

Ciriza, Alejandra. **A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educación e subjetividad.** *En publicación: Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0

Disponible en la World Wide Web:

http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/05_ciriza.pdf

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

ALEJANDRA CIRIZA*

A PROPÓSITO DE JEAN JACQUES ROUSSEAU: CONTRATO, EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE

ESTE TRABALHO procura estabelecer um percurso sobre alguns escritos de Jean Jacques Rousseau a partir de um conjunto de interrogações e hipóteses ligadas àquilo que de Rousseau ressoa acerca das relações entre contrato político, educação e subjetividade sob as condições atuais. Ou seja, não se trata de um estudo sobre Rousseau em sentido estrito, nem sequer é uma explicação dos nós centrais de sua perspectiva sobre o contrato social, a educação do cidadão, a subjetividade moderna, que excederia em muito os limites deste escrito¹. É apenas o traçado de

* Doutora em Filosofia e pesquisadora do CONICET – *Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas* (Conselho de Pesquisas Científicas e Técnicas). Docente na Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da Universidade Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Áreas de pesquisa relacionadas com a filosofia política e a teoria feminista.

1 Existe uma enorme quantidade de trabalhos sobre Rousseau, entre os quais nos limitaremos a indicar apenas aqueles que consideramos estritamente indispensáveis. O trabalho de Jean Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, relaciona a vida e a obra de Rousseau ressaltando os aspectos trágicos ou simplesmente contraditórios. O de Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, constitui uma obra clássica que analisa os principais aspectos políticos da obra de nosso autor. As páginas que Ernst Cassirer dedica a nosso autor no contexto de sua *Filosofia do Iluminismo* são relevantes para uma compreensão global. O de Galvano Della Volpe, *Rousseau e Marx*, consiste numa análise de um ponto

uma espécie de itinerário através de uma seleção de textos exemplares: o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, o *Contrato Social*, o *Emílio* e *As Confissões*, a fim de elucidar as significações ligadas às noções de sujeito, contrato, igualdade e diferença, assim como as estratégias de delimitação do espaço possível para o jogo político.

A seleção dos eixos temáticos de leitura surge não só (muito embora seja provável que, aos efeitos do debate filosófico, bastasse com isso) das múltiplas leituras que a questão do contratualismo suscitou nos últimos anos no campo da teoria política, mas também da constatação do encanto duradouro do contrato (Rawls, 1984, 1993, 1996; Bobbio e Bovero, 1986; Pateman, 1995; Cobo, 1995; Thiebaut, 1991; Walzer, 1996; Ciriza, 1996, 1997). Encanto que decorre de seu caráter de solução teórica que permite imaginar uma ordem social capaz de articular em forma simultânea o consenso e as tensões inerentes à defesa dos interesses particulares, sem que o individualismo se torne ameaça extrema e desemboque na selvagem guerra de todos contra todos. O contrato oferece uma imagem de pacificação das relações dos indivíduos entre si, que emana da possibilidade de lateralização do conflito, colocado na origem da constituição do pacto social, mas atenuado na medida em que a necessária sujeição à ordem da lei, se não o evita, ao menos regula o abuso. Como se isso fosse pouco, a descontinuidade entre ordem familiar e política, entre vida pública e privada, assegura a paz doméstica, coloca em seu lugar homens e mulheres, pais e filhos, afirmando a ternura necessária dos vínculos familiares na medida em que desloca a questão da autoridade para uma ordem social que já não gira em torno da imagem da hierarquia inevitavelmente ligada à projeção da metáfora paterna da ordem familiar para a social, e sim ao muito mais razoável acordo voluntário entre indivíduos livres e iguais.

Embora hoje se insista sobre o fim da política moderna como parte de uma crise mais geral, a da própria modernidade, espreitada pela inflexão pós-moderna, a questão do retorno do discurso filosófico e político aos clássicos da modernidade madura adquire, a meu entender, o estatuto de um sintoma (Laclau, 1986)². Mais além, então, do debate sobre a pós-modernidade, afetado nos últimos anos por uma espécie de

de vista marxista da democracia. O breve porém contundente escrito de Louis Althusser gira sobre uma interessante leitura do contratualismo como produto de uma paradoxal alienação voluntária como condição de constituição do contrato social. Também Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero se ocupam de Rousseau em relação a uma leitura global do contratualismo e as origens do poder político. Finalmente, vale a pena citar o erudito e exaustivo estudo da teórica feminista espanhola Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno*. Jean Jacques Rousseau.

2 Laclau sustenta que nos encontramos diante de uma situação de crise da modernidade que pôs em jogo a continuidade teórica e política referente ao conjunto de objetos, às for-

debilidade, estancado na circularidade das descrições (mais ou menos detalhadas, mais ou menos denegridoras ou panegíricas) das condições atuais de existência, mais além da crise das entidades da política moderna e das dificuldades para teorizar um tempo de perfis inconclusos e borrados, o retorno do contrato adquire relevância como sintoma (Fitoussi e Rosanvallon, 1997).

Um sintoma no qual ler, à moda psicanalítica talvez, aquilo que retorna dolorosamente, que tem que ver com o não resolvido, com as feridas abertas, com o que insiste como conflito e paradoxo, mas também como utopia e desejo de uma ordem social racional e pacificada nestes duros tempos de retorno neoconservador³.

É por isso que esta tentativa, esta espécie de intentona inacabada e fragmentada visa a uma releitura de Rousseau capaz de proporcionar alguma iluminação sobre as razões de seu retorno. Se Rousseau retorna, se guarda ainda algum interesse, é porque seu discurso adquiriu paradoxal atualidade. O autor de *O Contrato Social* foi capaz de teorizar as condições de constituição da ordem política moderna a partir de uma tese tão provocadora quanto paradoxal: o contrato se constitui como forma de organização da ordem social e política a partir de um estágio prévio de guerra de todos contra todos⁴. Mesmo em se tratando de uma solução filosófica diante do problema político de construção de uma ordem baseada no consentimento livre, num contexto carregado de ameaças para a própria sobrevivência dos seres humanos, é um recurso filosófico que põe em jogo as antinomias entre as quais a política se move, suas margens impossíveis: consenso e guerra, discussão livre

mas de relação entre os objetos e as formas de fazer política. Coincidimos em parte com este ponto de vista, no entanto, apostamos em tirar de um diagnóstico apenas parcialmente afim consequências diferentes, tanto teóricas quanto políticas.

3 Utilizo a noção de sintoma no sentido proposto por Slavoj Žižek, tomando-o como aquilo que resiste, o persistente núcleo que retorna como o mesmo através das sucessivas historizações e simbolizações, as tensões entre o cumprido e o não cumprido que determinam nossa ambígua relação com as heranças da modernidade, e que, a meu ver, remetem à tensão insuportável entre a juridização e a impossibilidade de garantir, além da petição de princípio, a construção de uma ordem social que concilie igualdade e liberdade, que articule o pessoal e o político sem se tornar uma imagem ameaçadora de guerra inextinguível entre os sexos (Žižek, 1992).

4 Ainda que a hipótese da guerra de todos contra todos convoque mais a imagem do *Leviatã*, Althusser assinalou que o grande desafio colocado por Rousseau consiste em ter estabelecido uma distinção entre o estado de natureza como puramente a-social, onde indivíduos isolados e errantes convivem pacificamente com a natureza, e o estado pré-social, nascido com a propriedade privada. As imagens da guerra de todos contra todos que o estado pré-social supõe são vividamente expressas por Rousseau no seguinte parágrafo: “À sociedade nascente seguiu-se um terrível estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, já não podendo voltar atrás nem renunciar às infelizes aquisições que fizera e trabalhando apenas para sua vergonha, pelo abuso das faculdades que o dignificam, coloco a si mesmo às portas de sua ruína” (Rousseau, 1993: 195).

e desinteressada e exercício direto da violência, estabelecem os limites para a prática política e constituem um dos assuntos recorrentes tanto para a teoria como para a prática política (Rancière, 1996)⁵.

A particularidade do contratualismo e, mais precisamente, da forma sob a qual Rousseau teoriza a constituição da ordem política, consiste na assunção expressa do volume de violência inerente às relações entre os homens, e a proposta de uma solução política que permita regulá-la. O contrato, isto é, “o ato pelo qual um povo é um povo”, acarreta um conjunto de operações destinadas a instaurar uma ordem consensual organizada em torno da abstração jurídica. Como indicou alguma vez Michel Pêcheux, a universalização das relações jurídicas e a instalação da legalidade e do direito no coração do ordenamento político são o específico das sociedades burguesas, a operação que permite invisibilizar as divisões da sociedade substituindo um mundo de fronteiras visíveis por um mundo de circulação universal de sujeitos e mercadorias (Pêcheux, 1986). No entanto, esse formalismo jurídico, a consideração de todos os indivíduos como se fossem iguais, implica, por sua vez, uma série sumamente complexa de operações de delimitação, exclusão e ficcionalização (esta última não só referida à questão da origem da sociedade). A igualdade perante a lei, requisito indispensável para o funcionamento do contrato, implica precisamente que o sujeito do qual se trata é produto de um conjunto de operações de exclusão. Cidadão e burguês convivem no mesmo corpo quase sem se tocarem mutuamente. O que chamei de cisões do contrato nasce precisamente dessa espécie de tentativa de suturar os conflitos reais, da série de operações de corte, separação e clausura que permitem construir uma imagem do jogo político como um espaço governado pela juridicidade e pela igualdade abstrata, ao mesmo tempo em que se despolitizam e recortam cuidadosamente as fontes do conflito social: as relações reais de desigualdade baseadas na propriedade, na diferença sexual, na raça, isto é, nos espaços de tensão impossíveis de solucionar pela via do acordo racional.

O propósito deste trabalho é, então, o de indagar sobre as condições do contrato, estabelecer as articulações entre construção da ordem política, educação cidadã e subjetividade, a fim de entender os desajustes que fizeram e ainda fazem possível o encanto duradouro do contrato, sua sedução como imagem de uma ordem social capaz de

5 Tomo de Rancière a tese de que as relações entre filosofia e política estiveram sempre cruzadas por uma profunda discrepância. Segundo sua perspectiva, o que se denomina filosofia política bem poderia ser o conjunto de operações através das quais a filosofia tenta acabar com a política, suprimir o escândalo do desacordo. Se a racionalidade da política consiste em pôr o desacordo em cena, a filosofia tem por princípio sua redução, sua consideração como simples mal-entendido.

manter um estranho equilíbrio entre a força da vontade geral inalienável e o interesse individual; entre a defesa da propriedade e a regulação do abuso dos poderosos; entre a igualdade perante a lei, sustento da ordem democrática, e a afirmação de um mínimo de igualdade real como condição e funcionamento do pacto e garantia de inclusão dos mais desprotegidos. Ao situar a igualdade jurídica no centro da ordem social, os modernos se tornam prisioneiros de um duplo dilema: por um lado, o da desigualdade, pois a lei não pode ser igual se for aplicada a sujeitos desiguais, e desiguais são os sujeitos em toda sociedade em que a propriedade funda a diferença de classes; por outro lado, o dilema dos diferentes, pois o combate contra os privilégios (mas também contra as particularidades: o lastro dos costumes, da religião, dos preconceitos) situa a todos, independentemente de sua raça, classe, sexo, em igualdade de condições para participar da coisa pública. O gesto de exclusão há de se realizar, de agora em diante, sem pronunciar uma só palavra, sob o risco de deixar em evidência as contradições das proclamações igualitárias (Fraisse, 1991).

A conhecida hipótese rousseuniana acerca da constituição da ordem social a partir de um pacto entre indivíduos abstratos nascidos livres e iguais tem como objetivo situar o cidadão no centro da cena, desamarrá-lo do terreno efetivo da história e do conjunto de relações sociais produzidos de maneira incessante pela desigualdade de riqueza, poder, oportunidades⁶. No entanto, Rousseau, provavelmente devido às condições sociais e políticas de seu tempo, advertia os riscos, as fragilidades e paradoxos do contrato.

Se a delimitação entre economia e política constitui uma operação necessária para a fundação da ordem contratual, ficando a distribuição da riqueza à mercê do azar do mercado e do mérito individual, uma segunda operação produz nos escritos de Rousseau a delimitação entre público-privado tão necessária para o funcionamento do contrato político. Trata-se de dissolver aquilo que Celia Amorós denominou “dilema Wollstonecraft”, isto é, o assunto do lugar designado às mulheres numa

⁶ As relações entre economia e política foram e são da maior complexidade e provavelmente um dos nós centrais do debate entre diferentes tradições teóricas e políticas. Sem pretender de modo algum fechar o assunto, é quase um lugar de senso comum, mas não por isso menos preciso como critério de demarcação, apontar que, enquanto a tradição liberal insiste sobre a autonomia da economia, considerada como assunto de interesse particular dos sujeitos e regulada pelas regras de mercado, a tradição marxiana insiste sobre a crítica ao formalismo jurídico que separa o burguês egoísta do cidadão abstrato. A inseparabilidade entre economia e política supõe, no caso da tradição marxiana, considerar os processos econômicos como base material das condições de existência, isto é, como conjunto de processos materiais ligados à produção e reprodução da vida humana, à organização das formas de dominação política, e aos modos de constituição do senso comum dominante na sociedade. Ainda assim, como assinalou Marramao, é necessário levar em conta as formas históricas específicas de articulação da dominação política.

ordem social baseada na igualdade (Pateman, 1995; Fernández, 1994)⁷, Somente pela via do estabelecimento de um lugar “naturalmente” designado para as mulheres, o da criação dos filhos e cuidado dos afetos, é possível a despolitização das relações de poder entre os sexos. Por um lado, como indica Rosa Cobo, a sensibilidade de Rousseau diante das desigualdades acaba naquelas ligadas à diferença entre os sexos; por outro lado, a idéia de uma ordem social que baseia sua legitimidade na igualdade não pode justificar a exclusão feminina a não ser através de uma série muito complexa de procedimentos.

A modernidade abriu a possibilidade de pôr em circulação as demandas das mulheres, implicando ao mesmo tempo a fundação de uma ordem sustentada sobre a base de uma rearticulação entre contrato político e contrato sexual que, longe de contribuir para a emancipação das mulheres, permitiu a construção de novas estratégias de exclusão⁸. O obstáculo estava no corpo. A possibilidade de ingressar como sujeito de direito à ordem social e política implica a abstração do corpo, a renúncia ao corpo real para ingressar, em qualidade de indivíduo “sem atributos”, como membro do corpo social (Cobo, 1995; Fraisse, 1991). Ainda assim, a força emancipatória da figura do contrato incluiu as próprias mulheres. O raciocínio é simples e seria esgrimido pelas pioneiras do feminismo, de Olympe de Gouges até Mary Wollstonecraft: uma ordem

7 Do ponto de vista de Carole Pateman, o “dilema Wollstonecraft” consiste, para as mulheres, em demandar igualdade, ou seja, direitos equivalentes, e ao mesmo tempo ser consideradas na especificidade da diferença. Para as feministas herdeiras da Ilustração, a questão é não serem tratadas como subordinadas, mas sim como diferentes. O que Pateman chama de “dilema Wollstonecraft” não era outra coisa que a tensão entre igualdade e diferença, tensão que atravessa, eu me atreveria a dizer, a maior parte da produção teórica feminista (Pateman, 1995: XIII).

8 Continuo, neste ponto, com a interpretação de Carole Pateman e de tantas outras teóricas feministas. Da perspectiva de Pateman, a fundação da ordem política moderna supôs a mudança de estatuto do pacto patriarcal, não mais derivado do exercício da autoridade paterna, mas sim de um pacto fraternal entre homens. Pateman toma como exemplo e analisa a polêmica entre Locke e Filmer. Locke, em *Two Treatises on Civil Government*, enfrenta Filmer, autor de *Patriarcha e Observations Concerning the Original Government*, o qual tenta legitimar o direito divino dos reis equiparando a autoridade do rei com a paterna e estabelecendo para ambas uma comum origem divina. A cisão entre poder doméstico e poder político, que Locke realiza claramente, ligou-se ao estabelecimento de duas esferas nitidamente demarcadas e opostas: a esfera privada, natural das mulheres, e a esfera pública, masculina, opõem-se, mas adquirem seu significado uma pela outra. A demarcação entre um espaço público, masculino e politizado, e um privado, feminino e sentimentalizado, contribuiu para a despolitização das demandas das mulheres. Porém, e simultaneamente, a fundação da ordem política sobre a exigência de igualdade formal e consenso abriu a brecha pela qual foram se filtrando os clamores dos desiguais e dos diferentes. Em poucas palavras, trata-se de uma tensão que Patricia Gómez expressou com clareza: a questão das mulheres é a da inclusão excludente. O mesmo gesto que as inclui enquanto formalmente iguais é aquele que as exclui enquanto realmente diferentes.

social baseada na igualdade não pode excluir as mulheres sob pena de fundar uma nova forma de privilégio, desta vez baseado no sexo⁹.

Uma leitura contemporânea de Rousseau, do meu ponto de vista, situa-se diante de uma encruzilhada extremamente complexa. Por um lado, é indubitável que o contrato constitui o emblema da ordem burguesa e a referência fundadora do liberalismo. Isto é, o contratualismo esteve e está ainda ligado a uma tradição política e teórica determinada, e pode, sem dúvidas, ser lido como simples farsa da ordem burguesa. Por outro lado, ao menos em sua versão rousseauiana, constitui uma das mais claras justificações do patriarcado moderno. No entanto, como indicou Bidet, a importância acordada ao contrato deve-se à relação mantida com a estrutura fundamental do mundo moderno: “O próprio da modernidade é que a dominação se articula de modo específico com uma forma de contratualidade que não pode deixar de afirmar suas exigências” (Bidet, 1993: 22). Tais exigências supõem a exclusão de qualquer idéia de hierarquia natural, embora para isso seja preciso desenvolver uma estratégia de construção da figura do cidadão como indivíduo sem atributos. A difícil articulação entre os atributos reais do sujeito e a igualdade jurídica como elemento obrigatório e fundacional da ordem política moderna constitui um dos dilemas que é preciso enfrentar. A complexidade da posição rousseauiana, sua invejável capacidade para advertir as ameaças e a precariedade da ordem contratual, simultâneas à sua aguda percepção da centralidade da lei, constituem um provocador desafio, não só para enfrentar a insubstituível experiência de leitura de seus textos, mas também para contar com um agudo observador das inevitáveis tensões ligadas à construção de uma ordem organizada sobre a legalidade, essa complexa ficção que permite transmutar a posse em propriedade, mas que ao mesmo tempo protege a cada um das ameaças do exercício direto da violência e dos azares da arbitrariedade.

1. ROUSSEAU, OU O DISCRETO ENCANTO DO CONTRATO SOCIAL

No agitado período entre o século XVIII e o XIX, no contexto de uma sociedade que assistia à dissolução do antigo regime sem que o novo terminasse de nascer, circulavam todo tipo de escritos e panfletos próprios de uma filosofia que procurava na terra e no céu os objetos de sua reflexão. Jean Jacques Rousseau –nascido em Genebra em 1712 e morto

9 O argumento de Mary Wollstonecraft é claro e contundente: “Mas se as mulheres hão de ser excluídas sem ter voz nem participação nos direitos da humanidade, demonstrei primeiro, para assim refutar a acusação de injustiça e falta de lógica, que elas carecem de inteligência, senão esta falha em vossa nova constituição porá de manifesto que o homem se comporta inevitavelmente como um tirano, e a tirania, seja qual for a parte da sociedade para a qual apontar a ponta de seu canhão, socava os fundamentos da moral” (Wollstonecraft, 1977: 23).

em Ermenonville, França, em 1778– fazia parte da pletera de intelectuais ligados à Ilustração francesa, que incluía, entre outros significativos, os enciclopedistas Diderot e D’Alembert, o próprio Voltaire e o filósofo e defensor do ingresso das mulheres ao direito de cidadania Antoine Marie de Condorcet¹⁰. Rousseau consegue sintetizar, com clareza, as articulações possíveis entre política, educação e subjetividade nascidas dos conflitos de um tempo no qual, como aponta Ernst Cassirer, “tudo foi discutido, analisado, removido, dos princípios das ciências até os fundamentos da religião revelada, dos problemas da metafísica até os do gosto, da música até a moral, das questões teológicas até as da economia e do comércio, da política até o direito de gentes e o civil” (Cassirer, 1943: 18)¹¹. Os tempos luminosos da Ilustração haviam colocado políticos, filósofos e literatos da época diante da necessidade de se enfrentarem a uma série de processos sociais que desembocariam na explosão revolucionária de 1789. Os ilustrados se dispunham a levar a cabo o trabalho de emancipação da autculpada minoridade, e não se deteriam diante da religião nem dos mistérios da autoridade terrena. Nunca tão verdadeira a afirmação de Kant a respeito da função da filosofia moderna: pensar os problemas do próprio tempo submetendo-os a um exame racional, como o fim de se emancipar da autculpada minoridade (Kant, 1964).

As formas de legitimação do exercício do poder político, baseadas no nascimento e na tradição, sustento do antigo regime, desmoronavam sob o peso dos acontecimentos. A reforma protestante, a revolução inglesa, as guerras de religião, a acirrada defesa de seus privilégios, que, ao menos na França, a nobreza continuava exercendo, contribuíram para gerar um clima político e intelectual que favoreceu o contratualis-

10 As condições de conformação de uma elite intelectual ilustrada são assinaladas por Vovelle. Não se trata apenas de uma elite que contribui para a construção de uma filosofia, a da Ilustração, que haveria de se tornar parte do senso comum burguês, mas também de um setor em alguma medida autônomo, cuja produção estava organizada sobre uma série de mecanismos: a hegemonia do francês como língua culta; as redes de sociabilidade que se criam ou reforçam nas academias, o fenômeno maçônico. Tudo parece favorecer a formação da República das Letras, que monta também, sobre a divisão estamental tripartite do antigo regime, a cisão entre elites e massas. “A elite ilustrada questiona as divisões históricas da sociedade estamental e interfere como contraponto das classificações por classe. É nessa mesma sociedade que a nova burguesia fundada sobre um sistema de valores partilhado, cuja base é o espírito das luzes, ganha força” (Vovelle, 1992: 24).

11 Existe uma velha polêmica acerca da posição de Rousseau no que diz respeito tanto à Ilustração quanto à Enciclopédia. Há quem se incline a uma leitura “romântica” de Rousseau, considerado como um adversário das luzes. Do meu ponto de vista, embora Rousseau não coincida plenamente com as versões mais radicais da Ilustração, sua proposta de fundação de uma ordem contratual não implica apelação a sentimentalismo algum, e sim muito mais uma tentativa de fundação de uma vontade ética nova, acorde com a natureza (Cassirer, 1943).

mo como tentativa de cancelar a ordem presente para construir outra sobre alicerces mais seguros.

Entre 1762 e 1782, Rousseau produz três escritos, provavelmente os mais significativos de sua produção filosófica, atravessados pelo dilema da fundação da nova ordem, a educação, a subjetividade individual. *O Contrato Social*, publicado em 1762; as *Confissões*, escritas entre 1765 e 1770 mas publicadas alguns anos depois da sua morte em 1782; e o *Emílio*, que, como o próprio Rousseau indica em *As Confissões*, viu a luz apenas dois meses após a publicação de *O Contrato* (Rousseau, 1999).

Do nosso ponto de vista, a estratégia rousseauiana, independentemente de sua intencionalidade como autor, consiste precisamente em produzir discursos diferenciais destinados a espaços assimétricos. A diferença entre *O Contrato*, *Emílio* e *As Confissões* não são só temáticas, mas também de delimitação dos modos sob os quais se lida com a noção de sujeito a fim de delimitar os atributos que podem ser postos em jogo nos espaços diferenciais e relativamente autônomos da economia e da política, do público e do privado. Se o Rousseau de *O Contrato* aposta na construção de uma noção de sujeito como indivíduo sem atributos, tal como a solução do problema da ordem política exige, em continuidade com as teses apresentadas no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755), no sentido de que onde termina um escrito começa o outro, o Rousseau de *As Confissões* constitui um exemplo daquilo que permanecerá como um traço do indivíduo moderno, isto é, a demanda de individuação, no sentido de originalidade e respeito por sua própria interioridade. O *Emílio*, diferentemente, é um texto estratégico no qual se dirime a nova função da educação. Nesse sentido, articulado a *O Contrato* – dado que, como bom ilustrado, Rousseau, não podia deixar de ver na educação a condição de razoabilidade do pacto social e o meio que possibilitaria a construção de uma ordem organizada sobre a natureza humana e não sobre a frágil e contrafeita convenção – a forma de escrita o aproxima de *As Confissões*. Se admitimos que a educação cumpriu historicamente a função de sujeitar o sujeito individual à ordem social, a educação para a nova ordem, uma ordem não mais concebida como ligada à tradição e aos costumes, às formas de legitimação das sociedades de soberania, assenta-se sobre um conjunto de procedimentos que, seguindo a natureza, hão de garantir a formação de um tipo de sujeito que estará em condições de contratar livremente a constituição da nova ordem social. As vinculações entre o *Emílio* e *O Contrato* são claras não só por questões de proximidade temporal. Diz Rousseau:

Adapta ao homem a educação, não ao que ele não é [...] Os fiais na ordem atual da sociedade, sem refletir que está sujeito a inevitáveis revoluções e não os é dado precaver a que pode tocar a vossos

filhos [...] Vamos nos aproximando do estado de crise e ao século das revoluções. Creio impossível que durem ainda muito tempo as vastas monarquias da Europa; todas têm brilhado e todo estado que brilha traça sua ruína. Outras razões tenho mais peremptórias que esta máxima; mas não convém dizê-las e qualquer um as vê de sobra (Rousseau, 1968: 126).

O contrato constitui a escapatória teórica de Rousseau diante da constatação das calamidades que a ordem social estabelecida reparte generosamente entre os seres humanos. Cético tanto a respeito da perfectibilidade do espírito humano como das bondades da ordem social, a “solução contrato” apresenta uma tensão decorrente da dureza do diagnóstico inicial, no *Discurso*, e dos traços abstratos e normativos do contrato. Uma espécie de mal menor; o contrato é resultado de um pacto voluntário no qual uns perdem a liberdade para garantir a outros a propriedade. No entanto, e eis aqui o paradoxo, o contrato é produto da aceitação racional dos sujeitos, é a saída que há de permitir a atenuação dos males nascidos da ruptura em relação ao estado de natureza, dado que surge do trânsito por um estágio que não coincide exatamente com o estado puramente a-social no qual os homens, auto-suficientes e isolados, podem se bastar a si mesmos. No estado pré-social existe a propriedade, e com ela a ameaça de exercício direto da força, um estado de guerra de todos contra todos que impulsiona os sujeitos a renunciarem à sua liberdade natural a fim de transformar a simples propriedade em posse legítima. O contrato é, porém, um estado transitório, ameaçado pela corrupção, que deve conduzir à dissolução dos laços sociais e à necessidade de um novo contrato. O ato pelo qual “um povo é um povo” não só implica o trânsito do estágio da guerra de todos contra todos à condição de sociedade, mas também uma operação que transforma o homem em cidadão. Do mesmo modo que, pela aceitação da ordem da lei, a criança ingressa na ordem humana, a ordem do contrato implica um conjunto de operações através das quais o sujeito renuncia ao instinto, à posse produto da força, aos seus interesses particulares, em benefício da racionalidade, do direito, da propriedade, da liberdade geral, e não mais o apetite como único limite do que pudesse desejar. Da perspectiva de Rousseau, o estado social deve se basear na moderação, pois, caso contrário, em vez de substituir a desigualdade natural por igualdade social, só se conseguirá a legitimação do abuso, e então não é vantajoso para os homens: “as leis são sempre úteis para os que possuem e prejudiciais para os que nada têm”, de onde segue que “sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: serve somente para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação” (Rousseau, 2003: 30).

Tal como indica Marx, há uma série de operações pelas quais, em virtude do ato que faz de um povo um povo, o sujeito se transmuta de indivíduo egoísta em cidadão. Não se trata apenas de um sujeito que abriu mão de suas miras particulares, mas sim de uma autêntica conversão: o indivíduo egoísta, abandonado aos seus próprios recursos, à força desatada de seus impulsos e desejos, à defesa sem limites nem trégua de seus interesses privados, ao ingressar no corpo político consente em adquirir um ponto de vista geral, renuncia à sua liberdade natural em benefício de uma liberdade inteiramente nova: a liberdade civil. A substituição da vontade particular pela vontade geral que visa à igualdade é o que faz os indivíduos verdadeiramente livres, pois a liberdade não consiste no mero arbítrio, mas sim na obediência à lei. Rousseau afirma:

pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir (Rousseau, 2003: 33).

No entanto, o problema do qual se trata é o de uma tensão não resolvida enquanto: “a vontade particular, por sua própria natureza, tende às predileções, enquanto a vontade geral propende para a igualdade” (Rousseau, 2003: 34)

Nesse ponto, Rousseau é inimitavelmente consciente do alto grau de renúncia e dor que resulta da operação, sempre inconclusa, de substituição da vontade particular pela geral, dado que esta não se constitui por simples adição de interesses. Daí a fragilidade do corpo político, sujeito às tensões entre vontade geral e vontade particular; entre o soberano e o indivíduo, precisamente porque o contrato está constituído pela vontade livre dos indivíduos contratantes, ao mesmo tempo em que estes não procedem simplesmente a somar, sem mais, suas vontades particulares.

Baseado no acordo racional entre sujeitos transformados em livres e iguais por um ato de abstração de seus corpos reais, de supressão de seus interesses particulares, de renúncia à realização de atos de força, abuso ou arbitrariedade, o contrato é, ao mesmo tempo, a condição de defesa da propriedade. É por isso que o contrato implica a edificação de uma ordem tão frágil quanto abstrata. Se a vontade geral só pode se constituir pela renúncia aos interesses particulares em benefício da igualdade, e se, por sua vez, nada é comparável à força do contrato, que tem tanto domínio sobre as partes que o compõem quanto um homem sobre o seu próprio corpo, as possibilidades de que a ordem assim constituída tenda à regulação central das relações entre os indivíduos é enorme. Rousseau diz:

Assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, recebe, como ficou dito, o nome de soberania (Rousseau, 2003: 39).

Mas o contrato é, simultaneamente, a instância de salvaguarda dos interesses particulares e da propriedade. O próprio Rousseau assim o adverte no *Discurso* e inclusive em *O Contrato Social*, e, quando se pode observar uma atenuação da radicalidade da crítica à questão da propriedade privada no *Contrato*, o diagnóstico inicial mostra até que ponto a questão da propriedade é, para o genebrês, uma inesgotável fonte de conflitos. Rousseau diz:

foi assim que as usurpações dos ricos, as pilhagens dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, ao abafarem a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça [...] Levantava-se entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante um conflito perpétuo que só terminava por combate e assassínios. À sociedade nascente seguiu-se um terrível estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, já não podendo voltar atrás nem renunciar às infelizes aquisições que fizera e trabalhando apenas para sua vergonha, pelo abuso das faculdades que o dignificam, colocou a si mesmo às portas de sua ruína” (Rousseau, 1993: 195).

A regulação das relações entre economia e política aparece então como um dos nós problemáticos do contrato. Se, do mesmo modo que a natureza permite a cada um o domínio do próprio corpo, a vontade geral, como expressão estritamente política do acordo, há de governar o mundo das paixões particulares e da sede de riqueza, é inevitável a regulação preventiva da acumulação, ou seja, uma leitura jacobina, no melhor dos casos, que inclua a regulação das relações mercantis. No entanto, esta é apenas uma das leituras possíveis de Rousseau, não a única. Em sentido estrito, a antinomia entre interesse particular e geral se resolve teoricamente pela via do deslocamento. A igualdade rousseauiana está organizada sobre a renúncia aos interesses particulares e inclusive ao corpo real. É preciso, então, considerar a igualdade enquanto igualdade jurídica: igualdade de direitos e igualdade perante a lei: “o pacto social estabelece tal igualdade entre os cidadãos que todos eles se comprometem sob as mesmas condições e devem gozar dos mesmos direitos” (Rousseau, 2003: 41). Em poucas palavras: é a lei, e não a propriedade, o que nos faz iguais.

Ameaçado pela fragilidade que a tensão entre as vontades particulares introduz em seu seio, o recurso rousseauiano ao caráter impessoal da lei permite solucionar teoricamente a questão da ordem

social que, ao mesmo tempo em que considera os indivíduos como se fossem iguais, não pode se imiscuir no espaço da economia.

A lei considera os súbditos coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo nem uma ação particular. Assim, a lei pode perfeitamente estatuir que haverá privilégios, mas não pode concedê-los nomeadamente a ninguém. Pode criar diversas classes de cidadãos, e até especificar as qualidades que darão direito a essas classes, porém não pode nomear os que nela serão admitidos (Rousseau, 2003: 47).

Daí para o véu de ignorância de Rawls não há mais do que um passo¹². A desigualdade é inevitável, só se trata de regulá-la, de transformá-la num mecanismo impessoal que não marque desde o início o destino de cada sujeito.

A colocação do direito e da igualdade política marcada por uma profunda ilusão de racionalidade e consenso livre, mas isso ao preço da exclusão dos sujeitos reais, de suas desigualdades efetivas, no coração do contrato social possibilita, indubitavelmente, a fundação de uma ordem social, de seus corpos considerados aos efeitos da construção do acordo como se fossem corpos incorpóreos¹³. As pessoas são, aos efeitos do contrato, públicas e privadas e, como tais, independentes: “Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas privadas que a compõem, e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela” (Rousseau, 2003: 39). O contrato garante, de maneira simultânea, a igualdade jurídica e as preferências subjetivas. Não obstante, tais preferências são consideradas de modo a não poderem se constituir em assunto de conflito real, pois o contrato se funda na tolerância, sempre e quando essas diferenças possam ser tratadas exclusivamente como meras dessemelhanças interpessoais¹⁴.

12 O véu de ignorância rawlsiano procede, na verdade, de uma leitura em chave contratualista do imperativo categórico kantiano: o véu de ignorância coloca os sujeitos “às cegas” diante da ordem social. No entanto, o construtivismo kantiano em Rawls não indica identidade, mas sim analogia. O véu de ignorância é, do mesmo modo que a hipótese do estado de natureza, a condição a partir da qual as pessoas, livres e iguais, entram em acordo sobre a constituição da ordem social com abstração das contingentes posições que ocuparem no mundo social, a fim de chegar a um acordo equitativo acerca dos princípios de justiça política.

13 Utilizo ilusão não só no sentido de engano, mas sim de ilusão necessária que sustenta a ordem social, tal como indica Marx em *A ideologia alemã*. Para dizê-lo nos termos de Marx: se o mundo se vê invertido é porque o está.

14 Da perspectiva de Sheldon Wolin (1996), o modo de suportar as diferenças nas democracias modernas consiste em sua transformação em simples diversidade. Em todo caso, as diferenças de consciência, costumes, ilustração constituem esse tipo de diversidade tolerável, o que não ocorre com a diferença corporal.

A formalização e juridização da cena política têm como benefício inquestionável o fato de apresentarem o contrato como produto do consenso, proporcionando simultaneamente a ilusão de regulação das relações dos sujeitos entre si através da distribuição de direitos e obrigações estabelecidos segundo uma regra abstrata que não considere as particularidades. O contrato funciona necessariamente sobre a homogeneização e a abstração, a renúncia do corpo real em benefício de um corpo abstrato, mas não por isso menos corruptível: o corpo social. No entanto, o reprimido retorna, as desigualdades não podem se inscrever na ordem da política a não ser sob a forma de limite. A ameaçante desigualdade que força a contratar é, ainda assim, impossível de conjurar, é o fator de dissolução que róí, com sua carga de injustiças, as bases do contrato a partir de dentro, até torná-lo escassamente sustentável (ou ao menos isso era o que Rousseau imaginava)¹⁵. Nenhuma ordem política é possível quando a seguinte condição não pode ser cumprida: “que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se” (Rousseau, 2003: 63). O contrato requer ficções orientadas à juridização da ordem política, procedimento através do qual, como indica Rancière, se procura a liquidação da relação litigiosa entre as partes¹⁶.

Por um lado, a ficção da origem, a quimera do estado de natureza como estágio prévio de igualdade e liberdade, onde encontramos indivíduos imersos numa relação transparente consigo mesmos e com a natureza, despojados de cultura, linguagem, propriedade, família. Em segundo lugar, a ficção da substituição do corpo real dos sujeitos por um novo corpo, incorpóreo e desmarcado, indiferenciado e etéreo, embora corruptível: o corpo social. Recorrer ao estado de natureza permite a crítica dos costumes e dos privilégios ao contrastar a imagem das calamidades que a saída do estado de natureza trouxe para a espécie humana –ao instalar no coração de cada homem e da sociedade afecções e ambições, desigualdades e injustiças, luxos e misérias, arbitrariedades e tropelias que o isolamento teria evitado– e proporciona, além do

15 Um dos pontos mais interessantes da teoria rousseauiana consiste na capacidade de seu autor para advertir o que ele considera como a corruptibilidade do corpo político. Rousseau foi considerado por isso o teórico do direito de rebelião, e de fato esse seria seu uso imediato, tomado como o inspirador das políticas jacobinas. No *Contrato*, indica que: “não há no Estado nenhuma lei fundamental que não se possa revogar, nem mesmo o pacto social; porque, se todos os cidadãos se reunissem para romper esse pacto de comum acordo, não há dúvida de que ele seria muito legitimamente rompido” (Rousseau, 2003: 121-122).

16 “A modernidade não só põe os direitos subjetivos no lugar da regra objetiva do direito. Inventa também o direito como princípio filosófico da comunidade política e esta invenção vai ao encontro da fábula de origem [...] feita para liquidar a relação litigiosa entre as partes” (Rancière, 1996: 103).

mais, o modelo de organização da nova ordem social. Por outro lado, a substituição do corpo real pelo ficcional permite a transfiguração do sujeito concreto em cidadão abstrato, expulsando ao mesmo tempo as diferenças sociais do espaço político.

Se a eliminação das diferenças econômicas, a célebre questão da propriedade, permanece em Rousseau como uma tensão não resolvida, como a falha de origem que é ao mesmo tempo a condição do contrato, a questão das conseqüências políticas das diferenças entre os sexos fica submetida a operações muito mais sutis.

Se os contratantes, como indicou Carole Pateman, são indivíduos abstratos, e se o contrato social se organiza sobre a base da derrota política das mulheres, estas não serão sequer consideradas no processo de constituição da ordem social, exceto enquanto guardiãs do lar, dos sentimentos e da família¹⁷. Na medida em que não são indivíduos, não possuem de modo algum o estatuto necessário para participar na conformação da ordem social.

O sexo merece escassas considerações em relação ao contrato. Se as diferenças baseadas no desigual acesso à propriedade haviam sido consideradas com crueza no *Discurso* (onde é a defesa da propriedade por parte dos ricos o que dá origem à sociedade civil) e atenuadas em *O Contrato*, as observações acerca da diferença sexual são diretamente apagadas. As referências ao corpo político somente consideram os indivíduos que o conformam como indivíduos abstratos. As observações de Rousseau acerca da questão da sexualidade seriam transferidas para o *Emílio* e para *As Confissões*. Um indício do diferente estatuto dado ao contrato político e ao sexual se evidencia pelo recurso a diferentes formas narrativas. Os relatos destinados a garantir a reclusão das mulheres não partilhavam o espaço da teoria ou do ensaio político, mas sim o da pedagogia, dos livros de bons costumes, dos manuais domésticos e dos romances. Não é casual o fato de o próprio Rousseau se ocupar do

17 Quando Pateman se refere à derrota política das mulheres, está aludindo à despoliticização do mundo privado, considerado como o mundo "naturalmente feminino". Do meu ponto de vista, não se trata apenas disso. Se para a edificação da ordem política moderna foi preciso estabelecer uma forte demarcação entre o mundo público e o mundo privado e a reclusão doméstica das mulheres, também é inquestionável que só uma ordem proclamada igualitária possibilitou a existência de um espaço de enunciação para as demandas das mulheres. Entretanto, quando efetivamente as mulheres ingressaram ao espaço público, em tempos das revoluções burguesas, o processo estaria marcado pela ambigüidade da demanda igualitária. Mesmo tendo sido protagonistas, junto como os homens, durante o ciclo ascendente das revoluções, a construção da nova ordem burguesa não precisava delas no espaço público. Os jacobinos acabariam com a vida de Olympe de Gouges, as próprias "tricoteusses" submergiram Théroigne de Méricourt na loucura, as direções políticas das revoluções latino-americanas consumaram a exclusão do espaço público das revolucionárias: nem Manuela Sáenz nem Juana Azurduy encontrariam lugar a não ser no silêncio, no afastamento, na pobreza e no exílio.

assunto no quinto capítulo de seu romance pedagógico, *Emílio*, quando trata da educação de Sofia. De alguma maneira, se Rousseau é capaz de perceber o problema das mulheres e das formas de sua inclusão numa ordem política igualitária, ele tem uma resposta que, baseada nas diferenças anatômicas entre os sexos, assegura aos homens o exercício indisputável da autoridade política.

O contrato se edifica sobre mais uma desigualdade, mas esta é diretamente silenciada e reprimida: a desigualdade entre os sexos. “A divisão do trabalho entre homens e mulheres, junto com a instituição da paternidade confere à família um caráter claramente patriarcal ao tempo que senta as bases da designação de um papel subordinado às mulheres. A diferença sexual leva as mulheres a uma situação de inevitável e irremissível dependência em relação ao homem” (Cobo, 1995: 125). É claro que, em Rousseau, o estado de natureza é o referente do sujeito político de *O Contrato*, enquanto o referente da mulher é o estado pré-social da era patriarcal. A mulher do estado pré-social já foi introduzida no espaço privado e, portanto, privada da condição de indivíduo contratante.

O primeiro estado de natureza contém os elementos que se articularão no espaço e na vida social. Embora no estado de natureza haja tanto homens quanto mulheres, o indivíduo masculino será educado sobre o ideal do homem natural. Já para as mulheres, a saída do estado de natureza tem conseqüências irreparáveis. O trânsito pelo estado pré-social as despojou de força e ferocidade, ligando-as ao espaço doméstico de forma definitiva. Se para o indivíduo masculino, o sujeito político do contrato, o círculo se inicia no estado de natureza para culminar no ingresso à ordem política após a sua educação como homem e cidadão, para a mulher o estado de natureza, única liberdade que conhecerá como fêmea errante, deixa espaço para a reclusão doméstica que já não haverá de abandonar. Durante o estado pré-social, segundo Rousseau:

Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem o apego recíproco e a liberdade os seus únicos vínculos; foi então que se estabeleceu a primeira diferença na maneira de viver dos dois sexos, que até então tinham apenas uma. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto o homem ia a buscar a subsistência comum. Os dois sexos começaram assim, com uma vida um pouco mais indolente, a perder um tanto de sua ferocidade e de seu vigor (Rousseau, 1993: 185-186).

A sujeição das mulheres ao espaço privado em virtude do contrato sexual é prévia ao contrato político. Se o contrato político se edifica sobre o contrato sexual, a reclusão doméstica transformou, de maneira definitiva, as mulheres em guardiãs dos afetos e da prole. Reclusas no espaço

doméstico, as mulheres são irrelevantes politicamente. Como indica Carole Pateman, o processo que culmina no pacto social somente inclui os homens, produzindo efeitos diferenciais em relação às formas de inclusão dos sexos no espaço público. Se em princípio todos os homens são iguais, não são as mulheres, mas sim os indivíduos masculinos os interpelados. No entanto, a ambigüidade da proclamação igualitária desataria as demandas políticas da primeira onda de revolucionárias e feministas.

2. EMÍLIO, OU A EDUCAÇÃO DO CIDADÃO. SOFIA, OU A DOMESTICAÇÃO DA MULHER

Se a sociabilidade é ao mesmo tempo inevitável para o homem e a fonte de todos os males, a solução proposta em *O Contrato* irá na direção de reconstruir a sociabilidade imitando a natureza. Para isso é preciso um protocolo que não se pode cumprir num tratado de filosofia política. Os detalhes da arquitetura da ordem social devem ser procurados no *Emílio*, o texto de pedagogia que há de construir as pontes entre o sujeito político, um indivíduo abstrato e assexuado, e o sujeito privado, dotado de uma subjetividade densa que inclui crenças, sentimentos, história pessoal, educação, sexualidade, corpo.

Se, por um lado, a tensão entre o burguês e o cidadão permanece como ameaça de dissolução da ordem social e requer de uma petição de princípio normativa em *O Contrato*, a tensão entre o indivíduo abstrato e o sujeito individual dotado de determinações é conduzida por Rousseau ao campo da educação, da reforma dos costumes e da religião civil. Se Rousseau é capaz de considerar a questão do indivíduo masculino e de sua educação com a finalidade de incorporá-lo ao mundo político, é precisamente porque o problema da educação jamais dependeu só de considerações individuais, mas também da função que lhe é designada em relação com um projeto político. A questão das mulheres, diferentemente, a forma de tratamento da diferença sexual, um dos pontos relevantes do *Emílio*, tende a converter a demanda igualitária das mulheres num assunto que há de ser expulso do campo da política. É preciso, então, trazer a questão do problema a partir do qual Rousseau propõe como solução a fundação do contrato. Existem ao menos duas formas de apelação ao estado de natureza que permitem explicar de alguma maneira os desajustes da ordem social proposta por Rousseau: de um lado, o estado de natureza, estado de auto-suficiência e solidão, há de fundar a idéia de uma educação para a autonomia e a liberdade capaz de produzir indivíduos contratantes; do outro, a apelação ao estado pré-social, onde se encontram a origem da propriedade e da família. Dos dilemas que o estado pré-social coloca decorrem a idéia do contrato como regulação do abuso inevitável

e a separação do espaço doméstico como lugar da família, da domesticidade e dos afetos. Do estado de natureza procedem os princípios críticos da ordem estabelecida, a desnaturalização do dado como imodificável, a expectativa de produzir alguma modificação capaz de devolver ao sujeito aquilo que constitui o seu direito natural: liberdade e igualdade. Os elementos constitutivos do homem natural não de se reproduzir no homem social, enquanto que a educação da mulher há de se fundar sobre uma série de procedimentos extremamente complexos: a descrição sentimentalizada da origem da sociedade familiar, a desarticulação entre autoridade paternal e social, o deslocamento do “é” para o “deve ser”.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* pode-se encontrar a chave da diferença entre espaço público e privado, entre uma forma pré-social de ligação entre os sujeitos estruturada em torno dos afetos e da domesticidade, e a ordem social, que, em princípio, não consiste mais do que em convenções, em relações de intercâmbio reguladas pelo direito, pela vontade, pela escolha racional. Da perspectiva de Rousseau:

Os primeiros desenvolvimentos do coração decorreram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver juntos fez nascer os mais doces sentimentos porventura conhecidos pelos homens, o amor conjugal e o amor paterno (Rousseau, 1993: 185).

Contudo, os ternos laços de afeto sobre os quais a família se funda, que constituem, ademais, a base da divisão sexual do trabalho e das diferenças de educação entre os sexos, não geram autoridade, ao menos não no sentido político.

A ruptura dos laços genealógicos que tanto a filosofia clássica quanto as formas de exercício do poder das sociedades do antigo regime haviam estabelecido entre espaço público e privado, assim como a perda de funções econômicas por parte da família, possibilitam a inversão contratualista. Bobbio diz:

Na medida em que a sociedade familiar sai de cena, e é substituída por um estado de fato no qual os indivíduos livres e iguais não têm outra conexão que a que decorre da necessidade de trocar os produtos do seu trabalho, ela perde toda função econômica, e conserva exclusivamente a função de procriação e de educação da prole (Bobbio, 1986: 84).

Diferentemente das formas tradicionais de legitimação, ligadas ao uso recorrente da metáfora paterna, a ordem moderna nasce de um pacto fraterno, isto é, entre indivíduos livres e iguais, que decidem por meio de um ato voluntário constituir a sociedade e delegar o exercício do po-

der sob uma forma de governo acordada pelos pactuantes¹⁸. Do mesmo modo que o governo recebe sua legitimidade do pacto, a autoridade paternal é derivada da constituição da sociedade civil: “Em vez de dizer que a sociedade civil deriva do poder paterno, cumpriria, ao contrário, dizer que é dela que esse poder tira sua principal força: um indivíduo só foi reconhecido como o pai de outros quando estes ficaram reunidos à sua volta” (Rousseau, 1993: 202-203).

O procedimento de fundação da ordem política em base ao acordo entre indivíduos sem atributos e a reclusão doméstica das mulheres como efeito do trânsito do estado de natureza ao pré-social, expulsa o assunto da diferença sexual como politicamente irrelevante. Entretanto, não é suficiente assexuar os sujeitos contratantes, não é suficiente marcar a descontinuidade entre o espaço público e o privado. As mulheres não podem ser simplesmente ignoradas.

Por um lado, como indicou Dominique Godineau:

Enquanto a Ilustração declara guerra aos preconceitos da razão, não passa pela cabeça dos filósofos a idéia de abandoná-los para pensar o feminino. E enquanto situam no centro do seu discurso a noção de universal e o princípio e igualdade, fundados no direito natural, defendem a idéia de uma natureza feminina à parte e inferior [...] Os progressos da razão constituem um dos motores da história, mas as mulheres se situam fora da história, ao estarem determinadas por inteiro por sua fisiologia, encontram-se sob o signo do imutável; sua razão, suas funções, sua natureza não evoluem. Seus deveres são os mesmos em todos os tempos. Estas contradições decorrem em grande parte da dificuldade para captar a diferença sexual. Da dificuldade filosófica para articular um discurso sobre o universal e um discurso sobre o Outro quando se é homem e se fala de mulheres (Godineau, 1992: 402-3).

18 Até aqui não foi preciso introduzir a diferença entre contrato de associação e de sujeição, nem a distinção que Rousseau formula entre contrato social e formas de governo. No entanto, é necessário apontar, tal como faz Bobbio, que inclusive os chamados contratualistas clássicos (Hobbes, Locke e Rousseau), os quais coincidiam em destacar o caráter convencional do contrato e sua emergência como produto do acordo livre entre indivíduos livres e iguais, mantêm algumas diferenças. As variações se referem a: 1) as características atribuídas ao estado de natureza, que se reúne em torno a três temas clássicos. a) o caráter histórico ou imaginário do estado de natureza, b) se este é de paz ou de guerra, c) se é um estado de isolamento ou é social; 2) aquilo que se refere à forma e conteúdo do contrato: a) se o contrato social é um contrato entre indivíduos em benefício da coletividade ou em benefício de um terceiro, b) se ao *pactum societatis* (entre os indivíduos) deve se seguir um *pactum subjectionis* (entre o povo e o príncipe), c) se o contrato, uma vez estipulado, pode ser anulado, e sob que condições, d) se o objeto do contrato é a renúncia total ou parcial dos direitos naturais; 3) aquelas que se referem à natureza do poder político como absoluto ou limitado, incondicionado ou condicionado, indivisível ou divisível, irrevogável ou revogável, etc. (Bobbio, 1986).

Por outro lado, o peso das mulheres na constituição da República das Letras é testificado pela frequência com a que o próprio Rousseau faz referência à gravitação das mulheres no mundo intelectual de seu tempo. Finalmente, a suspeita de que a desigualdade, expulsa do espaço público, havia se refugiado na vida privada sob a forma de argumentações biologicistas, é jogada sobre o próprio Rousseau e sua progênie por aqueles que, como D'Alembert, portavam nesse ponto posições mais radicais¹⁹. A célebre carta de D'Alembert a Rousseau deixa claro até que ponto se tratava de um assunto de debate. Em sua carta D'Alembert argumenta:

Descartes considerava que as mulheres eram mais aptas para a filosofia que nós [...] Inexorável com elas, vós as tratais, senhor, como esses povos vencidos mas temíveis a que os conquistadores desarmam (D'Alembert, 1993: 75).

O próprio Rousseau, apesar de suas convicções misóginas, não conseguia, como mais tarde comentaria com agudeza John Stuart Mill, desejar uma mulher escravizada. “Os homens, diz Mill, não querem somente a obediência das mulheres, querem seus sentimentos. Todos os homens, exceto os mais brutais, desejam ter não um escravo forçado, mas sim um voluntário, não meramente uma escrava, mas sim uma favorita”. O próprio Rousseau adverte com lucidez o tipo de vínculos necessários para dotar o espaço privado de um sentido diferente do que havia tido sob os usos do antigo regime. O do matrimônio também é um contrato que deve descansar sobre a vontade livre dos esposos, sobre o mútuo consentimento, sobre a liberdade²⁰. O trabalho de dotar

19 É quase desnecessário fazer referência ao peso, do qual Rousseau era perfeitamente consciente, das mulheres na passagem da sociabilidade de antigo regime para a ilustrada. Enquanto os salões das preciosas faziam parte das formas de relação próprias do antigo regime, os salões do século XVIII, com uma mulher como anfitriã, eram, como indica Vovelle, espaços privados que proporcionavam um suporte à aparição de uma esfera pública, diferente da monarquia e crítica em relação a ela. Estes salões eram, na verdade, espaços de sociabilidade intelectual masculina, espaços mais livres, discussões de homens razoáveis. Os assistentes eram homens, à exceção de alguma mulher além da anfitriã. No salão de Mme. Geoffrin, por exemplo, os assistentes eram normalmente D'Alembert, Marivaux, Creutz, Galiani, Helvétius e Mlle. Lespinasse. Rousseau testifica, em *As Confissões*: “Uma das coisas incômodas que me aconteciam consistia em ter sempre autoras entre as minhas relações”. Entre os amigos dos duques de Luxembourg, a quem Rousseau freqüentava, estavam “o presidente Hénault, o qual, relacionado com os autores, participava de seus defeitos, o mesmo que a senhora Du Deffand e a senhorita de Lespinasse, ambas muito relacionadas com Voltaire, e íntimas amigas de D'Alembert, com quem acabou se unindo a última” (Rousseau, 1999: 508).

20 Diz Rousseau: “O mútuo desejo constitui o direito, a natureza não conhece outro [...] no matrimônio estão ligados os corações, mas não estão escravizados os corpos. Devei-vos fidelidade, mas não condescendência. Cada um pode pertencer ao outro, mas nenhum deve lhe pertencer a não ser quando for sua vontade [...] sem sequer no matrimônio é legítimo o deleite quando não é comum o desejo” (Rousseau, 1968: 544).

Emílio de uma companheira não pode ser deixado ao acaso, de modo que é preciso então educar uma mulher capaz de aceitar em forma voluntária a sujeição à vontade de outro. Contudo, não se tratará de um processo equiparável ao de educação destinado a Emílio, mas sim de uma espécie de domesticação baseada na arbitrariedade. O início do quinto capítulo do *Emílio* não pode ser mais claro:

Sofia deve ser mulher como Emílio é homem, isto é, ter tudo o que convém à constituição de sua espécie e de seu sexo para ocupar seu lugar na ordem física e moral. Começemos, portanto, por examinar as conformidades de seu sexo com o nosso e as diferenças entre ambos (Rousseau, 1968: 423).

A educação diferencial, ao fazer de Emílio um homem e um cidadão e de Sofia uma mulher, conduz Rousseau a teorizar acerca das consequências políticas das diferenças entre os sexos. A maternidade é destino para as mulheres da mesma maneira que a vida política o é para os homens. Se as primeiras tarefas de educação são ligadas à corporalidade e ao vínculo biológico que une a mãe a seus filhos, é função masculina a introdução do sujeito na ordem da cultura e da sociedade. Ligadas à espécie, as mulheres ficam excluídas da sociedade política:

Assim como a verdadeira ama é a mãe, o verdadeiro preceptor é o pai [...] Um pai, quando engendra e alimenta seus filhos, não faz nisso senão o terço de sua tarefa. Deve homens a sua espécie, deve à sociedade homens sociáveis; deve cidadãos ao Estado (Rousseau, 1968: 24-25).

A fertilidade corporal estabelece um vínculo imediato entre mãe e filhos que, no entanto, não basta para a incorporação de um sujeito à ordem humana. A tarefa de educar o cidadão, de incorporá-lo como um sujeito com fala na ordem do contrato, de dotá-lo de autonomia e juízo crítico, é masculina. A diferença entre maternidade e paternidade é a medida entre o destino biológico e a inscrição na ordem simbólica. A perspectiva rousseauiana é clara:

Não há nenhuma paridade entre os dois sexos quanto à consequência do sexo. O macho só é macho em certos momentos, a fêmea é fêmea durante a vida toda, ou, ao menos, durante a sua mocidade; tudo leva sem cessar a seu sexo, e, para bem desempenhar-lhe as funções, precisam uma constituição que se prenda a êle; precisam cuidados durante a gravidez; precisam repouso quando o parto; precisam de vida fácil e sedentária para aleitar os filhos; precisam para bem os educar, paciência e doçura [...] tudo isso não deve ser virtudes, mas sim gostos, sem o que a espécie humana seria dentro em breve destruída (Rousseau, 1968: 428).

Amarradas por destino biológico à maternidade, as mulheres não têm lugar algum na construção da ordem política; puro sexo, a educação que lhes convém deve ser a adequada ao destino inscrito no seu corpo. Se a educação de Emílio consiste, antes de tudo, na aquisição da capacidade de ser dono da sua razão e da sua vontade, a educação de Sofia deve ser imposição sistemática da vontade do outro. Nada melhor para isso que a arbitrariedade, a submissão contínua à violação da sua vontade, a educação na submissão e na acriticidade. A razão de uma mulher habita em um corpo que não é o seu. Emílio há de ser a cabeça e a vontade de Sofia. O próprio Rousseau é tão claro que sobram os comentários:

Justificai sempre as tarefas que impuserdes às jovens, mas imponde-lhes sempre tarefas. A ociosidade e a indolência são os dois defeitos mais perigosos para elas e de que mais dificilmente se curam após contraí-los. As jovens devem ser vigilantes e laboriosas; não é tudo: elas devem ser contrariadas desde cedo. Esta desgraça, se é que é uma, é inseparável de seu sexo; e dela nunca se libertam senão para sofrer outras bem mais cruéis. Estarão a vida inteira escravizadas a constrangimentos contínuos e severos, os do decoro e das conveniências. É preciso exercitá-las desde logo a tais constrangimentos, afim de que não lhes pesem; a dominarem sus fantasias para submetê-las às vontades dos outros. Se quisessem trabalhar sempre, dever-se-ia forçá-las a não fazerem nada por vêzes (Rousseau, 1968: 438).

Absorvidas por suas funções biológicas, depositárias de uma razão fraca e caprichosa, destinadas pela força da natureza à vida doméstica, não há nenhuma razão para peticionar direitos para as mulheres. A igualdade termina nos muros da casa, da qual as mulheres não devem sair, sob pena de se tornarem açoite da cidade e calamidade para a necessária paz doméstica.

A rigidez dos deveres relativos dos dois sexos não é nem pode ser a mesma. Quando a mulher se queixa a respeito da injusta desigualdade que o homem impõe, não tem razão; essa desigualdade não é uma instituição humana ou, pelo menos, obra do preconceito, e sim da razão: cabe a quem a natureza encarregou do cuidado dos filhos a responsabilidade disso perante os outros (Rousseau, 1968: 428).

A natureza fez as mulheres fracas, caprichosas e volúveis, irracionais e limitadas, pois “Incapacitadas de serem juizes elas próprias, devem receber a decisão dos pais e dos maridos como sendo a da Igreja” (Rousseau, 1968: 449).

É óbvio que seres assim conformados por natureza em nada podem contribuir na tomada de decisões racionais. Cada um há de se ocupar daquilo que convém à natureza, que, aliás, já decidiu na disputa. De acordo com o sentenciado pela natureza, então, a questão da igualdade

entre os sexos não merece discussão alguma, pois “atendendo aos fins da natureza segundo sua destinação particular; não fosse mais perfeito nisso do que se assemelhando mais ao outro! No que têm de comum, são iguais; no que têm de diferente, não são comparáveis”. E pouco mais adiante: “Na união dos sexos, cada qual concorre igualmente para o objeto comum, mas não da mesma maneira [...] Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco; é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco” (Rousseau, 1968: 424).

A dureza do raciocínio rousseauiano, a sua nitidez, a precisão com a qual transforma a diferença em desigualdade, a liberdade das mulheres em submissão necessária, a sua educação em domesticação e imposição sistemáticas, permitem entender quais são as razões pelas quais a questão do sexo não merece sequer menção em *O Contrato*. As diferenças anatômicas determinam diferenças morais e as mulheres nada têm a fazer no mundo da política. A sujeição das mulheres à ordem biológica, a continuidade estrita entre o seu destino físico e o seu destino moral, determina um conjunto de afirmações encadeadas. As mulheres, férteis biologicamente, são seres privados de racionalidade e, portanto, incapacitadas para adquirir sentido do dever. Se nelas “tudo há de ser gosto”, e se é inútil tentar lhes providenciar uma educação para o dever, as mulheres não existem enquanto seres morais, e isto as desabilita a contratar. A natureza, em compensação, desligou os homens do destino biológico. Sujeitos morais, antes de mais nada, são naturalmente reformáveis pela educação. Inclusive a paternidade lhes é designada por um ato inscrito na ordem moral: a crença na palavra daquela que há de fazê-lo pai. Daí que a função materna não seja outra que a continuidade da gravidez; daí que a função paterna não se detenha na procriação, pois um indivíduo masculino deve à sociedade homens sociais e, ao estado, cidadãos.

Como pode uma mulher contratar, se não é dona da sua razão nem da sua vontade, nem dispõe da capacidade para raciocinar por si mesma? Uma mulher, cujo destino está estabelecido pela natureza *ab initio*; uma mulher, privada inclusive da capacidade de adquirir senso do dever, já que tudo nela há de ser gosto. Um ser tal não necessita de mais educação da sua razão do que a elementar, dado que a natureza, que a priva do gosto pela leitura, a fez hábil para as labores de agulha: “Com efeito, quase todas as meninas aprendem com repugnância a ler e a escrever; mas manejar a agulha elas o aprendem sempre de bom grado” (Rousseau, 1968: 436).

A derrota das mulheres é muito clara quando se trata de contratar. A educação de Sofia mostra com nitidez meridiana quão pouco conveniente é uma mulher ilustrada, quão insidiosa a igualdade entre os sexos, quão necessária a paz doméstica e a reclusão das mulheres para a organização de um mundo de homens livres e iguais. A igualdade não

convém muito entre duas pessoas do mesmo sexo; a igualdade perfeita seria o último efeito de uma antiga ou uma viril amizade. Não se deve esquecer que, habitualmente, a união entre um homem e uma mulher é uma espécie de conciliação das diferenças, de modo que nada pode ser menos desejável do que se submeter a uma fraternidade contrária às leis essenciais da aproximação dos sexos.

Porém, também nesse ponto, Rousseau tem como contraparte um papel para oferecer às mulheres: afirmá-las na diferença, no mundo dos afetos. Se o duro caminho da autonomia acarreta para Emílio a obrigação de ser livre, de vencer as suas paixões e adquirir com esforço a sabedoria necessária para ocupar no mundo o papel de homem, na família o de pai e no estado o de cidadão, a violência exercida contra Sofia só tem tal aparência à luz dos preconceitos. A inata tolerância de seu sexo à injustiça a prepara desde o nascimento para a domesticidade.

Essa a natureza amável de seu sexo antes de a depravarmos. A mulher é feita para ceder ao homem e até suportar a injustiça dêle. Nunca levaréis os jovens ao mesmo ponto; o sentimento inferior ergue-se e se revolta nêles contra a injustiça; a natureza não os fêz para que a tolerassem (Rousseau, 1968: 475).

Trata-se, é bem evidente, de naturezas diferentes, porém complementares. Rousseau cumpre, encontrando Sofia, o sonho da complementaridade entre homens e mulheres, entre submissão doméstica e liberdade política. Do mesmo modo de que procedeu em *O Contrato*, Rousseau apresenta Sofia como uma ficção necessária, isto é, uma representação imaginária das relações dos sujeitos entre si. Da mesma forma que a utopia antecipa imaginariamente uma ordem radicalmente nova, a imagem de Sofia ficcionaliza a diferença sob a marca da irredutibilidade e complementaridade, uma forma de afugentar os fantasmas de fusão e supressão da diferença, mas, ao mesmo tempo, uma forma de conjurar o fantasma ameaçador da mulher fálica.

Destinadas por natureza ao império dos afetos, as mulheres não precisam adquirir aquilo que para um homem é indispensável. A despolitização da educação de Sofia é também um ato político, aquele pelo qual as sociedades modernas considerarão natural a reclusão doméstica das mulheres e sua exclusão da condição de indivíduos. A estratégia rousseauiana em relação à diferença sexual, independentemente da conversão da diferença em desigualdade, consiste na construção de um espaço separado. Somente dessa maneira será possível a preservação de um espaço masculino para a política e um feminino para a domesticidade; só assim será viável uma política que, precisamente por não poder inscrever como politicamente relevante a questão da diferença entre os sexos, permite afastar a imagem exterminadora da guerra entre os sexos.

3. O INDIVÍDUO ROUSSEAU: UM SUJEITO COM ATRIBUTOS. AS CONFISSÕES

Se *O Contrato* constituía a solução teórica para os dilemas de uma ordem política atravessada pela tensão de preservar simultaneamente a liberdade e a propriedade, o *Emílio* termina na corroboração cética da sua impossibilidade. O *Emílio* sintetiza a nostalgia rousseuniana pela natureza, e adverte, ao mesmo tempo, sobre o impossível retorno às origens. Se a lei promete preservar, simultaneamente, liberdade e propriedade, os interesses particulares corroem a ordem social sem que seja possível por isso renunciar a ela de maneira absoluta, pois só a obediência à lei faz o homem livre e virtuoso. A liberdade, impossível de se garantir na ordem política efetiva, se refugia na consciência do homem livre como mandato ético. Saídos da natureza, os indivíduos já não poderiam encontrar um lugar no qual realizar seus anseios de liberdade. As relações entre indivíduo e sociedade não podem ser outras a não ser as de um mal-estar que faz com que seja necessária a ficção, mais uma vez, da paz doméstica, do amor conjugal como refúgio e lazer. A exclusão das mulheres do espaço da política cumpre assim com um objetivo duplo: preserva a diferença sexual e assegura ao homem individual sua cota de felicidade e paz.

Mas não se trata apenas de o anseio de uma impossível e irre recuperável liberdade que marca o pertencimento a toda a ordem humana com o estigma do mal-estar, mas sim de uma infinita sede de transparência que se materializa na escrita de *As Confissões*. Densas demais para serem comentadas em toda a sua extensão, *As Confissões* constituem o manifesto de uma subjetividade desgarrada, o sintoma da impossível inscrição das vicissitudes da subjetividade humana no espaço da política. Se o indivíduo de *O Contrato* é um indivíduo sem atributos, livre, igual, racional, independente da opinião e dos costumes, Rousseau, o de *As Confissões*, é um sujeito de uma enorme complexidade psíquica. Se, por um lado, Rousseau havia escrito o texto fundador da pedagogia moderna, também havia abandonado seus filhos; se considerava a cidadania como um assunto fundamental, renunciava a seus direitos cidadãos atormentado pelos temores ao ódio do populacho; se havia feito de Emílio o paradigma do homem virtuoso, educado segundo a natureza, o próprio Rousseau, homem natural, havia sido muito mais governado pelo seu coração do que capaz de governá-lo, mais sacudido pela adversidade do que capaz de timoneá-la²¹.

21 “Quem é um homem virtuoso? Aquele que sabe vencer seus afetos porque segue então sua razão e sua consciência; cumpre com sua obrigação, mantém-se na ordem e nada pode dela separá-lo [...] Manda, Emílio, no teu coração e serás virtuoso” (Rousseau, 1968: 312).

Os percalços da biografia de Rousseau talvez permitam explicar em alguma medida as razões do seu ceticismo político ou do seu rechaço à vida social; as causas da sua instável situação no mundo das letras e dos mal-entendidos com D'Alembert e Diderot; seus vínculos com as mulheres, desde Mme. De Warens até Mme. Houdetot e Thérèse Le Vasseur. Mas talvez aquilo que *As Confissões* mostram, de um ponto de vista teórico, seja a impossível redução entre política e subjetividade, entre ética e desejo humano.

O Rousseau de *As Confissões*, o que afirma de maneira radical a sua intransferível e trêmula subjetividade, não tem lugar no espaço político. Então, que relação existe entre subjetividade e política, entre quem empreende “uma obra da qual não há exemplo e que não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da Natureza e esse homem serei eu”, que o faz, além de tudo, exibindo uma brutal e minuciosa sede de verdade e transparência, e o autor de um dos textos fundacionais da filosofia política moderna? A que se deve a distância entre a exibição descarnada da própria subjetividade e a forma de escrita de *O Contrato*? Que relação possível (ou impossível) pode ser estabelecida entre política e subjetividade? Da perspectiva que tentamos sustentar, a forma possível de inscrição do sujeito moderno na ordem política é sob a forma da abstração. Abstração da economia e do corpo que possibilita a igualdade abstrata perante a lei.

Não obstante, há algo em comum entre *O Contrato* e *As Confissões*. A vontade de transparência, de construir uma ordem universalista regulada pela lei, corre parelha à de expor a própria subjetividade sem concessões, vasculhando os cantinhos da memória, despindo a própria história de modo inigualável. Rousseau diz: “Mostrei a mim mesmo como fui, desprezível e vil, ou bom, generoso, sublime quando o fui” (Rousseau, 1999: 3). E mais adiante:

eu conhecia [...] a franqueza que era capaz de usar; e resolvi formar com elas uma obra única, por sua veracidade sem exemplo, a fim de que ao menos uma vez pudesse ver-se um homem tal como é interiormente. Sempre havia rido da falsa sinceridade de Montaigne, quem, fingindo confessar seus defeitos, põe grande cuidado em não atribuir-se senão aqueles que têm um caráter agradável; quando eu, que sempre acreditei, e ainda acredito, o melhor dos homens estou convencido que não há interior humano, por puro que seja que não tenha algum mau vício (Rousseau, 1999: 472).

Do mesmo modo que o contrato é uma ordem impossível, pôr em palavras a própria subjetividade também o é. Ambos, contrato e confissão, perseguem uma impossível pacificação, uma reconciliação inútil: dos homens entre si depois da virulência do estado pré-social, do sujeito com a sua própria história e com os demais homens em *As Confis-*

sões. Assediado pelos seus próprios fantasmas, Rousseau não encontra paz: “Acabada a minha leitura, todos se calam”, indica o final de *As Confissões*. Talvez porque só a densidade do silêncio pode mostrar os limites e a comunicação plena com os outros, do mesmo modo que o contrato, frágil e precária tentativa de transformar o desacordo dos excluídos em simples mal-entendido, não pode senão estar condenado a constituir um sintoma daquilo que não funciona na ordem política moderna. Daquilo que só pode funcionar como ficção com exclusão da economia e da corporalidade, das desigualdades econômicas e das diferenças sexuais.

As impossibilidades da ordem igualitária conduzem Rousseau à eliminação dos obstáculos reais (a desigualdade de riqueza, deixada ao acaso, transformada em simples cegueira da sorte e do destino, tal como indica o *Emílio*), à supressão da diferença sexual em *O Contrato* e ao seu tratamento como questão de biologia no *Emílio*²². As impossibilidades da memória o levam à busca dos laços impossíveis de restituir com o passado, à confissão repetida da impotência e da sede de verdade. Explicações do seguinte teor constituem um dos pontos recorrentes de *As Confissões*:

Esta época de minha vida é aquela de que tenho uma idéia mais confusa. Quase nada teve lugar então que interessasse bastante a meu coração para que haja conservado uma recordação viva, e é difícil que com tantas idas e vindas, com tantas mudanças sucessivas não haja algumas transposições de tempos e lugares. Escrevo inteiramente de memória, sem documentos, sem materiais que me recordassem [...] há lacunas e vazios que não posso encher senão com relatos tão confusos como as recordações que me ficaram. Por conseguinte [...] posso haver cometido alguns erros [...] mas quanto ao que verdadeiramente importa, estou seguro de ser exato e fiel (Rousseau, 1999: 116).

Os hiatos da memória, do mesmo modo que a impossibilidade de sujeitar o sujeito real à norma abstrata, a impossibilidade de articular os próprios interesses e a sujeição à moral, fazem com que aquele que havia procurado fazer da educação a via de construção do cidadão diga:

22 “Que me importa a minha condição na terra? Que me importa o país em que viva? Em qualquer lugar onde haja homens estou entre meus irmãos; em qualquer lugar onde não os houver estou em casa. Enquanto puder permanecer independente e rico, tenho caudal para viver e viverei [...] quando sujeitar o meu caudal o abandonarei sem sentimentalismo, tenho braços para trabalhar e viverei. Quando me faltarem os meus braços viverei se me derem de comer, morrerei se me abandonarem: o mesmo morrerei se não me abandonarem pois a morte [...] é a lei da natureza” (Rousseau, 1968).

Tirei disso uma grande máxima moral, quicá a única que possa adaptar-se à prática: evitar as ocasiões que colocam nossos deveres em oposição com nossos interesses e que põem nossa conveniência no dano alheio, seguro de que em tais situações, por mais que seja sincero nosso afeto, cedo ou tarde sucumbimos sem nos darmos conta, fazendo-nos injustos e malvados sem haver deixado de ser justos e bons nos sentimentos (Rousseau, 1999: 49).

A incansável sede de transparência de Rousseau, a sua sinceridade dilacerante simultânea ao seu crescente desencanto, não são mais do que o lamento de dor perante o irrecuperável da transparência, esse pesadelo recorrente que lateja por trás das utopias consensualistas. Também o é o da dificuldade para providenciar uma solução filosófica para os problemas políticos, da irreduzível distância que media entre o mal-entendido e o desacordo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob as atuais condições, condições diversas daquelas que haviam anunciado os processos de constituição da ordem política moderna, ocorre não só o retorno da filosofia política como também uma espécie de 'revival' do contratualismo, postulado como a forma de teorizar a constituição de uma ordem política capaz de portar certo sentido emancipatório. Mas, se tal for o sentido do retorno do contratualismo, será necessário levar em conta, a modo de sintoma, os desajustes e dificuldades que Rousseau já colocara. Os "sintomas" dos quais viemos falando.

Dizia que, ao mesmo tempo em que se esvaecem as condições da prática política moderna nos termos que era jogada nos tempos da modernidade madura, retornam a filosofia política e o contratualismo. Sobre isso insiste Bhikhu Parekh, interpretando o mencionado retorno no sentido de uma sorte de renascer de interrogações teóricas a partir da obra de Rawls, postulada como uma espécie de inflexão para a filosofia política como disciplina acadêmica (Parekh, 1996).

Embora eu não compartilhe da posição de Parekh quando este insiste sobre a separação entre filosofia política e vida político-prática, não posso deixar de ser sensível à significação adquirida pela obra de Rawls como um dos leitores contemporâneos de Rousseau e da teoria do contrato (Rawls, 1984; 1993; 1996).

Parekh não é o único a insistir sobre a relevância do contratualismo; também o fazem Walzer, o próprio Bobbio e, inclusive, autores que não recorrem expressamente à noção de contrato mas que insistem sobre um dos seus tópicos fundamentais: o consenso racional como base da ordem política e social.

Daí o interesse por Rousseau. É ele quem teoriza de maneira exemplar a cisão entre sujeito político e sujeito individual, quem estabelece a

noção de educação como um processo de construção que há de levar à constituição de um sujeito em um cidadão. Em Rousseau, pois, articulam-se de modo exemplar contrato político e contrato sexual e é produzido o processo de despojamento das ancoragens do sujeito em relação à sua condição de sujeito encarnado e de sujeito social (Pateman, 1995).

Tal cisão é a condição para a produção de uma filosofia política que seja a “política dos filósofos”, uma forma da política, em definitiva, arisca à prática, postulada como solução aos dilemas reais da sociedade. Ou seja, é Rousseau quem constrói de maneira exemplar uma filosofia separada, mas é também Rousseau quem elabora de forma teórica as condições de cisão entre economia e política, entre sujeito social e sujeito político, entre subjetividade individual e sujeito enquanto membro de um corpo político, corpo que há de se organizar sobre a abstração das determinações corporais e sociais de cada indivíduo. Se Rousseau retorna sob a invocação de Rawls, dos contratualistas, dos consensualistas, é porque tal processo de abstração encontra hoje as suas próprias condições de realização. Se a filosofia política contemporânea herda o pensamento de Rousseau e não pode mais que pensar sob essa herança, me é impossível renunciar à urgência de produzir uma crítica determinada da cisão entre economia e política, da forma patriarcal da política que exclui teoricamente o corpo para invocar uma só forma possível da corporalidade, silenciosamente construída sobre o corpo do homem branco, heterossexual, burguês.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis 1971 “El contrato político. Acerca del contrato social”, em Verón, Eliseo (comp.) *El proceso ideológico* (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo).
- Armstrong, Nancy 1987 *Deseo y ficción doméstica* (Madri: Cátedra).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- Bobbio, Norberto e Bovero, Michelángelo 1986 *Origen y fundamentos del poder político* (Barcelona: Grijalbo).
- Boron, Atilio 1997 *Estado capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Buenos Aires).
- Bovero, Michelángelo 1993 “Modernidad” em AAVV. *Individuo, modernidad, historia* (Madrid: Tecnos).
- Cassirer, Ernst 1943 *Filosofía de la Ilustración* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Ciriza, Alejandra 1996/7 “De contratos, derechos e individuos. Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de las mujeres”, em *El Rodaballo* (Buenos Aires), Año 3, pp. 20-26.
- Ciriza, Alejandra, 1997 “Dilemas y tensiones en torno de la ciudadanización de las mujeres. Apuntes para el debate”, em *La Aljaba*, N° 2, pp. 49-75.
- Cobo, Rosa 1995 *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau* (Madri: Cátedra).
- Collin, Françoise 1994 “Teorías y praxis de la diferencia sexual”, em *Viento Sur*, N° 14, Março-Abril.
- Collin, Françoise 1995 “Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto” em *Mora*, N° 1, Agosto.
- D’Alembert, Jean le Rond 1993 “Carta de D’Alembert a Jean Jacques Rousseau” (1759) em *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (Barcelona: Anthropos) (editada por Alicia Puleo).
- Delia Volpe, Galvano 1974 *Rousseau y Marx* (Barcelona: Martínez Roca).
- Derathé, Robert 1950 *Rousseau et la science politique de son temps* (Paris: PUF).
- Derrida, Jacques 1994 *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning & The New International* (Nova Iorque: Routledge).
- Fernández, Ana Maria 1994 *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres* (Buenos Aires: Paidós).
- Fitoussi, Jean Paul e Rosanvallon, Pierre 1997 *La nueva era de las desigualdades* (Buenos Aires: Manantial).
- Flores D’Arcais, Paolo e outros 1995 *Modernidad y política. Izquierda, individuo y democracia* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Fraisse, Geneviève 1991 *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos* (Madrid: Cátedra).
- Godineau, Dominique 1992 “La mujer” em Vovelle, Michel e outros *El hombre de la ilustración* (Madrid: Alianza).
- Kant, Immanuel 1964 “Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración” em *Filosofía de la historia* (Buenos Aires: Nova).
- Kymlicka, Will e Wayne, Norman 1997 “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía” em *Agora* (Buenos Aires) N° 7.
- Laclau, Ernesto 1986 “Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo” em *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI).
- Marramao, Giacomo 1981 “Dialéctica de la forma y ciencia de la política” em *Teoría Marxista de la política* (México: Siglo XXI).

- Marshall, Thomas e Bottomore, Tom 1988 *Ciudadanía y clase social* (Madri: Alianza).
- Pateman, Carole 1995 *El contrato sexual* (Barcelona: Anthropos).
- Pêcheux, Michel 1986 “Delimitaciones, inversiones y desplazamientos” em *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI).
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rawls, John 1984 *La justicia como imparcialidad* (México: UNAM).
- Rawls, John 1993 *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 1996 “La justicia como equidad, política, no metafísica” em *Agora* (Buenos Aires), Año 2, N° 4.
- Rousseau, Jean Jacques 1968 (1762) *Emílio ou da educação* (São Paulo: Difusão Européia do Livro).
- Rousseau, Jean Jacques 1993 (1755) *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (São Paulo: Martins Fontes).
- Rousseau, Jean Jacques 2003 (1762) *O Contrato Social. Princípios do direito político* (São Paulo: Martins Fontes).
- Rousseau, Jean Jacques 1999 (1782) *Las Confesiones* (México: Conaculta-Océano).
- Starobinski, Jean 2000 *A transparência e o obstáculo* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Thiebaut, Carlos (comp.) 1991 *La herencia ética de la ilustración* (Barcelona: Crítica).
- Vovelle, Michel y otros 1992 *El hombre de la ilustración* (Madri: Alianza).
- Walzer, Michael 1996 “La crítica comunitarista al liberalismo” em *Agora* (Buenos Aires) Año 2, N° 4.
- Wolin, Sheldon 1996 “Democracia, diferencia y reconocimiento” em *Agora* (Buenos Aires) Año 2, N° 4.
- Wollstonecraft, Mary 1977 (1792) *Vindicación de los derechos de la mujer* (Madri: Debate).
- Žižek, Slavoj 1992 *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI).

