público com os particulares¹³. Alguns comentadores questionam essa presença do público em um pacto do qual ele deveria ser o resultado, e não uma das partes contratantes¹⁴. Todavia, conforme Moscateli (2010, p. 105), pode-se ver esse problema por um ângulo distinto quando se leva em conta o que Rousseau tinha exposto no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, pois na segunda parte da obra ele inclui como parte da sua narrativa hipotética a ideia de que, antes da instituição do Estado, os seres humanos já teriam constituído coletividades pré-políticas, chamadas de nações pelo genebrino, um tipo de comunidade “unida por costumes e características, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentação, e pela influência comum do clima.” (Rousseau, 1964, p. 169) Para o comentador, é possível, assim, levantar a hipótese interpretativa de que o público ao qual Rousseau se refere na

¹³ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 7.

¹⁴ Entre eles estão Louis Althusser (1972), Robert Derathé (1979, p. 223) e Christopher Bertram (2004, p. 77).

realização do pacto social seria virtual de um ponto de vista puramente jurídico,

mas real na medida em que se concretiza nas comunidades nacionais que servem de substrato para o corpo político, e sobre as quais o trabalho do Legislador é realizado. Rousseau mostra que os componentes da associação civil precisam ter bem mais do que uma ligação meramente jurídica para que ele se sustente. Já deve haver algum tipo de identificação entre os indivíduos, ainda que não tão forte quanto a que tem de vigorar entre os cidadãos de uma mesma pátria politicamente instituída, para que o Estado não seja uma simples ideia abstrata na mente de seus participantes. (Moscateli, 2010, p. 105-106)

O comentador ainda remete às considerações feitas por Anne M. Cohler (1970), nas quais ela afirma que Rousseau enxerga o Estado como possuindo suas bases não apenas na convenção firmada no pacto social, como também em certas características factuais existentes anteriormente à política e ao ato jurídico de associação¹⁵. Se essa hipótese estiver correta, o soberano não seria, em todos os aspectos, uma entidade desprovida de conteúdos prévios quando da fundação da comunidade política, como quer Inston, e o que ele estabelece para si, como vontade geral, acaba dando continuidade, pelo menos em certa medida, aos aspectos identitários do povo, no sentido de fortalecer a união social ao longo do tempo¹⁶.

¹⁵ Uma leitura que segue nesse mesmo sentido também foi apresentada por Canivez (2004).

¹⁶ Inston não contempla essa linha de interpretação, pois sua perspectiva é a da formação da comunidade a partir de um “vazio” anterior ao pacto social: “Nós nos integramos em uma comunidade ainda não existente, criando as condições dessa integração. A ‘comunidade’ funciona como um significante vazio, nomeando o todo que falta, cuja identidade cada cidadão contribui para produzir.” (2010, p. 136)

Ora, por mais que a construção da vontade geral não implique a destruição de diferenças que existam entre os interesses dos indivíduos – e nisso Inston está certo –, também é preciso ter em mente alguns elementos das reflexões de Rousseau que tornam isso mais complexo. De um lado, o soberano sempre tem a autoridade de revisar e modificar suas próprias leis, o que aponta para o fato de que suas deliberações jamais se fixam para sempre. Afinal, o que o povo quis em uma determinada assembleia, ele pode querer diferentemente no futuro. Aí está a indecidibilidade da vontade geral destacada por Inston, como um processo político de autodeterminação soberana que nunca está plenamente acabado. De outro lado, Rousseau dá muito valor à conservação das leis ao longo do tempo, mostrando-se avesso às mudanças e tomando a antiguidade da legislação como um bom sinal de sua qualidade, como se vê na Oitava Carta das *Cartas escritas da montanha*: “Nos Estados onde o governo e as leis já estão assentados, deve-se, o quanto se puder, evitar tocar neles, e principalmente nas pequenas repúblicas, nas quais o menor abalo desune tudo. A aversão pelas novidades é, pois, geralmente bem fundada” (Rousseau, 1964, p. 846). Portanto, o caráter contingente da vontade geral deve ser compensado por um esforço de se estabelecer boas leis que possam durar muito tempo, ganhando a sanção reiterada dos cidadãos e se tornando veneráveis aos seus olhos, e até mesmo santas, segundo um dos dogmas da profissão de fé civil apresentada no final do *Contrato Social*. A habilidade do Legislador contribui para esse quadro, ao mobilizar a crença religiosa em favor da adesão às leis fundadoras da república¹⁷. Junta-se a isso, ainda, a enorme relevância que Rousseau confere aos costumes como sendo não apenas a

¹⁷ O Legislador, figura extraordinária à qual Rousseau dedicou especialmente o capítulo 7 do livro 2 do *Contrato Social*, deve fazer com que o povo acredite que as boas leis que lhe propõe saíam da boca dos próprios deuses, de modo a garantir que elas sejam livremente aceitas.

“moral do povo”, mas também como o tipo de lei mais importante de todos, pois se grava no coração dos cidadãos e consiste na verdadeira constituição do Estado¹⁸. Tais costumes, assim como a opinião pública, informam as decisões soberanas e ajudam a dar conteúdo à vontade geral que se manifesta nos sufrágios populares. Parece haver no pensamento do filósofo, portanto, um viés muito mais voltado à conservação das leis e dos costumes que regem a vida dos povos, do que para a contingência e a disputa contínua pela formação de hegemonias entre diferentes identidades conflitantes, como propõe a democracia radical.

Nessa concepção democrática contemporânea, a diversidade de identidades e de culturas deve ser preservada dentro de cada sociedade, e Inston entende que as ideias de Rousseau são compatíveis com essa meta. O comentador recorre ao verbete da *Economia Política* com fonte para mostrar que o filósofo via a existência de muitas pequenas sociedades como parte da sociedade civil. Segundo Inston,

Rousseau enfatiza a irredutibilidade do social a um único conjunto de princípios morais ou políticos. Sociedades mais amplas compreendem um número potencialmente infinito de grupos culturalmente diversos, cujos interesses e costumes variantes não podem ser imediatamente discernidos no nível oficial do Estado. A multiplicação sem fim da diferença social significa que o particular e o geral têm de ser diferencialmente ou contextualmente definidos. A sociedade não pode mais ser percebida como um todo objetivo inteligível, mas em um estado de fluxo que recusa qualquer determinação última. (Inston, 2010, p. 118)

Essas afirmações se aplicam bem às democracias multiculturais e identitariamente complexas de nossa época. Contudo, isso não é assim tão simples no tocante a Rousseau,

¹⁸ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 12.

sobretudo se tivermos em mente que uma pequena república com valores e costumes fortemente compartilhados entre cidadãos patriotas é o modelo norteador de suas preocupações políticas¹⁹, para os quais ele recomenda com veemência a importância de fortalecerem e preservarem seu caráter nacional específico. A “sociologia política” do autor, conforme aponta Joshua Cohen (2010, p. 22), é muito mais comunitarista do que liberal, pois implica a existência de profundos laços cívicos identitários que unem os membros de cada povo. Assim, a regra geral de que, para Rousseau, a soberania só pode ser devidamente exercida se a cidade for muito pequena²⁰ não se justifica apenas pela viabilidade das assembleias populares, mas igualmente pela necessidade de que os cidadãos se conheçam e se reconheçam mais por suas semelhanças do que por suas diferenças. Portanto, o problema de uma sociedade multifacetada e internamente dividida em muitos grupos com identidades distintas, não se resolveria, na perspectiva republicana de Rousseau, simplesmente com o impedimento de que os interesses particulares de algum grupo se imponham aos demais, como Inston aponta. A própria existência dessa variedade cultural já seria, em si mesma, uma dificuldade bastante grande para uma república de costumes simples e virtuosos, tais como aquelas que Rousseau tomou

¹⁹ Ver o Terceiro Diálogo de *Rousseau, juiz de Jean-Jacques*, em que o autor, mediante as palavras de um dos personagens, realiza uma defesa contra diversas críticas que lhe haviam sido dirigidas e explicita que “seu objetivo não podia ser o de conduzir os povos numerosos nem os grandes Estados à sua primeira simplicidade, mas somente deter, se fosse possível, o progresso daqueles cuja pequenez e situação os preservaram de uma marcha tão rápida rumo à perfeição da sociedade e rumo à deterioração da espécie. (...) trabalhou para a sua pátria e para os pequenos Estados constituídos como ela. Se sua doutrina podia ser de alguma utilidade para os outros, seria mudando os objetos de sua estima e retardando assim, talvez, sua decadência que eles aceleram por suas falsas apreciações.” (Rousseau, 1959, p. 935)

²⁰ Ver o *Contrato Social*, livro 3, capítulo 15.

como as mais próximas, historicamente, de seus princípios políticos²¹.

Esse tipo de problema foi minimizado na interpretação de Inston sobre a democracia radical em Rousseau, assim como o da complexidade da religião como suporte à ordem política, seja no tocante à religião civil²², seja no que diz respeito à atuação do Legislador. A figura do Legislador recebeu um capítulo inteiro do livro de Inston, o qual a

²¹ Vale lembrar, por exemplo, a crítica do autor à instalação de um teatro em Genebra na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, pelos efeitos corruptores que essa instituição artística poderia trazer aos costumes austeros da cidade.

²² Em sua leitura da religião civil do *Contrato Social*, Inston ressalta sobretudo o dogma negativo de proibição da intolerância como uma forma democrática de proteger a pluralidade de crenças dos cidadãos. Certamente, esse é um ponto relevante da proposta rousseauiana, no sentido de evitar que os membros de uma sociedade se entreguem a inimizades e conflitos por causa de seus credos. Porém, a religião civil vai além desse nobre objetivo, pois ela também possui um conjunto de domas positivos que o soberano estabelece como de adesão obrigatória para todos, uma vez que eles gerariam os sentimentos de sociabilidade sem os quais ninguém poderia ser bom cidadão nem súdito fiel. Tais dogmas são: a existência de uma divindade poderosa, inteligente, beneficente, providente e providente; a vida após a morte; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis. O desrespeito público a esses dogmas poderia resultar em graves punições, incluindo o banimento e até mesmo a pena de morte. Ora, tais propostas seriam mesmo compatíveis com o que os teóricos contemporâneos da democracia radical defendem? A própria ideia de o poder soberano de um Estado estabelecer algo relativo a dogmas religiosos parece soar completamente avesso ao que eles entendem como democrático. Inston tenta antecipar observações como essa ao dizer que “A religião civil objetiva, então, manter religião e Estado separados, evitar uma fé em particular de tentar preencher o espaço democrático do poder.” (Inston, 2010, p. 122) Ainda que esta última afirmação esteja correta no tocante às religiões existentes, a primeira é, no mínimo, controversa, já que a religião civil seria fixada pelo soberano, sendo lei para os cidadãos. Portanto, não há uma separação tão completa entre religião e Estado na república rousseauiana como Inston quer fazer parecer.

entende como uma solução empregada por Rousseau para tratar da impossibilidade de o povo, democraticamente, instituir a si mesmo em uma ação plenamente autônoma. Inston afirma que o tipo de heteronomia presente na ação do Legislador não é nocivo à concepção democrática, uma vez que ela se dá para promover a autonomia popular. Ela seria, na verdade, uma forma de representação do povo, mas uma que não contraria os objetivos do *Contrato Social*. Pois bem, essa leitura não deixa de ter alguns pontos problemáticos, como outros tópicos da interpretação de Inston. Em primeiro lugar, é estranho que ele compreenda o momento da formação da sociedade civil em Rousseau como um no qual predomina uma condição de guerra generalizada, o que remete muito mais ao quadro antecedente ao “pacto dos ricos” do *Discurso sobre a origem da desigualdade* do que ao pacto do *Contrato Social*. Vendo as coisas dessa maneira, Inston concebe o Legislador como um personagem necessário para atuar em um vácuo de relações sociais que possam servir de referência à união civil, no qual “[o] homem emerge diretamente da violência para o contrato igualitário. [...] Rousseau questiona como essa transição pode ser feita, como as massas podem formar uma vontade geral para escrever suas leis, quando tudo o que elas conhecem é a guerra.” (Inston, 2010, p. 147) Se esse fosse mesmo o caso, parece difícil que uma solução pudesse ser alcançada, mas onde está, no *Contrato Social*, a descrição dessa conjuntura belicosa prévia ao pacto social? Ainda que seja correto dizer, como Inston, que o Legislador trabalha para construir unidade e solidariedade entre os membros do corpo político, ele não aparece, propriamente, como um pacificador que precisa pôr fim à guerra para que suas leis sejam aceitas pelo povo. Não se deve esquecer que, em um dos capítulos que se sucedem diretamente ao do Legislador – o capítulo 10 do livro 2 –, Rousseau adverte que um contexto de paz é necessário para formar um povo e lhe dar boas leis, já que os governos estabelecidos durante

períodos de guerra são os mais propícios para destruir o Estado. Na verdade, diz o filósofo, “Os usurpadores suscitam ou escolhem essas épocas de perturbação para conseguir ditar, graças ao temor público, leis destrutivas que o povo jamais adotaria com sangue frio. A escolha do momento da instituição representa um dos caracteres mais seguros pelos quais se pode distinguir a obra do Legislador da de um tirano” (1964, p. 390). Contudo, Inston insiste que o recurso à origem divina das leis operado pelo Legislador é uma ficção que “oculta a identidade completa do povo, permitindo às forças antagonistas em guerra formar uma fronteira comum e entender sua autoridade como pressuposta, em vez de produzida pelo contrato.” (Inston, 2010, p. 157)

Neste sentido, o comentador escreve que esse recurso não engendra uma imposição que o povo seria incapaz de negar, já que ele é livre para aceitar ou não as leis que lhe são apresentadas. Por esse motivo, novamente se mostra o que Inston sublinha como o caráter de indeterminação definidor da democracia, pelo qual o povo

está sempre pronto para desafiar seu regime e reconfigurar a si mesmo na busca da justiça. A obra de um bom Legislador não deve, portanto, resultar em subserviência a ele e à sua legislação, mas tem de levar um povo a assumir, e agir de acordo com sua autoridade soberana, a se tornar uma sede de questionamento e transformação. (Inston, 2010, p. 158)

O sucesso desse processo seria aquela união entre vontade e entendimento que Rousseau enxerga primariamente na figura do Legislador, e que se esperaria de um povo plenamente consciente de seu papel como soberano, em algum momento de sua história política. Se essa expectativa de autorrevisão constante é coerente com a radicalidade democrática de Laclau e Mouffe, mediante a confrontação agonística que gera diferentes hegemonias políticas ao longo do tempo, resta questionar até que ponto

ela estaria no horizonte da concepção republicana de Rousseau. O próprio Inston reconhece, nesse ponto, a importância dada pelo genebrino à longevidade das leis dos grandes Legisladores como um sinal de sua sabedoria, e diz que essa durabilidade se deveria às decisões reiteradas do povo de continuar vivendo sob elas, como os hebreus guiados, por centenas de anos, pelas leis de Moisés. Todavia, sempre fica em dúvida o quanto dessa obediência seria fruto não de uma decisão autônoma do povo, mas de uma profunda reverência perante forças transcendentais que os homens não ousam desafiar. Basta recordar o dogma da sacralidade do pacto social e das leis existente na profissão de fé civil do *Contrato Social*, ou ainda o trecho da *Carta a Christophe de Beaumont*, na qual Rousseau expõe que agir sem a permissão do soberano para, por exemplo, introduzir uma nova religião no Estado, ainda que não seja “desobedecer diretamente a Deus, é desobedecer às leis, e quem desobedece às leis desobedece a Deus.” (Rousseau, 1980, p. 978)

Enfim, trata-se de relações complexas tecidas por Rousseau não apenas entre política e religião, mas entre um voluntarismo da autoridade soberana e certos componentes conservadores das tradições fundantes do corpo político, relações que não deixam de causar tensões nas estruturas de qualquer sociedade que se pretenda democrática. E por mais que Inston pretenda que o trabalho do Legislador deve ser o de preparar o povo para agir politicamente sem a sua orientação, é razoável concordar com Claudio Araújo Reis quando afirma que

por atuar sobre os costumes e a opinião, a influência do Legislador sobre o corpo social é permanente e não pontual, como poderia parecer a princípio, se levamos a sério a identificação do Legislador com um indivíduo que atua na instituição de um povo. Para além de seu papel no mito fundador, o Legislador continua permanentemente agindo sobre a vida social por meio dos costumes e da opinião. O

Legislador é, no final das contas, o iniciador de uma tradição. (Reis, 2017, p. 17)

Tal tradição se desenvolve, ao longo do tempo, “por meio de instituições como a censura e a religião civil, mas também por meio das festas ou dos ‘jogos infantis’” (Reis, 2017, p. 18)²³. A continuidade dessa função do Legislador na história da república é, inclusive, um dos elementos apontados pelo comentador para fundamentar sua interpretação dos aspectos que constituem um certo conservadorismo rousseauiano. Segundo Reis, a autoridade do Legislador, ou da tradição que ele principia para a constituição da república, é de enorme importância, pois opera, via costumes e opinião pública, de modo profundo sobre a vontade dos cidadãos, tornando possível a ligação entre a autoridade soberana e a obediência dos súditos. Assim, conclui Reis:

Manter a sociedade bem ordenada sempre implica, certamente, manter os termos do pacto (o tipo de igualdade que está inscrita na reciprocidade do laço social, tal como descrito no pacto social), mas pede, sobretudo, a permanência de um *ethos* cuja existência remete ao mito fundador de que faz parte o Legislador. Essa ordem articulada pelo grande Legislador, que reduz os riscos da mudança, organizando e dirigindo a dinâmica política, transcende o próprio pacto – podemos até arriscar a dizer que transcende, em certa medida, a própria vontade geral, na medida em que essa ordem instituída pela tradição (pelo Legislador) pode ser caracterizada como uma condição de possibilidade para que a vontade geral exiba aquela retidão que Rousseau diz caracterizá-la. (Reis, 2017, p. 20)

²³ Acerca da censura, instituição responsável pela preservação dos costumes e da opinião pública, e que Rousseau recupera e reformula a partir da Antiguidade greco-romana, ver o capítulo 7 do livro 4 do *Contrato Social*. Já no tocante às festas populares e aos jogos formativos da educação cívica, ver, respectivamente, a *Carta de d’Alembert sobre os espetáculos* e o capítulo 4 das *Considerações sobre o governo da Polônia*.

Desse modo, torna-se perceptível que Rousseau buscou construir uma teoria política voltada não apenas a definir os elementos ideais de uma república na qual a liberdade e a igualdade dos cidadãos fossem os grandes objetivos norteadores das leis, mas também se ocupou de refletir sobre as condições necessárias para dar solidez, ao longo do tempo, à união que resulta do pacto social fundante do Estado. Para isso, recorreu a todo um conjunto de instituições e práticas voltadas a garantir que os membros da comunidade política fossem continuamente lembrados dos princípios basilares de seu modo de vida cívica, sem o que sua vontade expressa no exercício da soberania deixaria de observar e conservar o bem comum.

Considerações finais

Retomando as ponderações feitas ao longo deste trabalho, parece-me bastante plausível compreender o *Contrato Social* como uma obra profundamente democrática²⁴. Todavia, qualquer interpretação nesse sentido precisa

²⁴ Ou, até mesmo, radicalmente democrática, a depender de como tal radicalidade é definida. Essa é a interpretação de Helena Esser dos Reis, para a qual o esforço de Rousseau “em *Do Contrato Social* será radical: encontrar uma forma de associação que possibilite a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Radical porque não se trata de garantir no âmbito do estado civil o gozo de direitos naturais, mas de viabilizar uma condição social e política que assegure condições de liberdade e igualdade. É a ação política de cada cidadão que atualiza, por meio do processo legislativo, as condições da associação mantendo, ou alterando se necessário, as leis que regulam o corpo coletivo. Por meio das leis, o corpo coletivo soberano pode redistribuir propriedades, realocar vagas públicas, instituir reformas econômicas, beneficiar setores desprivilegiados da sociedade, visando manter o equilíbrio do corpo coletivo garantindo sua durabilidade. Este é o sentido de suas palavras finais no *Segundo Discurso* – uma desigualdade convencional, determinada pelas leis, só é legítima se está em proporção direta com alguma desigualdade natural que deva ser compensada no âmbito social.” (Reis, 2018, p. 173).

reconhecer as especificidades do pensamento político de um autor complexo como Rousseau, a fim de não o constranger a se encaixar nos parâmetros de uma teoria que não é exatamente a dele.

A leitura da obra de Rousseau pela chave da democracia radical de Mouffe e Laclau, empreendida por Inston, não leva suficientemente a sério a opção feita pelo filósofo genebrino de chamar de república o Estado legítimo cujos princípios estão contidos no *Contrato Social*. Isso não consiste somente em uma questão de nomenclatura, e sim em uma escolha consciente feita por Rousseau para vincular sua obra à tradição republicana, cuja história remonta à Antiguidade greco-romana em Políbio e Cícero, tendo encontrado diversos outros adeptos desde o humanismo cívico italiano até os nossos dias. Vale lembrar que, para os autores ligados a essa tradição, a liberdade e a igualdade devem existir em relação íntima com o respeito às leis de uma *politeia* ou *civitas* republicana, a qual deve conter elementos democráticos, mas não se resumir a eles, pois também abrange e mescla ordenadamente elementos de outras constituições, o que aperfeiçoa seu funcionamento e lhe confere mais estabilidade frente aos riscos da corrupção. Essa chave de leitura republicana, por várias razões, parece-me a melhor para entender as ideias políticas rousseauianas, como diversos comentadores mostraram nas últimas décadas²⁵.

²⁵ Devido aos recortes necessários a este artigo, não poderei desenvolver suficientemente aqui a concepção de constituição mista e como ela poderia ser relacionada ao pensamento de Rousseau. Uma hipótese primária seria a de que, na configuração republicana do *Contrato Social*, seria possível ver a democracia nas assembleias da soberania popular, a aristocracia na forma de governo preferida pelo autor em relação às demais, e até mesmo elementos régios na figura do Legislador e na ditadura. Para mais aprofundamento acerca do republicanismo, recomendam-se os trabalhos de Spitz (1995), Viroli (2002), Bignotto (2010) e Moscateli (2010).

Enfim, a leitura proposta por Inston levanta várias dificuldades, como visto nas páginas acima. Ainda assim, caso se queira tentar uma abordagem das teses de Rousseau via a democracia radical de Mouffe, parece-me que um caminho mais coerente não seria buscar os elementos já bem elaborados dessa concepção diretamente nos textos do filósofo genebrino, como Inston tentou fazer, e sim seguir o que a própria Mouffe indicou em *O regresso do político*. Ela retoma algumas considerações de Michael Oakeshott para ressaltar a importância das tradições de conduta como fontes da ação política, na medida em que tais tradições contêm “insinuações” ou sugestões que podem ser inspiradoras, mesmo que precisem ser levadas à sua radicalização em nossa época. Logo, diz Mouffe,

Se considerarmos a tradição democrática liberal como a principal tradição de conduta em nossas sociedades, poderemos entender a extensão da revolução democrática e o desenvolvimento das lutas pela igualdade e liberdade em todas as áreas da vida social como sendo a busca dessas “insinuações” presentes no discurso democrático liberal. (1993, p. 16)

Em relação às obras de Rousseau, portanto, seria possível recuperar as importantes “insinuações” do filósofo sobre os princípios da liberdade e da igualdade, mas de uma maneira que ultrapasse os limites do que ele mesmo compreendeu, em seu próprio tempo, quando escreveu acerca de comunidades políticas bem-ordenadas²⁶, radicalizando-as

²⁶ Por exemplo, quando se defende a extensão do direito completo de cidadania para as mulheres, algo que infelizmente Rousseau não chegou a propor nos textos em que tratou de diferenças de gênero (como o *Emílio*, entre outros), ainda que seus princípios do direito político não façam, explicitamente, tais distinções. No *Projeto de constituição para a Córsega*, obra na qual o filósofo abordou a ordem política de um Estado concreto,

para combater quaisquer exclusões e preconceitos que ainda mantenham determinadas pessoas ou grupos em situações inaceitáveis de inferioridade e de opressão. Desse modo, não seria preciso “forçar” uma leitura de Rousseau anacronicamente adaptada à realidade e aos desafios dos Estados contemporâneos, que o filósofo não conheceu, em busca de contribuições para o avanço do que desejamos para nossas democracias.

Referências

Althusser, Louis. *Politics and history*: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx. Trad. Ben Brewster. Londres: New Left, 1972.

Bertram, Christopher. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The Social Contract*. Nova York: Routledge, 2004.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CANIVEZ, Patrice. Jean-Jacques Rousseau’s concept of people. *Philosophy and Social Criticism*, v. 30, n. 4, p. 393-412, 2004.

COHEN, Joshua. *Rousseau: a free community of equals*. Nova York: Oxford University Press, 2010.

CONSANI, Cristina Foroni; KLEIN, Joel Thiago. Democracia, deliberação e discussão na Filosofia Política de Rousseau. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 1, p. 239-266, 2017.

Cohler, Anne M. *Rousseau and nationalism*. Nova Iorque: Basic Books, 1970.

COSTA, Everton Garcia da; COELHO, Gabriel Bandeira. Hegemonia, estratégia socialista e democracia radical. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 31, n. 92, p. 1-4, 2016.

fica clara a sua concepção de que a cidadania plena seria um direito apenas para os homens.

Derathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract: the design of the argument*. Chicago: University of Chicago Press: 1983.

INSTON, Kevin. *Rousseau and radical democracy*. Londres; Nova York: Continuum, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MCKENZIE, Lionel A. Rousseau's debate with Machiavelli in the *Social Contract*. *Journal of the History of Ideas*, v. 43, n. 2, p. 209-228, abr.-jun. 1982.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: História e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

MOSCATELI, Renato. Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem-ordenada. *Trans/form/ação*, Marília, v. 38, p. 121-138, 2015.

MOUFFE, Chantal. *The return of the political*. Londres; Nova York: Verso, 1993.

REIS, Claudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, p.11-34, 2010.

REIS, Claudio Araújo. Conservadorismo rousseauiano. *Educativa*, Goiânia, v. 20, n. 1, p. 8-23, jan./abr. 2017.

REIS, Helena Esser dos. Rousseau, um democrata radical? *Philosophos*, Goiânia, v. 23, n. 2, p. 111-149, 2018.

RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. Rousseau e a democracia. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 12, n. 25, p. 66-81, 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1959. v. 1.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. v. 3.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1980. v. 4.

SILVESTRI, Gabriella. Neither ancient nor modern: Rousseau's theory of democracy. In: PALONEN, Kari et al. (ed.). *The Ashgate*

Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: concepts and histories. Surrey: Ashgate, 2008. p. 55-73.

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle.* Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”.* Trad. Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WALZER, Michael. The civil society argument. In: MOUFFE, Chantal (ed.). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community.* Londres: Verso, 1992.

(Submissão: 03/01/23. Aceite: 27/06/23)