

*A propósito de
Jean Jacques Rousseau
Contrato, educación y subjetividad*

— Alejandra Ciriza*

Este trabajo procura establecer un recorrido sobre algunos escritos de Jean Jacques Rousseau a partir de un conjunto de interrogaciones e hipótesis ligadas a aquello que de Rousseau resuena en orden a las relaciones entre contrato político, educación y subjetividad bajo las condiciones actuales. Es decir, no se trata de un estudio sobre Rousseau en sentido estricto, ni tan siquiera de una explicación de los nudos centrales de su perspectiva acerca del contrato social, la educación del ciudadano, la subjetividad moderna, que excedería con mucho los límites de este escrito¹. Es apenas el trazado de una suerte de itinerario a través de una selección de textos ejemplares: *el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, *el Contrato Social*, *el Emilio* y *las Confesiones* a fin de elucidar las significaciones ligadas a las nociones de sujeto, contrato, igualdad y diferencia, así como también las estrategias de delimitación del espacio posible para el juego político.

La selección de los ejes temáticos de lectura surge no sólo (aunque a los efectos del debate filosófico es probable que con ello bastara) a partir de las múltiples lecturas que la cuestión del contractualismo ha suscitado en los últimos años en el campo de la teoría política, sino también de la constatación del encanto dura-

* Doctora en Filosofía e investigadora del CONICET. Docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Áreas de investigación relacionadas con la filosofía política y la teoría feminista.

dero del contrato (Rawls, 1984, 1993, 1996; Bobbio y Bovero, 1986, Bobbio, 1991, Parekh, 1996, Pateman, 1995; Cobo, 1995; Thiebaut, 1991, Walzer, 1996, Ciriza, 1996, 1997). Encanto que deriva de su carácter de solución teórica que permite imaginar un orden social capaz de articular en forma simultánea el consenso y las tensiones inherentes a la defensa de los intereses particulares, sin que el individualismo se torne amenaza extrema y desemboque en la salvaje guerra de todos contra todos. El contrato ofrece una imagen de pacificación de las relaciones de los individuos entre sí que emana de la posibilidad de lateralización del conflicto, colocado en el origen de la constitución del pacto social, pero atenuado en la medida en que la necesaria sujeción al orden de la ley, si no lo evita, al menos regula el abuso. Como si ello fuera poco la discontinuidad entre orden familiar y político, entre vida pública y privada, asegura la paz doméstica, coloca en su sitio a varones y mujeres, a padres e hijos, afirmando la ternura necesaria de los vínculos familiares en la medida en que desplaza la cuestión de la autoridad a un orden social que ya no gira en torno de la imagen de jerarquía inevitablemente ligada a la proyección de la metáfora paterna del orden familiar al social, sino al mucho más razonable acuerdo voluntario entre individuos libres e iguales.

Si bien se insiste hoy sobre el fin de la política moderna como parte de una crisis más general, la de la modernidad misma, acechada por la inflexión posmoderna, la cuestión del retorno del discurso filosófico y político de los clásicos de la modernidad madura adquiere, desde mi punto de vista, el estatuto de un síntoma (Laclau, 1986: p.30) ². Más allá entonces del debate sobre post-modernidad, aquejado en los últimos años por una suerte de debilidad, estancado en la circularidad de las descripciones (más o menos detalladas, más o menos denigratorias o panegíricas) de las condiciones actuales de existencia, más allá de la crisis de las entidades de la política moderna y de las dificultades para teorizar un tiempo de perfiles inconclusos y borrosos, el retorno del contrato adquiere relevancia como síntoma (Fitoussi y Rosanvallon, 1997).

Un síntoma en el que leer, a la manera psicoanalítica quizá, aquello que retorna dolorosamente, que habla de lo no resuelto, de las heridas abiertas, de lo que insiste como conflicto y paradoja, pero también como utopía y deseo de un orden social racional y pacificado en este duro tiempo de retorno neoconservador ³.

Es por ello que esta tentativa, esta suerte de intentona inacabada y fragmentaria apunta a una relectura de Rousseau capaz de procurar alguna iluminación sobre las razones de su retorno. Si Rousseau retorna, si guarda aún algún interés, es porque su discurso ha cobrado paradójica actualidad. El autor del *Contrato Social* fue capaz de teorizar las condiciones de constitución del orden político moderno a partir de una tesis tan provocadora como paradójica: el contrato se constituye como forma de organización del orden social y político a partir de un estadio previo de guerra de todos contra todos ⁴. Si bien se trata de una solución filo-

sófica ante el dilema político de construcción de un orden basado en el consentimiento libre, en un contexto grávido de amenazas para la supervivencia misma de los seres humanos, es un recurso filosófico que pone en juego las antinomias entre las cuales se mueve la política, sus bordes imposibles: consenso y guerra, discusión libre y desinteresada y ejercicio directo de la violencia, establecen los límites para la práctica política y constituyen uno de los asuntos recurrentes tanto para la teoría como para la práctica política (Rancière, 1996: p.11) ⁵.

La particularidad del contractualismo, y más exactamente de la forma bajo la cual Rousseau teoriza la constitución del orden político, consiste en la asunción expresa de los montos de violencia inherentes a las relaciones entre los hombres, y la propuesta de una solución política que permita regularla. El contrato, esto es “el acto por el cual un pueblo es un pueblo”, conlleva un conjunto de operaciones destinadas a instaurar un orden consensual organizado en torno de la abstracción jurídica. Como alguna vez indicara Michel Pêcheux, la universalización de las relaciones jurídicas y la instalación de la legalidad y el derecho en el corazón del ordenamiento político son lo específico de las sociedades burguesas, la operación que permite invisibilizar las divisiones de la sociedad sustituyendo un mundo de fronteras visibles por un mundo de circulación universal de sujetos y de mercancías (Pêcheux, 1986). Sin embargo, este formalismo jurídico, la consideración de todos los individuos como si fueran iguales, implica a su vez una serie sumamente compleja de operaciones de delimitación, exclusión y ficcionalización (esta última no sólo referida a la cuestión del origen de la sociedad). La igualdad ante la ley, requisito indispensable para el funcionamiento del contrato, implica precisamente que el sujeto del que se trata es producto de un conjunto de operaciones de exclusión. Ciudadano y burgués conviven en el mismo cuerpo casi sin tocarse mutuamente. Lo que he llamado las escisiones del contrato nace precisamente de esa suerte de intento de suturar los conflictos reales, de la serie de operaciones de corte, separación y clausura que permiten construir una imagen del juego político como un espacio gobernado por la juridicidad y la igualdad abstracta, a la vez que se despolitizan y recortan cuidadosamente las fuentes del conflicto social: las relaciones reales de desigualdad basadas en la propiedad, en la diferencia sexual, en la raza, esto es, los espacios de tensión imposibles de solucionar por la vía del acuerdo racional.

El propósito de este trabajo es entonces el de indagar en las condiciones del contrato, establecer las articulaciones entre constitución del orden político, educación ciudadana y subjetividad a fin de entender los desajustes que hicieron y aún hacen posible el encanto duradero del contrato, su seducción como imagen de un orden social capaz de mantener un extraño equilibrio entre la fuerza de la voluntad general inalienable y el interés individual; entre la defensa de la propiedad y la regulación del abuso de los poderosos; entre la igualdad ante la ley, sustento del orden democrático, y la afirmación de un mínimo de igualdad real como condición de funcionamiento del pacto y garantía de inclusión de los más des-

protegidos. Al situar la igualdad jurídica en el centro del orden social, los modernos quedan presos de un doble dilema: por una parte el de la desigualdad, pues la ley no puede ser igual si se aplica a sujetos desiguales, y desiguales son los sujetos en toda sociedad en que la propiedad funda la diferencia de clases; por otra parte el de los diferentes, pues el combate contra los privilegios (pero también contra las particularidades: el lastre de la costumbre, la religión, los prejuicios) sitúa a todos, independientemente de su raza, clase, sexo, en igualdad de condiciones para participar en la cosa pública. El gesto de exclusión ha de realizarse de ahora en más sin pronunciar palabra, a riesgo de poner de manifiesto las contradicciones de las proclamas igualitarias (Fraisse: p. 13).

La conocida hipótesis rousseauiana acerca de la constitución del orden social a partir de un pacto entre individuos abstractos nacidos libres e iguales tiene por objeto situar en el centro de la escena al ciudadano, desanudarlo del terreno efectivo de su historia y del conjunto de relaciones sociales que producen de manera incesante la desigualdad de riqueza, poder, oportunidades ⁶. Sin embargo, Rousseau, probablemente debido a las condiciones sociales y políticas de su tiempo, advertía los riesgos, fragilidades y paradojas del contrato.

Si la delimitación entre economía y política constituye una operación necesaria para la fundación del orden contractual, librando al azar del mercado y al mérito individual la distribución de la riqueza, una segunda operación produce en los escritos de Rousseau la delimitación entre público – privado tan necesaria para el funcionamiento del contrato político. Se trata de despejar lo que Celia Amorós ha denominado el “dilema Wollstonecraft”, esto es, el asunto del lugar asignado a las mujeres en un orden social basado en la igualdad (Pateman, 1995; Fernández, 1990, 1994) ⁷. Sólo por la vía del establecimiento de un lugar “naturalmente” asignado a las mujeres, el de la crianza de los hijos y el cuidado de los afectos, es posible la despolitización de las relaciones de poder entre los sexos. Por una parte, como indica Rosa Cobo, la sensibilidad de Rousseau ante las desigualdades se detiene en aquellas ligadas a la diferencia entre los sexos; por la otra, la idea de un orden social que basa su legitimidad en la igualdad no puede justificar la exclusión femenina sino a través de una serie muy compleja de procedimientos.

La modernidad abrió la posibilidad de poner en circulación las demandas de las mujeres, a la vez que implicó la fundación de un orden sostenido sobre la base de una rearticulación entre contrato político y contrato sexual que, lejos de contribuir a la emancipación de las mujeres, permitió la construcción de nuevas estrategias de exclusión ⁸. El obstáculo estaba en el cuerpo. La posibilidad de ingresar como sujeto de derecho al orden social y político implica la abstracción del cuerpo, la renuncia al cuerpo real para ingresar, en calidad de individuo “sin atributos”, como miembro del cuerpo social (Cobo, 1995, Fraisse, 1993). Aun así la fuerza emancipatoria de la figura del contrato incluyó a las mujeres mismas. El

razonamiento es simple, y sería esgrimido por las pioneras del feminismo, desde Olympe de Gouges hasta Mary Wollstonecraft: un orden social basado en la igualdad no puede excluir a las mujeres so pena de fundar una nueva forma del privilegio, esta vez basado en el sexo ⁹.

Una lectura contemporánea de Rousseau, desde mi punto de vista, se sitúa ante una encrucijada sumamente compleja. Por una parte es indudable que el contrato social es el emblema del orden burgués y la referencia fundante del liberalismo. Es decir, el contractualismo estuvo y está aún ligado a una tradición política y teórica determinada, y puede sin lugar a dudas ser leído como simple mascarada del orden burgués. Por la otra, al menos en su versión rousseauiana, constituye una de las más claras justificaciones teóricas del patriarcado moderno. Sin embargo, como ha indicado Bidet, la importancia acordada al contrato se debe a la relación que mantiene con la estructura fundamental del mundo moderno: “Lo propio de la modernidad es que la dominación se articula de modo específico con una forma de contractualidad que no puede dejar de afirmar sus exigencias”. (Bidet, 1993: p. 22) Tales exigencias suponen la exclusión de cualquier idea de jerarquía natural, si bien para ello es preciso desplegar una estrategia de construcción de la figura del ciudadano como individuo sin atributos. La difícil articulación entre los atributos reales del sujeto y la igualdad jurídica como elemento insoslayable y fundacional del orden político moderno constituye uno de los dilemas a los que es preciso enfrentarse. La complejidad de la posición rousseauiana, su envidiable capacidad para advertir las amenazas y la precariedad del orden contractual a la vez que su aguda percepción de la centralidad de la ley, constituye un provocador desafío en orden no sólo a enfrentar la irremplazable experiencia de lectura de sus textos, sino a contar con un agudo observador de las inevitables tensiones ligadas a la construcción de un orden organizado sobre la legalidad, esa compleja ficción que permite transmutar la posesión en propiedad, pero que a la vez protege a cada uno de las amenazas del ejercicio directo de la violencia y de los azares de la arbitrariedad.

1. Rousseau, o el discreto encanto del Contrato Social

En el agitado borde entre el siglo XVIII y el XIX, en el marco de una sociedad que asistía a la disolución del antiguo régimen sin que lo nuevo acabara de nacer, circulaban toda clase de escritos y panfletos propios de una filosofía que buscaba en la tierra y no en el cielo los objetos de su reflexión. Jean Jacques Rousseau - nacido en Ginebra en 1712 y muerto en Ermenonville, Francia, en 1778 - forma parte de la plétora de intelectuales ligados a la Ilustración francesa, que incluía entre otros significativos a los enciclopedistas Diderot y D'Alambert, el propio Voltaire y el filósofo y defensor del ingreso de las mujeres al derecho de ciudadanía Antoine Marie de Condorcet ¹⁰. Rousseau logra sintetizar con cla-

ridad las articulaciones posibles entre política, educación y subjetividad nacidas de los conflictos de un tiempo en el que, como señala Ernst Cassirer, "... todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil" (Cassirer, 1943: p. 18) ¹¹. Los tiempos luminosos de la Ilustración habían puesto a políticos, filósofos y literatos de la época ante la necesidad de enfrentarse a una serie de procesos sociales que desembocarían en el estallido revolucionario de 1789. Los ilustrados se disponían a llevar a cabo el trabajo de emancipación de la auto-culpable minoridad, y no se detendrían ante la religión ni ante los misterios de la autoridad terrenal. Nunca tan verdadera la afirmación de Kant respecto de la función de la filosofía moderna: pensar los problemas del propio tiempo sometiéndolos a un examen racional, con el fin de emanciparse de la auto-culpable minoridad (Kant, 1964).

Las formas de legitimación del ejercicio del poder político, basadas en el nacimiento y la tradición, sustento del antiguo régimen, se desmoronaban bajo el peso de los acontecimientos. La reforma protestante, la revolución inglesa, las guerras de religión, la cerrada defensa de sus privilegios, que al menos en Francia la nobleza continuaba llevando a cabo, contribuyeron a generar un clima político e intelectual que favoreció el contractualismo como intento de cancelar el orden presente para construir otro sobre cimientos más seguros.

Entre 1762 y 1782 Rousseau produce tres escritos, probablemente los más significativos de su producción filosófica, cruzados por el dilema de la fundación del nuevo orden, la educación, la subjetividad individual. El *Contrato Social*, publicado en 1762; las *Confesiones*, escritas entre 1765 y 1770 pero publicadas algunos años después de su muerte en 1782; y el *Emilio*, que como el mismo Rousseau indica en sus *Confesiones*, vio la luz sólo dos meses después de la publicación del *Contrato* (Rousseau, 1998: p. 522).

Desde nuestra perspectiva, la estrategia rousseauiana, más allá de su intencionalidad como autor, consiste precisamente en producir discursos diferenciales destinados a espacios asimétricos. Las diferencias entre el *Contrato*, el *Emilio* y las *Confesiones* no lo son sólo de asunto, sino de delimitación de los modos bajo los cuales se juega la noción misma de sujeto en orden a delimitar los atributos que pueden ponerse en juego en los espacios diferenciales y relativamente autónomos de la economía y la política, de lo público y lo privado. Si el Rousseau del *Contrato* apuesta a la construcción de una noción de sujeto como individuo sin atributos, tal como lo exige la solución del problema del orden político, en continuidad con las tesis planteadas en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) en el sentido de que donde termina un escrito empieza el otro, el Rousseau de las *Confesiones* constituye un ejemplo de aquello

que permanecerá como un rasgo del individuo moderno, esto es, el reclamo de individuación, en el sentido de originalidad y respeto por su propia interioridad. El *Emilio* en cambio es un texto estratégico en el cual se dirime la nueva función de la educación. En ese sentido articulado al *Contrato* -dado que como buen ilustrado Rousseau no podía sino ver en la educación la condición de razonabilidad del pacto social y el medio que posibilitaría la construcción de un orden organizado sobre la naturaleza humana y no sobre la frágil y contrahecha convención- la forma de escritura lo aproxima a las *Confesiones*. Si es verdad que la educación ha cumplido históricamente la función de sujetar al sujeto individual al orden social, la educación para el nuevo orden, un orden ya no concebido como ligado a la tradición y a la costumbre, a las formas de legitimación de las sociedades de soberanía, se asienta sobre un conjunto de procedimientos que, al seguir la naturaleza, han de garantizar la formación de una clase de sujeto que estará en condiciones de contratar libremente la constitución del nuevo orden social. Las vinculaciones entre el *Emilio* y el *Contrato* no sólo son claras por cuestiones de proximidad temporal. Dice Rousseau:

“Adaptad al hombre la educación, no a lo que no es él... Os fiáis en el orden actual de la sociedad, sin reflexionar que está sujeto a inevitables revoluciones y no os es dado precaver la que puede tocarles a vuestros hijos... Vamos acercándonos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones. (Creo imposible que duren todavía mucho tiempo las vastas monarquías de Europa; todas han brillado y todo estado que brilla raya en su ruina. Otras razones tengo más perentorias que esta máxima; pero no conviene decirlas y cualquiera las ve de sobra” (Rousseau, 1955: p. 126).

El contrato constituye la escapatoria teórica de Rousseau ante la constatación de las calamidades que el orden social establecido reparte generosamente entre los seres humanos. Escéptico tanto respecto de la perfectibilidad del espíritu humano como de las bondades del orden social, la “solución contrato” está tensada por la dureza del diagnóstico inicial, en el *Discurso*, y los rasgos abstractos y normativos del contrato. Una suerte de mal menor, el contrato resulta de un pacto voluntario en el que unos pierden la libertad para asegurar a otros la propiedad. Sin embargo, y he aquí la paradoja, el contrato es producto de la aceptación racional de los sujetos, es la salida que ha de permitir la atenuación de los males nacidos de la ruptura respecto del estado de naturaleza, puesto que surge del tránsito por un estadio que no coincide exactamente con el estado puramente asocial en el que los hombres, autosuficientes y aislados, pueden bastarse a sí mismos. En el estado pre-social existe la propiedad, y con ella la amenaza de ejercicio directo de la fuerza, un estado de guerra de todos contra todos que impulsa a los sujetos a renunciar a su libertad natural a fin de transformar la simple propiedad en posesión legítima. El contrato es sin embargo un estado transitorio, amenazado por la corrupción, que ha de conducir a la disolución de los lazos sociales y a la necesidad de un nuevo contrato.

El acto por el cual “un pueblo es un pueblo” no sólo implica el tránsito del estadio de la guerra de todos contra todos a la constitución de la sociedad, sino una operación que transforma al hombre en ciudadano. Del mismo modo que por la aceptación del orden de la ley el niño ingresa en el orden humano, el orden del contrato implica un conjunto de operaciones a través de las cuales el sujeto renuncia al instinto, a la posesión producto de la fuerza, a sus intereses particulares, en beneficio de la racionalidad, el derecho, la propiedad, la libertad general, y no sólo el apetito como límite de lo que pudiera desear. Desde el punto de vista de Rousseau el estado social ha de basarse en la moderación, pues de otra manera, en lugar de sustituir la desigualdad natural por igualdad social, sólo se logra la legitimación del abuso, y entonces “no es ventajoso a los hombres: las leyes son siempre útiles a los que poseen y dañosas a los que nada tienen”, de donde se sigue que “bajo un mal gobierno esta igualdad no es más que aparente y no sirve sino para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación” (Rousseau, 1961: p. 28).

Tal como lo indica Marx hay una serie de operaciones por las cuales, en virtud del acto que hace de un pueblo un pueblo, el sujeto se transmuta de individuo egoísta en ciudadano. No sólo se trata de un sujeto que ha renunciado a sus miras particulares, sino de una auténtica conversión: el individuo egoísta, librado a sus propios recursos, a la fuerza desatada de sus impulsos y deseos, a la defensa sin límites ni tregua de sus intereses privados, al ingresar al cuerpo político consciente en adquirir un punto de vista general, renuncia a su libertad natural en beneficio de una libertad enteramente nueva: la libertad civil. La sustitución de la voluntad particular por la voluntad general que mira a la igualdad es lo que hace a los individuos verdaderamente libres, pues la libertad no consiste en el mero arbitrio, sino en la obediencia a la ley. Afirma Rousseau:

“... si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesaria la fundación de Sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses la hace posible. El bien común en estos diferentes intereses es el que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses se acordaran, ninguna sociedad sabría existir” (Rousseau, 1961: p.29).

Sin embargo, el problema del que se trata es el de una tensión irresuelta: “La voluntad particular camina por naturaleza a las preferencias y la general a la igualdad” (Rousseau, 1961: p. 30).

En este punto Rousseau es inimitablemente consciente del alto grado de renuncia y dolor que resulta de la operación, siempre inconclusa, de sustitución de la voluntad particular por la general, dado que ésta no se constituye por simple adición de intereses. De allí la fragilidad del cuerpo político, sujeto a las tensiones entre voluntad general y voluntad particular, entre el soberano y el individuo, precisamente porque el contrato está constituido por la voluntad libre de los individuos contratantes, a la vez que éstos no proceden simplemente a sumar, sin más, sus voluntades particulares.

Basado en el acuerdo racional entre sujetos transformados en libres e iguales por un acto de abstracción de sus cuerpos reales, de supresión de sus intereses particulares, de renuncia a la realización de actos de fuerza, abuso o arbitrariedad, el contrato es a la vez la condición de defensa de la propiedad. Es por ello que el contrato implica la edificación de un orden tan frágil como abstracto. Si la voluntad general sólo puede constituirse por la renuncia a los intereses particulares en beneficio de la igualdad, y si al mismo tiempo nada es comparable a la fuerza del contrato, que tiene tanto dominio sobre las partes que lo componen como un hombre sobre su propio cuerpo, las posibilidades de que el orden así construido tienda a la regulación central de las relaciones entre los individuos es enorme. Dice Rousseau:

“Así como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, así el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y este mismo poder es el que dirigido por la voluntad general, tiene como ya he dicho el nombre de soberanía” (Rousseau, 1961: p. 35).

Pero al mismo tiempo el contrato es la instancia de salvaguarda de los intereses particulares y de la propiedad. El propio Rousseau así lo señala en el *Discurso* e incluso en el *Contrato* mismo, y aun cuando se puede advertir una atenuación de la radicalidad de la crítica a la cuestión de la propiedad privada en el *Contrato*, el diagnóstico inicial muestra hasta qué punto la cuestión de la propiedad es para el ginebrino una inagotable fuente de conflictos. Dice Rousseau:

“Las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, y las pasiones desenfrenadas de todos ahogaron la piedad natural y la voz todavía débil de la justicia... Entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante se cernía un conflicto perpetuo que sólo en combates y homicidios se resolvía. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra: envilecido y desolado el género humano, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a las desdichadas adquisiciones que había hecho y no trabajando nada más que para vergüenza suya por el abuso de las facultades que le honran, se puso él mismo al borde de su ruina” (Rousseau, 1985: pp. 138-9).

La regulación de las relaciones entre economía y política aparece entonces como uno de los nudos conflictivos del contrato. Si, del mismo modo que la naturaleza permite a cada uno el dominio de su cuerpo, la voluntad general como expresión estrictamente política del acuerdo ha de gobernar el mundo de las pasiones particulares y de la sed de riqueza, es inevitable la regulación preventiva de la acumulación, es decir, una lectura jacobina en el mejor de los casos, que incluya la regulación de las relaciones mercantiles. Sin embargo ésta es una de las lecturas posibles de Rousseau, no la única. En sentido estricto la antinomia entre interés particular y general se resuelve teóricamente por la vía del desplazamiento. La igualdad rousseauiana está organizada sobre la renuncia a los intereses particulares e incluso al cuerpo real. Es necesario entonces considerar la igual-

dad en cuanto igualdad jurídica: igualdad de derechos e igualdad ante la ley: “El pacto social establece entre los ciudadanos una tal igualdad que estando empeñados todos bajo unas mismas condiciones deben gozar de los mismos derechos” (Rousseau, 1961: p. 37). En pocas palabras: es la ley y no la propiedad lo que nos hace iguales.

Amenazado por la fragilidad que introduce en su seno la tensión entre las voluntades particulares, el recurso rousseauiano al carácter impersonal de la ley permite solucionar teóricamente la cuestión de un orden social que, a la vez que considera a los individuos como si fueran iguales, no puede inmiscuirse en el espacio de la economía.

“La ley considera los vasallos en cuerpo y las acciones como abstractas, jamás un hombre como individuo ni una acción particular. La ley puede determinar que haya privilegios, pero no quien pueda detentarlos, la ley puede hacer muchas clases de ciudadanos, asignar también cualidades y derechos, pero no puede decir quiénes han de gozarlos” (Rousseau, 1961: p. 42).

De allí al velo de ignorancia de Rawls no hay más que un paso ¹². La desigualdad es inevitable, sólo se trata de regularla, de transformarla en un mecanismo impersonal que no signe desde el principio el destino de cada sujeto.

La colocación del derecho y de la igualdad político marcado por una profunda ilusión de racionalidad y consenso libre, pero ello al precio de la exclusión de los sujetos reales, de sus desigualdades efectivas en el abstracta en el corazón del contrato social posibilita, indudablemente la fundación de un orden social, de sus cuerpos considerados a los efectos de la construcción del acuerdo como si se tratara de cuerpos incorpóreos ¹³. Las personas son, a los efectos del contrato, públicas y privadas, y como tales independientes: “Pero además de la persona pública hay que considerar a las personas privadas que la componen, y cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella” (Rousseau, 1961: p. 35). El contrato garantiza de manera simultánea la igualdad jurídica y las preferencias subjetivas. Sin embargo tales preferencias son consideradas de tal modo que no puedan constituirse en asunto de conflicto real, pues el contrato se funda en la tolerancia, siempre y cuando esas diferencias pueda ser tratadas exclusivamente como meras desemejanzas interpersonales ¹⁴.

La formalización y juridización de la escena política tiene como indudable beneficio presentar el contrato como producto del consenso, a la vez que proporciona la ilusión de regulación de las relaciones de los sujetos entre sí a través de la distribución de derechos y obligaciones establecidos según una regla abstracta que no considere las particularidades. El contrato funciona necesariamente sobre la homogeneización y la abstracción, la renuncia al cuerpo real en beneficio de un cuerpo abstracto pero no por ello menos corruptible: el cuerpo social. Sin embargo lo reprimido retorna, las desigualdades no pueden inscribirse en el orden de

la política sino bajo la forma de límite. La amenazante desigualdad que fuerza a contratar es, aun así, imposible de conjurar; es el factor de disolución que roe con su carga de injusticias las bases del contrato desde dentro hasta hacerlo escasamente sostenible (o al menos esto imaginaba Rousseau)¹⁵. Ningún orden político es posible cuando la siguiente condición no puede cumplirse: “que ningún ciudadano sea hartamente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para que se vea precisado a venderse” (Rousseau, 1961: p. 58). El contrato requiere de ficciones orientadas a la juridización del orden político, procedimiento a través del cual, como indica Rancière, se busca la liquidación de la relación litigiosa entre las partes¹⁶.

Por una parte la ficción del origen, la quimera del estado de naturaleza como estadio previo de igualdad y libertad, donde encontramos individuos inmersos en una relación transparente consigo mismos y con la naturaleza, despojados de cultura, lenguaje, propiedad, familia. En segundo lugar, la ficción de la sustitución del cuerpo real de los sujetos por un nuevo cuerpo, incorpóreo y desmarcado, indiferenciado y etéreo, aunque corruptible: el cuerpo social. El recurso al estado de naturaleza permite la crítica de la costumbre y los privilegios al contrastar la imagen de las calamidades que la salida del estado de naturaleza ha traído para la especie humana -al instalar en el corazón de cada hombre y de la sociedad afectaciones y ambiciones, desigualdades e injusticias, lujos y miserias, arbitrariedades y tropelías que el aislamiento hubiera evitado- y proporciona además el modelo de organización del nuevo orden social. Por la otra, la sustitución del cuerpo real por el ficcional permite la transfiguración del sujeto concreto en ciudadano abstracto, a la vez que expulsa del espacio político las diferencias sexuales.

Si la liquidación de las diferencias económicas, la célebre cuestión de la propiedad, permanece en Rousseau como una tensión irresuelta, como la falla de origen a la vez que la condición del contrato, la cuestión de las consecuencias políticas de las diferencias entre los sexos se ve sometida a operaciones mucho más sutiles.

Si los contratantes, como ha indicado Carole Pateman, son individuos abstractos, y si el contrato social se organiza sobre la base de la derrota política de las mujeres, éstas no serán siquiera consideradas en el proceso de constitución del orden social, salvo en cuanto guardianas del hogar, los sentimientos y la familia¹⁷. En cuanto no son individuos, no tienen en modo alguno el estatuto como para participar en la conformación del orden social.

El sexo merece escasas consideraciones en orden al contrato. Si las diferencias basadas en el desigual acceso a la propiedad habían sido consideradas con crudeza en el *Discurso* (donde es la defensa de la propiedad por parte de los ricos lo que da origen a la sociedad civil) y atenuadas en el *Contrato*, las observaciones acerca de la diferencia sexual son directamente borradas. Las referencias al cuerpo político sólo consideran a los individuos que lo conforman como individuos abstractos. Las observaciones de Rousseau acerca de la cuestión de la se-

xualidad se desplazarán hacia el *Emilio* y las *Confesiones*. Un indicio del diferente estatuto acordado al contrato político y al sexual está dado por el recurso a diferentes formas narrativas. Los relatos destinados a asegurar la reclusión de las mujeres no moraban en el espacio de la teoría o el ensayo político, sino en el de la pedagogía, los libros de buenas costumbres, los manuales domésticos y las novelas. No es casual si el propio Rousseau se ocupa del asunto en el quinto capítulo de su novela pedagógica, *Emilio*, cuando trata la educación de Sofía. De alguna manera, si Rousseau puede percibir el problema de las mujeres y las formas de su inclusión en un orden político igualitario, tiene una respuesta que, basada en las diferencias anatómicas entre los sexos, asegura a los varones el ejercicio indisputable de la autoridad política.

El contrato se edifica sobre una desigualdad más, pero ésta es directamente silenciada y reprimida: la desigualdad entre los sexos. “La división del trabajo entre hombres y mujeres, junto a la institución de la paternidad confiere a la familia un carácter claramente patriarcal al tiempo que sienta las bases de la asignación de un papel subordinado a las mujeres. La diferencia sexual lleva a las mujeres a una situación de inevitable e irremisible dependencia respecto del varón” (Cobo, 1995: p. 125). Es claro que en Rousseau el estado de naturaleza es el referente del sujeto político del *Contrato*, mientras que el referente de la mujer es el estado pre-social de la era patriarcal. La mujer del estado pre-social ha sido ya introducida en el espacio privado y por lo tanto privada de la condición de individuo contratante.

El primer estado de naturaleza contiene los elementos que se articularán al espacio público y a la vida social. Si bien en el estado de naturaleza hay tanto varones como hembras, sobre el ideal del hombre natural se educará al individuo masculino. Para las mujeres, en cambio, la salida del estado de naturaleza tiene consecuencias irreparables. El tránsito por el estado pre-social las ha despojado de fuerza y ferocidad, ligándolas al espacio doméstico de forma definitiva. Si para el individuo varón, el sujeto político del contrato, el círculo se inicia en el estado de naturaleza para culminar en el ingreso al orden político después de su educación como hombre y ciudadano, para la mujer el estado de naturaleza, única libertad que conocerá como hembra errante, da lugar a la reclusión doméstica que no ha de abandonar ya. Durante el estado pre-social, según Rousseau:

“Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto mejor unida cuando sus vínculos eran el recíproco apego y la libertad; y entonces fue cuando se estableció la primera diferencia en la manera de vivir de los dos sexos, que hasta aquí tenían una. Las mujeres se volvieron sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los hijos mientras el hombre iba a buscar la subsistencia común: Los dos sexos empezaron además a perder, por una vida más muelle, algo de su ferocidad y vigor...” (Rousseau, 1985: p. 126).

La sujeción de las mujeres al espacio privado en virtud del contrato sexual es previa al contrato político. Si el contrato político se edifica sobre el contrato sexual, la reclusión doméstica ha transformado de manera definitiva a las mujeres en guardianas de los afectos y la prole. Recluidas en el espacio doméstico, las mujeres son irrelevantes políticamente. Como indica Carole Pateman, el proceso que culmina en el pacto social sólo incluye a los varones produciendo efectos diferenciales con relación a las formas de inclusión de los dos sexos en el espacio público. Si en principio todos los hombres son iguales, no son las mujeres sino los varones los interpelados. Sin embargo, la ambigüedad de la proclama igualitaria desataría las demandas políticas de la primera ola de revolucionarias y feministas.

2. Emilio, o la educación del ciudadano. Sofía, o la domesticación de la mujer

Si la sociabilidad es a la vez inevitable para el hombre y la fuente de todos los males, la solución propuesta en el *Contrato* irá en la dirección de reconstruir la sociabilidad imitando a la naturaleza. Para ello es preciso un expediente que no puede cumplirse en un tratado de filosofía política. Los detalles de la arquitectura del orden social han de buscarse en el *Emilio*, el texto de pedagogía que ha de construir los puentes entre el sujeto político, un individuo abstracto y asexuado, y el sujeto privado, dotado de una subjetividad densa que incluye creencias, sentimientos, historia personal, educación, sexualidad, cuerpo.

Si es verdad que la tensión entre el burgués y el ciudadano permanece como amenaza de disolución del orden social y requiere de una petición de principio normativa en el *Contrato*, la tensión entre individuo abstracto y sujeto individual dotado de determinaciones es conducida por Rousseau al campo de la educación, la reforma de las costumbres y la religión civil. Si Rousseau es capaz de considerar la cuestión del individuo varón y de su educación en orden a su incorporación en el mundo político, es precisamente porque el problema de la educación jamás ha dependido sólo de consideraciones individuales, sino además de la función que se le asigne en relación con un proyecto político. La cuestión de las mujeres en cambio, la forma de tratamiento de la diferencia sexual, uno de los puntos relevantes del *Emilio*, tiende a convertir la demanda igualitaria de las mujeres en un asunto que ha de ser expulsado del campo de la política. Es preciso entonces traer a colación la cuestión del problema a partir del cual Rousseau propone como solución la fundación del contrato. Existen al menos dos formas de apelación al estado de naturaleza que permiten explicar de alguna manera los desajustes del orden social propuesto por Rousseau: por una parte el estado de naturaleza, estado de autosuficiencia y soledad, ha de fundar la idea de una educación para la autonomía y la libertad capaz de producir individuos contratantes; por la otra, la ape-

lación al estado pre-social, donde se hallan el origen de la propiedad y de la familia. De los dilemas que el estado pre-social plantea derivan la idea del contrato como regulación del abuso inevitable y la separación del espacio doméstico como lugar de la familia, la domesticidad y los afectos. Del estado de naturaleza proceden los principios críticos del orden establecido, la desnaturalización de lo dado como inmodificable, la expectativa de producir alguna modificación capaz de devolverle al sujeto aquello que constituye su derecho natural: libertad e igualdad. Los elementos constitutivos del hombre natural han de reproducirse en el hombre social, mientras que la educación de la mujer se ha de fundar sobre una serie de procedimientos sumamente complejos: la descripción sentimentalizada del origen de la sociedad familiar, la desarticulación entre autoridad paternal y social, el desplazamiento de “es” al “debe ser”.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* se puede hallar la clave de la diferencia entre espacio público y privado, entre una forma pre-social de ligazón entre los sujetos estructurada en torno de los afectos y la domesticidad, y el orden social, que en principio no consiste más que en convenciones, en relaciones de intercambio reguladas por el derecho, la voluntad, la elección racional. Desde la perspectiva de Rousseau:

“Los primeros desarrollos del corazón fueron efecto de una nueva situación, que reunía en un habitáculo común a maridos y mujeres, padres e hijos; el hábito de vivir juntos hizo nacer los más dulces sentimientos que hayan conocido los hombres, el amor conyugal y el amor paternal” (Rousseau, 1985: p. 126).

Sin embargo, los tiernos lazos de afecto sobre los que se funda la familia, que constituyen además la base de la división sexual del trabajo y de las diferencias de educación entre los sexos, no generan autoridad, no al menos en el sentido político.

La ruptura de los lazos genealógicos que tanto la filosofía política clásica como las formas de ejercicio del poder de las sociedades de antiguo régimen habían establecido entre espacio público y privado, así como la pérdida de funciones económicas por parte de la familia, posibilitan la inversión contractualista. Dice Bobbio:

“En la medida en que la sociedad familiar sale de escena, y es sustituida por un estado de hecho en el cual los individuos libres e iguales no tienen otra conexión que la que deriva de la necesidad de intercambiar los productos de su trabajo, ella pierde toda función económica, y conserva exclusivamente la función de procreación y de educación de la prole” (Bobbio, 1986: p. 84).

A diferencia de las formas tradicionales de legitimación, ligadas al uso recurrente de la metáfora paterna, el orden moderno nace de un pacto fraterno, esto es, entre individuos libres e iguales, que deciden por un acto voluntario constituir la sociedad y delegar el ejercicio del poder bajo una forma de gobierno acordada por los pactantes¹⁸. Del mismo modo que el gobierno recibe su legitimidad del pacto, la autoridad paternal es derivada de la constitución de la sociedad civil: “En lugar de decir que la sociedad civil deriva del poder paterno, habría que decir por el contrario, que es ella de donde ese poder extrae su principal fuerza: un individuo no fue reconocido como padre de otros sino cuando éstos permanecieron reunidos en derredor suyo” (Rousseau, 1985: p. 150).

El procedimiento de fundación del orden político sobre la base del acuerdo entre individuos sin atributos y la reclusión doméstica de las mujeres como efecto del tránsito del estado de naturaleza al pre-social, expulsa el asunto de la diferencia sexual como políticamente irrelevante. Sin embargo, no es suficiente con asexuar los sujetos contratantes, no es suficiente con marcar la discontinuidad entre el espacio público y el privado. Las mujeres no pueden ser simplemente ignoradas.

Por una parte, como ha indicado Dominique Godineau:

“Mientras la Ilustración declara la guerra a los prejuicios de la razón, a los filósofos no les pasa por la cabeza abandonarlos para pensar lo femenino. Y mientras sitúan en el centro de su discurso la noción de universal y el principio de igualdad, fundada en el derecho natural, defienden la idea de una naturaleza femenina aparte e inferior... Los progresos de la razón constituyen uno de los motores de la historia, pero las mujeres se sitúan fuera de la historia al estar determinadas por entero por su fisiología, se hallan bajo el signo de lo inmutable; su razón, sus funciones, su naturaleza no evolucionan. Sus deberes son los mismos en todos los tiempos. Estas contradicciones provienen en gran parte de la dificultad para captar la diferencia sexual; de la dificultad filosófica para articular un discurso sobre lo universal y un discurso sobre lo Otro cuando se es hombre y se habla de mujeres” (Godineau, 1992: pp. 402-3).

Por otra parte, el peso de las mujeres en la constitución de la República de las Letras, es atestiguada por la frecuencia con la que el mismo Rousseau hace referencia a la gravitación de las mujeres en el mundo intelectual de su tiempo. Finalmente la sospecha de que la desigualdad, expulsada del espacio público, se había refugiado en la vida privada bajo la forma de argumentaciones biologicistas, es arrojada sobre el propio Rousseau y su progenie por quienes, como D’Alembert, portaban en este punto posiciones más radicales¹⁹. La célebre carta de D’Alembert a Rousseau pone de manifiesto hasta dónde se trataba de un asunto de debate. En su carta D’Alembert argumenta:

“Descartes consideraba que las mujeres eran más aptas para la filosofía que nosotros... Inexorable con ellas, vos las tratáis, señor, como a esos pueblos vencidos pero temibles a quienes los conquistadores desarman...” (D’Alembert, 1993: p.75).

El propio Rousseau, a pesar de sus convicciones misóginas, no podía, como más tarde lo señalara con agudeza John Stuart Mill, desear una mujer esclavizada. “Los varones, dice Mill, no quieren solamente la obediencia de las mujeres, quieren sus sentimientos. Todos los varones, excepto los más brutales, desean tener no un esclavo forzado, sino uno voluntario, no meramente una esclava, sino una favorita”. El propio Rousseau advierte con lucidez el tipo de vínculos necesarios para dotar al espacio privado de un sentido diferente del que había tenido bajo los usos del antiguo régimen. El del matrimonio también es un contrato que ha de descansar sobre la voluntad libre de los esposos, sobre el mutuo consentimiento, sobre la libertad ²⁰. El trabajo de dotar de compañera a Emilio no puede ser dejado al azar, de modo que es preciso entonces educar a una mujer capaz de aceptar en forma voluntaria la sujeción a la voluntad de otro. Sin embargo no se tratará de un proceso equiparable al de educación destinado a Emilio, sino de una suerte de domesticación basada en la arbitrariedad. El inicio del quinto capítulo del *Emilio* no puede ser más claro:

“Así como Emilio es hombre, Sofía debe ser mujer; quiero decir que ha de tener todo cuanto conviene a la constitución de su sexo y su especie para ocupar su puesto en el orden físico y moral. Empecemos, por tanto, examinando las diferencias y conformidades de su sexo y el nuestro” (Rousseau, 1955: p. 246).

La educación diferencial, el hacer de Emilio un hombre y un ciudadano y de Sofía una mujer, conduce a Rousseau a teorizar acerca de las consecuencias políticas de las diferencias anatómicas entre los sexos. La maternidad es destino para las mujeres de la misma manera que la vida política lo es para los varones. Si las primeras tareas de educación se ligan a la corporalidad y al vínculo biológico que une a la madre con sus hijos, es función masculina la introducción del sujeto en el orden de la cultura y la sociedad. Ligadas a la especie, las mujeres quedan excluidas de la sociedad política:

“Así como es la madre la verdadera nodriza, es el preceptor el padre... Cuando un padre engendra y mantiene a sus hijos no hace más que el tercio de sus funciones. Debe a su especie hombres, debe a la sociedad hombres sociales y debe ciudadanos al estado”(Rousseau, 1955: p. 18).

La fertilidad corporal establece un vínculo inmediato entre madre e hijo que, sin embargo, no basta para la incorporación de un sujeto al orden humano. La tarea de educar al ciudadano, de incorporarlo como sujeto hablante en el orden del contrato, de dotarlo de autonomía y juicio crítico, es masculina. La diferencia en-

tre maternidad y paternidad es la que media entre el destino biológico y la inscripción en el orden simbólico. La perspectiva rousseauiana es clara:

“No hay paridad ninguna entre ambos sexos en cuanto a lo que es consecuencia del sexo. El varón sólo en algunos instantes lo es, la mujer es toda su vida hembra, o a lo menos toda su juventud: todo la llama a su sexo, y para desempeñar bien sus funciones necesita de una constitución que a él se refiera. Necesita cuidarse durante su preñez, sosiego cuando está parida; una vida muelle y sedentaria para dar de mamar a sus hijos, para educarlos paciencia... es el vínculo entre ellos y su padre; ella se los hace amar, y le inspira la confianza para que los llame suyos... nada de esto debe ser en ella virtud, todo ha de ser gusto, sin lo cual en breve se extinguiera el linaje humano” (Rousseau, 1955: p. 249).

Atadas por destino biológico a la maternidad, las mujeres no tienen lugar alguno en la construcción del orden político; puro sexo, la educación que les conviene ha de ser la adecuada al destino inscripto en su cuerpo. Si la educación de Emilio consiste ante todo en la adquisición de la capacidad para ser dueño de su razón y de su voluntad, la educación de Sofía ha de ser de imposición sistemática de la voluntad de otro. Nada mejor para ello que la arbitrariedad, el sometimiento continuo a la violación de su voluntad, la educación en la sumisión y la acriticidad. La razón de una mujer habita en un cuerpo que no es el suyo. Emilio ha de ser la cabeza y la voluntad de Sofía. El propio Rousseau es tan claro que huelgan los comentarios:

“Justificad siempre las tareas que impongáis a las niñas, pero imponédselas continuamente. Los dos defectos más peligrosos para ellas, y de que menos sanan cuando una vez los han contraído, son la ociosidad y la indocilidad. Las doncellas deben ser vigilantes y laboriosas; no basta con ello; deben estar sujetas desde muy niñas. Esta desdicha, si lo es para ellas, es imprescindible para su sexo, y nunca se libran de ella, como no sea para padecer otras más crueles. Toda la vida han de ser esclavas de la más continua y severa sujeción, que es la del bien parecer. Es preciso acostumbrarlas cuanto antes a la sujeción para que nunca les sea violenta; a resistir todos sus antojos, para someterlos a las voluntades ajenas. Si quisieran estar siempre trabajando con- vendría precisarlas algunas veces a que holgaran...” (Rousseau, 1955: p. 255).

Absorbidas por sus funciones biológicas, depositarias de una razón débil y caprichosa, destinadas por la fuerza de la naturaleza a la vida doméstica, ninguna razón hay para reclamar derechos para las mujeres. La igualdad termina en el umbral de la casa, de la cual las mujeres no deben salir, so pena de convertirse en azote de la ciudad y en calamidad para la necesaria paz doméstica.

“La estrechez de las obligaciones relativas de ambos sexos no es ni puede ser la misma, y cuando en esta parte se quejan las mujeres de la desigualdad no tienen razón; esta desigualdad no es institución humana, o al menos no es hija de la preocupación, sino de la razón; a aquél de los dos a quien fió la naturaleza el depósito de los hijos toca responder al otro de ellos” (Rousseau, 1955: p. 249).

La naturaleza ha hecho a las mujeres débiles, caprichosas y volubles, irracionales y limitadas, pues “... no hallándose en estado de ser jueces por sí mismas, deben admitir la decisión de sus padres y maridos como la de la iglesia” (Rousseau, 1955, p. 261).

Es obvio que seres así conformados por la naturaleza en nada pueden contribuir a la toma de decisiones racionales. Cada uno ha de ocuparse de aquello que conviene a la naturaleza, que por añadidura ha fallado ya en la disputa. En orden a lo sentenciado por la naturaleza, entonces, la cuestión de la igualdad entre los sexos no merece discusión alguna, pues “... encaminándose cada uno de ellos al fin de la naturaleza según su peculiar destino, no fuera en esto más perfecto que si fuese más parecido al otro. En lo común que hay en ellos son iguales; en lo diferente son incomparables...”. Y un poco más adelante: “En la unión de los sexos, cada uno concurre por igual al objeto común, pero no de un mismo modo. El uno debe ser activo y fuerte, débil y pasivo el otro; de precisa necesidad es que el uno quiera y pueda; basta con que el otro se resista un poco”. (Rousseau, 1955: p. 246 s.)

La dureza del razonamiento rousseauiano, su nitidez, la precisión con la cual transforma la diferencia en desigualdad, la libertad de las mujeres en sumisión necesaria, su educación en domesticación e imposición sistemáticas, permiten entender cuáles son las razones por las cuales la cuestión del sexo no merece tan siquiera mención en el *Contrato*. Las diferencias anatómicas determinan diferencias morales y las mujeres nada tienen que hacer en el mundo de la política. La sujeción de las mujeres al orden biológico, la continuidad estricta entre su destino físico y moral, determina un conjunto de afirmaciones encadenadas. Las mujeres, fértiles biológicamente, son seres privados de racionalidad y por lo tanto incapacitadas para adquirir sentido del deber. Si en ellas “todo ha de ser gusto”, y si es inútil el intento de procurarles una educación para el deber, las mujeres no existen en cuanto seres morales, y esto las inhabilita para contratar. La naturaleza, en cambio, ha desligado a los varones del destino biológico. Sujetos morales ante todo, son naturalmente reformables por la educación. Incluso la paternidad les es asignada por un acto inscripto en el orden moral: la creencia en la palabra de aquélla que ha de hacerlo padre. De allí que la función materna no sea sino continuidad de la preñez; de allí que la función paterna no se detenga en el engendramiento, pues un varón debe a la sociedad hombres sociales y ciudadanos al estado.

¿Cómo ha de contratar una mujer, si no es dueña de su razón ni de su voluntad, ni dispone de la capacidad para razonar por sí misma; una mujer, cuyo destino está establecido por la naturaleza *ab initio*; una mujer, privada incluso de la capacidad para adquirir sentido del deber, puesto que todo en ella ha de ser gusto? Un ser tal no necesita más educación de su razón que la elemental, puesto que la naturaleza, que la priva del gusto por la lectura, la ha hecho hábil para las labores de aguja: “Efectivamente casi todas las niñas aprenden con repugnancia a leer y escribir, pero aprenden siempre con mucho gusto a llevar la aguja” (Rousseau, 1955: p. 254).

La derrota de las mujeres es muy clara cuando se trata de contratar. La educación de Sofía muestra con nitidez meridiana cuán poco conveniente es una mujer ilustrada, cuán insidiosa la igualdad entre los sexos, cuán necesaria la paz doméstica y la reclusión de las mujeres para la organización de un mundo de varones libres e iguales. La igualdad no conviene demasiado entre dos personas del mismo sexo; la igualdad perfecta sería el último efecto de una antigua o una viril amistad. No hay que olvidar que, habitualmente, la unión entre un varón y una mujer es una especie de conciliación de las diferencias, de modo que nada puede ser menos deseable que someterse a una fraternidad contraria a las leyes esenciales del acercamiento de los sexos.

Sin embargo, también en este punto Rousseau tiene como contraparte un papel para ofrecer a las mujeres: afirmarlas en la diferencia, en el mundo de los afectos. Si el duro camino de la autonomía conlleva para Emilio la obligación de ser libre, de vencer sus pasiones y adquirir con esfuerzo la sabiduría necesaria para ocupar en el mundo el lugar de hombre, en la familia el de padre y en el estado el de ciudadano, la violencia ejercida contra Sofía sólo tiene tal apariencia a la luz de los prejuicios. La innata tolerancia de su sexo a la injusticia la prepara desde el nacimiento para la domesticidad.

“Esta es la amable índole de su sexo antes que nosotros la hayamos estragado. La mujer fue destinada a ceder al hombre y aun a aguantar su injusticia. Nunca reduciréis a los muchachos al mismo punto, se exalta en ellos el sentido interno que repugna la injusticia, pues no los formó la naturaleza para tolerarla...” (Rousseau, 1955: p. 278).

Se trata, es bien evidente, de naturalezas diferentes pero complementarias. Rousseau cumple, hallando a Sofía, el sueño de la complementariedad entre varones y mujeres, entre sumisión doméstica y libertad política. Del mismo modo que ha procedido en el *Contrato*, Rousseau presenta a Sofía como una ficción necesaria, esto es, una representación imaginaria de las relaciones de los sujetos entre sí. De la misma manera que la utopía anticipa imaginariamente un orden radicalmente nuevo, la imagen de Sofía ficcionaliza la diferencia bajo el signo de la irreductibilidad y la complementariedad, una forma de ahuyentar los fantasmas de fusión y supresión de la diferencia, pero a la vez también una forma de conjurar el fantasma amenazador de la mujer fálica.

Destinadas por naturaleza al imperio de los afectos, las mujeres no necesitan adquirir aquello que para un varón es indispensable. La despolitización de la educación de Sofía es también un acto político, aquel por el cual las sociedades modernas considerarán natural la reclusión doméstica de las mujeres y su exclusión de la condición de individuos. La estrategia rousseauiana en orden a la diferencia sexual, más allá de la conversión de la diferencia en desigualdad, consiste en la construcción de un espacio separado. Sólo de esta manera será posible la preservación de un espacio masculino para la política y uno femenino para la domesticidad; sólo así será viable una política que, precisamente por no poder inscribir como políticamente relevante la cuestión de la diferencia entre los sexos, permite apartar la imagen exterminadora de la guerra entre los sexos.

3. El individuo Rousseau: un sujeto con atributos. Las confesiones

Si el *Contrato* constituía la solución teórica a los dilemas de un orden político cruzado por la tensión de preservar a un tiempo libertad y propiedad, el *Emilio* finaliza en la corroboración escéptica de su imposibilidad. *Emilio* sintetiza la nostalgia rousseauiana por la naturaleza, a la vez que advierte sobre el imposible retorno hacia los orígenes. Si la ley promete preservar a un tiempo libertad y propiedad, los intereses particulares corroen el orden social sin que por ello sea posible renunciar a él de manera absoluta, pues sólo la obediencia a la ley hace libre y virtuoso. La libertad, imposible de garantizar en el orden político efectivo, se refugia en la conciencia del hombre libre como mandato ético. Salidos de la naturaleza, los individuos no podrán ya hallar un lugar en el que realizar sus ansias de libertad. Las relaciones entre individuo y sociedad no pueden ser sino las de un incurable malestar que hace precisa la ficción, una vez más, de la paz doméstica, del amor conyugal como refugio y solaz. La exclusión de las mujeres del espacio de la política cumple así con un doble objetivo, preserva la diferencia sexual a la vez que asegura al hombre individual su cuota de felicidad y paz.

Pero no sólo se trata del ansia de una imposible e irrecuperable libertad que signa la pertenencia a todo orden humano con la marca del malestar, sino de una infinita sed de transparencia que se materializa en la escritura de las *Confesiones*. Demasiado densas para ser comentadas en toda su extensión, las *Confesiones* constituyen el manifiesto de una subjetividad desgarrada, el síntoma de la imposible inscripción de los avatares de la subjetividad humana en el espacio de la política. Si el individuo del *Contrato* es un individuo sin atributos, libre, igual, racional, independiente de la opinión y la costumbre, Rousseau, el de las *Confesiones*, es un sujeto de una enorme complejidad psíquica. Si Rousseau había escrito el texto fundador de la pedagogía moderna, también había abandonado a sus hijos; si consideraba como un asunto fundamental el de la ciudadanía, renunciaba a sus derechos ciudadanos atormentado por los temores al odio del populacho;

si había hecho de Emilio el paradigma del varón virtuoso, educado según la naturaleza, el propio Rousseau, hombre natural, había sido mucho más gobernado por su corazón que capaz de gobernarlo, más sacudido por la adversidad que capaz de timonearla ²¹.

Los avatares de la biografía de Rousseau tal vez permitan explicar en alguna medida las razones de su escepticismo político o de su rechazo hacia la vida social; las causas de su inestable situación en el mundo de las letras y de los malentendidos constantes que cruzaron sus relaciones con D'Alembert y Diderot; sus vínculos con las mujeres, desde Mme. De Warens hasta Mme. Houdetot y Thérèse Le Vasseur. Pero tal vez aquello que las *Confesiones* muestran desde un punto de vista teórico es la imposible reducción entre política y subjetividad, entre ética y deseo humano.

El Rousseau de las *Confesiones*, el que afirma de manera radical su intransferible y temblorosa subjetividad, no tiene lugar en el espacio político. Entonces, ¿qué relación existe entre subjetividad y política, entre quien emprende "... una obra de la que no hay ejemplo y que no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la Naturaleza y ese hombre seré yo", que lo hace además exhibiendo una brutal y minuciosa voluntad de verdad y transparencia, y el autor de uno de los textos fundacionales de la filosofía política moderna? ¿A qué obedece la distancia entre la exhibición descarnada de la propia subjetividad y la forma de escritura del *Contrato*? ¿Qué relación posible (o imposible) se puede establecer entre política y subjetividad? Desde la perspectiva que intentamos sostener, la forma posible de inscripción del sujeto moderno en el orden político es bajo la forma de la abstracción. Abstracción de la economía y del cuerpo que posibilita la igualdad abstracta ante la ley.

Sin embargo, algo hay de común entre el *Contrato* y las *Confesiones*. La voluntad de transparencia, de construir un orden universalista regulado por la ley, corre pareja a la de exponer la propia subjetividad sin concesiones, hurgando en los rincones de la memoria, desnudando la propia historia de manera inigualable. Dice Rousseau: "Me he mostrado como fui, despreciable y vil, o bueno, generoso, sublime cuando lo he sido" (Rousseau, 1999: p. 3). Y más adelante:

"...yo conocía... la franqueza que era capaz de usar; y resolví formar con ellas una obra única, por su veracidad sin ejemplo, a fin de que a lo menos una vez siquiera pudiese verse a un hombre tal como es interiormente. Siempre me había reído de la falsa sinceridad de Montaigne, quien, fingiendo confesar sus defectos, pone gran cuidado en no atribuirse sino aquellos que tienen un carácter agradable; cuando yo, que siempre me he creído, y aún me creo, el mejor de los hombres estoy convencido que no hay interior humano, por puro que sea que no tenga algún vicio feo" (Rousseau, 1999: p. 472).

Del mismo modo que el contrato es un orden imposible, la puesta en palabras de la propia subjetividad lo es. Ambos, contrato y confesión, persiguen una imposible pacificación, una reconciliación inútil: de los hombres entre sí después de la virulencia del estadio pre-social, del sujeto con su propia historia y con los demás hombres en las *Confesiones*. Acosado por sus propios fantasmas, Rousseau no halla la paz: “Acabada mi lectura todos se callaron...”, indica al final de las *Confesiones*. Tal vez porque sólo la densidad del silencio puede mostrar los límites de la palabra, que no sirve para recuperar la imposible transparencia de la verdad y la comunicación plena con otros, del mismo modo que el contrato, frágil y precario intento de transformar el desacuerdo de los excluidos en simple malentendido, no puede sino estar condenado a constituir un síntoma de aquello que no funciona en el orden político moderno. De aquello que sólo puede funcionar como ficción con exclusión de la economía y la corporalidad, de las desigualdades económicas y de las diferencias sexuales.

Las imposibilidades del orden igualitario conducen a Rousseau a la eliminación de los obstáculos reales (la desigualdad de riqueza, librada al azar, transformada en simple ceguera de la suerte y el destino, tal como lo indica en el *Emilio*), a la supresión de la diferencia sexual en el *Contrato* y a su tratamiento como cuestión de biología en el *Emilio*²². Las imposibilidades de la memoria lo llevan a la búsqueda de los lazos imposibles de restituir con el pasado, a la confesión repetida de impotencia y la voluntad de verdad. Explicaciones del siguiente tenor constituyen uno de los puntos recurrentes de las *Confesiones*:

“Esta época de mi vida es aquélla de que tengo una idea más confusa. Casi nada tuvo lugar entonces que interesase bastante a mi corazón para que haya conservado un recuerdo vivo, y es difícil que con tantas idas y venidas, con tantos cambios sucesivos no haya algunas transposiciones de tiempos y lugares. Escribo enteramente de memoria, sin documentos, sin materiales que me la pudieran recordar... hay lagunas y vacíos que no puedo llenar sino con relatos tan confusos como los recuerdos que me han quedado. Por consiguiente... puedo haber cometido algunos errores... pero en cuanto a lo que verdaderamente importa, estoy seguro de ser exacto y fiel”(Rousseau, 1999: p. 116).

Los hiatos de la memoria, del mismo modo que la imposibilidad de sujetar al sujeto real a la norma abstracta, la imposibilidad de articular los propios intereses y la sujeción a la moral, le hacen decir a quien había procurado hacer de la educación la vía de construcción del ciudadano:

“He sacado de esto una gran máxima moral, quizá la única que pueda adaptarse a la práctica: evitar las ocasiones que colocan nuestros deberes en oposición con nuestros intereses y que ponen nuestra conveniencia en el daño ajeno, seguro de que en tales situaciones, por muy sincero que sea nuestro afecto, tarde o temprano sucumbimos sin sentirlo, haciéndonos injustos y malvados sin haber dejado de ser justos y buenos en los sentimientos” (Rousseau, 1999: p. 49).

La incansable sed de transparencia de Rousseau, su sinceridad desgarrante a la vez que su creciente desencanto, no son sino el lamento doliente ante lo irreparable de la transparencia, esa pesadilla recurrente que late tras las utopías consensualistas. También lo es de la dificultad para procurar una solución filosófica a los problemas políticos, de la irreductible distancia que media entre el malentendido y el desacuerdo.

4. Consideraciones finales

Bajo las actuales condiciones, condiciones diversas de aquellas que anunciaran los procesos de constitución del orden político moderno, se produce no sólo el retorno de la filosofía política sino también una suerte de ‘revival’ del contractualismo, postulado como la forma de teorizar la constitución de un orden político capaz de portar un cierto sentido emancipatorio. Pero si tal es el sentido del retorno del contractualismo, habrá que tener en cuenta, a modo de síntoma, los desajustes y dificultades que ya Rousseau planteara. Los “síntomas” de los que hemos hablado.

Decía que a la vez que se esfuman las condiciones de la práctica política moderna bajo los términos en que ésta se jugaba en tiempos de la modernidad madura, retornan la filosofía política y el contractualismo. Sobre ello insiste Bhikhu Parekh, interpretando el mencionado retorno en el sentido de una suerte de renacer de interrogaciones teóricas a partir de la obra de Rawls, postulada como una especie de inflexión para la filosofía política como disciplina académica (Parekh, 1996).

Si bien no comparto la posición de Parekh en cuanto éste insiste sobre la escisión entre filosofía política y vida político-práctica, no puedo dejar de ser sensible a la significación que ha adquirido la obra de Rawls como uno de los lectores contemporáneos de Rousseau y de la teoría del contrato (Rawls, 1984; 1993; 1996).

No es Parekh el único en insistir sobre la relevancia del contractualismo, también lo hacen Walzer, el propio Bobbio, e incluso autores que no recurren expresamente a la noción de contrato pero que insisten sobre uno de sus tópicos fundamentales: el consenso racional como base del orden político y social.

De allí el interés por Rousseau. Es él quien teoriza de manera ejemplar la escisión entre sujeto político y sujeto individual, quien establece la noción de educación como un proceso de construcción que ha de conducir a la constitución de un sujeto en un ciudadano. En Rousseau pues se articulan de manera ejemplar contrato político y contrato sexual y se produce el proceso de despojamiento de los anclajes del sujeto respecto de su condición de sujeto encarnado y de sujeto social (Pateman, 1995).

Tal escisión es la condición para la producción de una filosofía política que sea la “política de los filósofos”, una forma de la política en definitiva reacia a la práctica, postulada como solución a los dilemas reales de la sociedad. Esto es, es Rousseau quien construye de manera ejemplar una filosofía separada, pero es también Rousseau quien elabora en forma teórica las condiciones de escisión entre economía y política, entre sujeto social y sujeto político, entre subjetividad individual y sujeto en cuanto miembro de un cuerpo político, cuerpo que se ha de organizar sobre la abstracción de las determinaciones corporales y sociales de cada individuo. Si Rousseau retorna bajo la invocación de Rawls, de los contractualistas, de los consensualistas, es porque tal proceso de abstracción halla hoy sus condiciones propias de realización. Si la filosofía política contemporánea hereda a Rousseau y no se puede sino pensar bajo esta herencia, me es imposible renunciar a la urgencia de producir una crítica determinada de la escisión entre economía y política, de la forma patriarcal de la política que excluye teóricamente el cuerpo para invocar una sola forma posible de la corporalidad, silenciosamente construida sobre el cuerpo del varón blanco, heterosexual, burgués.

Bibliografía

- Althusser, Louis 1971 “El contrato político. Acerca del contrato social”, en *El proceso ideológico* Eliseo Verón (comp.) (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo).
- Armstrong, Nancy 1987 *Deseo y ficción doméstica* (Madrid: Cátedra).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- Bobbio, Norberto y Bovero, Michelángelo 1986 *Origen y fundamentos del poder político* (Barcelona: Grijalbo).
- Borón, Atilio 1997 *Estado capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Buenos Aires).
- Bovero, Michelángelo 1993 “Modernidad” en AAVV. *Individuo, modernidad, historia* (Madrid: Tecnos) pp.97-111.
- 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”, en *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”, publicado en *La Aljaba*, N° 2, pp. 49-75.
- Cobo, Rosa 1995 *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, (Madrid: Cátedra).
- Collin, Françoise 1994 “Teorías y praxis de la diferencia sexual”, en *Viento Sur*, N°14, Marzo-Abril.
- Collin, Françoise 1995 “Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto”, en *Mora*, N°1, Agosto.
- D’Alembert, Jean le Rond 1993 “Carta de D’Alembert a Jean Jacques Rousseau”(1759), en *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (Barcelona: Anthropos) (editada por Alicia Puleo).
- Della 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* (New York: Routledge).

- Fernández, Ana María 1994 *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres* (Buenos Aires: Paidós).
- Fitoussi, Jean Paul y Rosanvallon, Pierre 1997 *La nueva era de las desigualdades* (Buenos Aires: Manantial).
- Flores D'Arcais, Paolo, y otros 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", en Vovelle, Michel y otros, *El hombre de la ilustración* (Madrid: Alianza).
- Kant, Immanuel 1964 "Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración", en *Filosofía de la historia* (Buenos Aires: Nova) pp.58-67.
- Kymlicka, Will y Norman, Wayne 1997 "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *Agora*, (Buenos Aires), Nº 7.
- Laclau, Ernesto 1986 "Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo", en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI) pp. 30-40.
- Marramao, Giacomo 1981 "Dialéctica de la forma y ciencia de la política", en *Teoría Marxista de la política* (México: Siglo XXI) pp. 7-28.
- Marshall, Thomas y Bottomore, Tom 1988 *Ciudadanía y clase social* (Madrid: Alianza).
- Pateman, Carole 1995 *El contrato sexual* (Barcelona: Anthropos).
- Pêcheux, Michel 1986 "Delimitaciones, inversiones y desplazamientos", en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI) pp. 105-115.
- 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", en *Agora*, (Buenos Aires), Año 2, Nº 4, pp. 7-25.
- Rousseau, Jean Jacques 1955 (1762) *Emilio* (Buenos Aires: Safian).

Rousseau, Jean Jacques 1961 (1762) *Contrato Social o Principios del derecho político* (Buenos Aires: Perrot) (edición facsimilar de la traducción castellana aparecida en Londres en 1799 y reimpresa por Moreno en Buenos Aires en 1810).

Rousseau, Jean Jacques 1985 (1755) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Alhambra).

Rousseau, Jean Jacques 1999 (1782) *Las Confesiones* (México: Conaculta - Océano).

Starovinski, Jean 1983 *La transparencia y el obstáculo* (Madrid: Taurus).

Thiebaut, Carlos (comp.) 1991 *La herencia ética de la ilustración* (Barcelona: Crítica).

Vovelle, Michel y otros 1992 *El hombre de la ilustración* (Madrid: Alianza).

Walzer, Michael 1996 "La crítica comunitarista al liberalismo", en *Agora*, (Buenos Aires), Año 2, Nº 4.

Wolin, Sheldon 1996 "Democracia, diferencia y reconocimiento", en *Agora*, (Buenos Aires), Año 2, Nº 4.

Wollstonecraft, Mary 1977 (publicado a comienzos de 1792) *Vindicación de los derechos de la mujer* (Madrid: Debate).

Zizek, Slavoj 1992 *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Notas

1. Existe una enorme cantidad de trabajos sobre Rousseau, entre los cuales nos limitaremos a indicar sólo aquellos que consideramos estrictamente indispensables. El trabajo de Jean Starovinski, *La transparencia y el obstáculo*, relaciona la vida y la obra de Rousseau resaltando los aspectos trágicos o simplemente contradictorios. El de Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, constituye una obra clásica que analiza los principales aspectos políticos de la obra de nuestro autor. Las páginas que dedica a nuestro autor Ernst Cassirer en el marco de su *Filosofía de la Ilustración* son relevantes para una comprensión global. El de Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx*, consiste en un análisis desde un punto de vista marxista de la democracia. El breve pero contundente escrito de Louis Althusser gira sobre una interesante lectura del contractualismo como producto de una paradójica alienación voluntaria como condición de constitución del contrato social. También Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero se ocupan de Rousseau con re-

lación a una lectura global del contractualismo y los orígenes del poder político. Finalmente vale la pena citar el erudito y exhaustivo estudio de la teórica feminista española Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno*. *Jean Jacques Rousseau*.

2. Laclau sostiene que nos hallamos ante una situación de crisis de la modernidad que ha puesto en juego la continuidad teórica y política respecto del conjunto de objetos, las formas de relación entre los objetos y las formas de hacer política. Si bien coincidimos en parte con este punto de vista, apostamos a sacar de un diagnóstico sólo parcialmente afín consecuencias diferentes, tanto teóricas como políticas.

3. Utilizo la noción de síntoma en el sentido que lo hace Slavoj Žižek, tomándolo como aquello que resiste, el persistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las sucesivas historizaciones y simbolizaciones, las tensiones entre lo cumplido y lo incumplido que determinan nuestra ambigua relación con las herencias de la modernidad, y que desde mi punto de vista remiten a la tensión insoportable entre la juridización y la imposibilidad de garantizar, más allá de la petición de principio, la construcción de un orden social que concilie igualdad y libertad, que articule lo personal a lo político sin tornarse imagen amenazadora de guerra inextinguible entre los sexos (Žižek, 1992).

4. Si bien la hipótesis de la guerra de todos contra todos convoca más bien la imagen del Leviatán, Althusser ha señalado que el gran desafío planteado por Rousseau consiste en haber establecido una distinción entre el estado de naturaleza como estado puramente asocial, donde individuos aislados y errantes conviven pacíficamente con la naturaleza, y el estado pre-social, nacido con la propiedad privada. Las imágenes de la guerra de todos contra todos que el estado pre-social supone son vívidamente expresadas por Rousseau en el siguiente párrafo: “La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra: envilecido y desolado el género humano, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a las desdichadas adquisiciones que había hecho y no trabajando nada más que para vergüenza suya por el abuso de las facultades que le honran, se puso él mismo al borde de su ruina” (Rousseau, 1985: p. 138).

5. Tomo de Rancière la tesis de que las relaciones entre filosofía y política han estado siempre cruzadas por un profundo diferendo. Desde su perspectiva lo que se denomina filosofía política bien podría ser el conjunto de operaciones a través de las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir el escándalo del desacuerdo. Si la racionalidad de la política consiste en el poner en escena el desacuerdo, la filosofía tiene por principio su reducción, su consideración como simple malentendido.

6. Las relaciones entre economía y política han sido y son de la mayor com-

plejidad y probablemente uno de los nudos centrales del debate entre diferentes tradiciones teóricas y políticas. Sin pretender en modo alguno zanjar el asunto, es casi un lugar de sentido común, pero no por ello menos preciso como criterio de demarcación señalar que, mientras la tradición liberal ha insistido sobre la autonomía de la economía, considerada como asunto de interés particular de los sujetos y regulada por las reglas de mercado, la tradición marxiana ha insistido sobre la crítica al formalismo jurídico que separa al burgués egoísta del ciudadano abstracto. La inescindibilidad entre economía y política supone, en el caso de la tradición marxista considerar los procesos económicos como base material de las condiciones de existencia, esto es como conjunto de procesos materiales ligados a la producción y reproducción de la vida humana, a la organización de las formas de dominación política, y a los modos de constitución del sentido común dominante en la sociedad. Aun así, como ha señalado Marramao es necesario tener en cuenta las formas históricas específicas de articulación de la dominación política.

7. Desde el punto de vista de Carole Pateman el “dilema Wollstonecraft” consiste en demandar igualdad, esto es derechos equivalentes, y a la vez ser consideradas en la especificidad de la diferencia. De lo que se trata para las feministas herederas de la Ilustración es de no ser tratadas como subordinadas, pero sí como diferentes. Lo que Pateman llama el “dilema Wollstonecraft”, no es otra cosa que la tensión entre igualdad y diferencia, tensión que atraviesa, me atrevería a decir, la mayor parte de la producción teórica feminista (Pateman, 1995: p. XIII).

8. Sigo en este punto la interpretación de Carole Pateman y de tantas otras teóricas feministas. Desde la perspectiva de Pateman la fundación del orden político moderno supuso el cambio de estatuto del pacto patriarcal, ya no derivado del ejercicio de la autoridad paterna, sino de un pacto fraternal entre varones. Pateman toma como ejemplo y analiza la polémica entre Locke y Filmer. Locke, en *Two Treatises on Civil Government*, Londres, 1690, enfrenta a Filmer, autor de *Patriarcha* y *Observations concerning the Original Government*, quien intenta legitimar el derecho divino de los reyes equiparando la autoridad del rey con la paterna y estableciendo para ambas un común origen divino. La escisión entre poder doméstico y poder político, que Locke realiza claramente, se ligó al establecimiento de dos esferas claramente demarcadas y opuestas: la esfera privada, natural de las mujeres; y la esfera pública, masculina, se oponen, pero adquieren su significado una por la otra. La demarcación entre un espacio público, masculino y politizado y uno privado, femenino y sentimentalizado, contribuyó a la despolitización de las demandas de las mujeres. Sin embargo, y al mismo tiempo, la fundación del orden político sobre la exigencia de igualdad formal y consenso abrió la brecha por la cual se filtraron los reclamos de los desiguales y las diferentes. En pocas palabras se trata de una tensión que Patricia Gómez ha expresado

con claridad: la cuestión de las mujeres es la de la inclusión excluyente. El mismo gesto que las incluye en cuanto formalmente iguales es el que las excluye en cuanto realmente diferentes.

9. El argumento de Mary Wollstonecraft es claro y contundente: “Pero si las mujeres han de ser excluidas sin tener voz ni participación en los derechos de la humanidad, demostrad primero, para así refutar la acusación de injusticia y falta de lógica que ellas están desprovistas de inteligencia, si no este fallo en vuestra nueva constitución pondrá de manifiesto que el hombre se comporta inevitablemente como un tirano, y la tiranía, cualquiera sea la parte de la sociedad hacia la que apunte el frente de su cañón, socava los fundamentos de la moral” (Wollstonecraft, 1977: p. 23).

10. Las condiciones de conformación de una elite intelectual ilustrada son señaladas por Vovelle. No sólo se trata de una elite que contribuye a la construcción de una filosofía, la de la ilustración, que habría de convertirse en parte del sentido común burgués, sino de un sector social en alguna medida autónomo, cuya producción estaba organizada sobre una serie de mecanismos: la hegemonía del francés como lengua culta; las redes de sociabilidad que se crean o refuerzan desde las academias, el fenómeno masónico. Todo parece favorecer la formación de la República de las Letras que, sobre la división estamental tripartita del antiguo régimen monta además la escisión entre elites y masas. “La elite ilustrada cuestiona las divisiones históricas de la sociedad estamental e interfiere como contrapunto de las clasificaciones por clases. Es esta sociedad misma en la que toma fuerza y consistencia una nueva burguesía fundada sobre un sistema de valores compartidos cuyo cemento es el espíritu de las luces” (Vovelle, 1992: p. 24).

11. Existe una vieja polémica acerca de la posición de Rousseau tanto respecto de la Ilustración como de la Encyclopédie. Hay quienes se inclinan hacia una lectura “romántica” de Rousseau, considerado como un adversario de las luces. Desde mi punto de vista, en coincidencia con lo señalado por Cassirer, si bien Rousseau no coincide plenamente con las versiones más radicales de la ilustración, su propuesta de fundación de un orden contractual no implica, ni mucho menos la apelación a sentimentalismo alguno, sino más bien el intento de fundación de una voluntad ética nueva, acorde con la naturaleza (Cassirer, 1943).

12. El velo de ignorancia rawlsiano procede en realidad de una lectura en clave contractualista del imperativo categórico kantiano: El velo de ignorancias coloca a los sujetos “a ciegas” frente al orden social. Sin embargo el constructivismo kantiano en Rawls no indica identidad, sino analogía. El velo de ignorancia es, de la misma manera que la hipótesis del estado de naturaleza, la condición a partir de la cual las personas, libres e iguales, acuerdan sobre la constitución del orden social con abstracción de las contingentes posicio-

nes que ocupen en el mundo social a fin de llegar a un acuerdo equitativo acerca de los principios de justicia política (Rawls, 1966, p. 37).

13. Utilizo ilusión no sólo en el sentido de engaño sino de ilusión necesaria que sostiene el orden social, tal como lo indica Marx en *La ideología alemana*. Por decirlo en términos de Marx: si el mundo se ve invertido es porque lo está.

14. Desde la perspectiva de Sheldon Wolin el modo de soportar las diferencias en las democracias modernas consiste en su transformación en simple diversidad. En todo caso las diferencias de conciencia, costumbre, ilustración constituyen ese tipo de diversidad tolerable, no así la diferencia corporal (Wolin, 1996).

15. Uno de los puntos más interesantes de la teoría rousseauiana consiste en la capacidad de su autor para advertir lo que él considera como la corruptibilidad del cuerpo político. Rousseau ha sido considerado por esto como el teórico del derecho de rebelión, y de hecho ese sería su uso inmediato, considerado como el inspirador de las políticas jacobinas. En el *Contrato* indica: “En el estado no hay ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, hasta el mismo pacto social, porque si todos los ciudadanos de común acuerdo se juntan para romperle no se puede dudar que se romperá legítimamente” (Rousseau, 1961, pp. 111-12).

16. “La modernidad no sólo pone los derechos subjetivos en el lugar de la regla objetiva de derecho. Inventa también el derecho como principio filosófico de la comunidad política y esta invención va a la par con la fábula de origen... hecha para liquidar la relación litigiosa entre las partes...” (Rancière, 1996: p. 103).

17. Cuando Pateman se refiere a la derrota política de las mujeres lo hace aludiendo a la despolitización del mundo privado, considerado como el mundo “naturalmente femenino”. Desde mi punto de vista no sólo de eso se trata. Si para la edificación del orden político moderno fue precisa una fuerte demarcación entre mundo público y privado y la reclusión doméstica de las mujeres, también es indudable que sólo un orden proclamado igualitario posibilitó la existencia de un espacio de enunciación para las demandas de las mujeres. Sin embargo, cuando efectivamente las mujeres ingresaron al espacio público en tiempos de las revoluciones burguesas, el proceso estaría marcado por la ambigüedad de la proclama igualitaria. Protagonistas, junto con los varones, durante el ciclo ascendente de las revoluciones, la construcción del nuevo orden burgués no necesitaba de ellas en el espacio público. Los jacobinos terminarían con la vida de Olympe de Gouges, las propias “tricoteuses” sumergieron en la locura a Théroigne de Méricourt, las dirigencias políticas de las revoluciones latinoamericanas consumaron la exclusión del espacio público

de las revolucionarias: ni Manuela Sáenz ni Juana Azurduy hallarían lugar, como no fuera el silencio, el apartamiento, la pobreza y el exilio.

18. Hasta aquí no ha sido preciso introducir la diferencia entre contrato de asociación y de sujeción, ni la distinción que Rousseau formula entre contrato social y formas de gobierno. Sin embargo es necesario señalar, tal como lo hace Bobbio que incluso los llamados contractualistas clásicos (Hobbes, Locke y Rousseau), quienes coinciden en destacar el carácter convencional del contrato y su emergencia como producto del acuerdo libre entre individuos libres e iguales mantienen algunas diferencias. Las variaciones se refieren a 1) las características atribuidas al estado de naturaleza, que se reúne en torno a tres temas clásicos. a) el carácter histórico o imaginario del estado de naturaleza, b) si este es de paz o guerra, c) si es un estado de aislamiento o bien social; 2) aquello que se refiere a la forma y contenido del contrato: a) si el contrato social es un contrato entre individuos en beneficio de la colectividad o en beneficio de un tercero, b) si al *pactum societatis* (entre los individuos) deba seguir un *pactum subjectionis* (entre el pueblo y el príncipe), c) si el contrato una vez estipulado puede ser anulado, y bajo qué condiciones; d) si el objeto del contrato sea la renuncia total o parcial de los derechos naturales; 3) aquellas que se refieren a la naturaleza del poder político como absoluto o limitado, incondicionado o condicionado, indivisible o divisible, irrevocable o revocable, etc. (Bobbio, 1986: p. 69).

19. Casi no es necesario hacer referencia al peso, del que Rousseau era perfectamente consciente, de las mujeres en el tránsito de la sociabilidad de antiguo régimen a la ilustrada. Mientras los salones de las preciosas formaban parte de las formas de relación propias del antiguo régimen, los salones del siglo XVIII, con una mujer como anfitriona, eran, como indica Vovelle, espacios privados que proporcionan un soporte a la aparición de una esfera pública, distinta de la de la monarquía y crítica hacia ella. Los salones del dieciocho eran, en verdad, espacios de sociabilidad intelectual masculina, espacios más libres, discusiones de hombres razonables. Los asistentes eran varones, a excepción de alguna mujer además de la anfitriona. En el salón de Mme. Geoffrin por ejemplo, los asistentes eran normalmente D'Alembert, Marivaux, Creutz, Galiani, Helvétius y Mlle. Lespinasse. Rousseau atestigua, en sus *Confesiones*: "Una de las cosas molestas que me ocurrían consistía en tener siempre autoras entre mis relaciones...". Entre los amigos de los duques de Luxembourg, a quienes Rousseau frecuentaba estaban "...el presidente Hénault, el cual relacionado con los autores participaba de sus defectos, lo mismo la señora Du Deffand y la señorita de Lespinasse, ambas muy relacionadas con Voltaire, e íntimas amigas de D'Alembert, con quien acabó por unirse la última..."(Rousseau, 1999: p. 508).

20. Dice Rousseau: “El mutuo deseo constituye el derecho, la naturaleza no conoce otro (...) en el matrimonio están ligados los corazones, pero no están esclavizados los cuerpos. Os debéis fidelidad, mas no condescendencia. Cada uno puede pertenecer al otro, pero ninguno debe pertenecerle sino cuanto fuere su voluntad (...) ni aun en el matrimonio es legítimo el deleite cuando no es común el deseo” (Rousseau, 1955: p. 335-6).

21. “¿Quién es un varón virtuoso? El que sabe vencer sus afectos porque sigue entonces su razón y su conciencia; cumple con su obligación, se mantiene en el orden y nada puede separarlo de él (...) Manda, Emilio en tu corazón y serás virtuoso...” (Rousseau, 1955: p. 312).

22. “¿Qué me importa mi condición en la tierra? ¿Qué me importa el país en que viviere? En cualquier parte donde haya hombres estoy entre mis hermanos; en cualesquiera donde no los hubiere estoy en mi casa. Mientras pudiere permanecer independiente y rico, tengo caudal para vivir y viviré (...) cuando sujetare mi caudal le abandonaré sin sentimiento, tengo brazos para trabajar y viviré. Cuando me faltaren mis brazos viviré si me dan de comer, moriré si me abandonan: lo mismo moriré si no me abandonan pues la muerte (...) es ley de la naturaleza...” (Rousseau, 1955: p. 352).

