



Organizador
Eduardo Vicentini de Medeiros

Críticas Filosóficas do Casamento

Volume 2

Críticas Filosóficas do Casamento, Volume 2 é uma continuação e ampliação dos esforços teóricos dos pesquisadores e pesquisadoras que atuam no projeto Críticas Filosóficas do Casamento, coordenado pelo professor Eduardo Vicentini de Medeiros no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Esta obra é uma continuação pois segue-se à publicação de Críticas Filosóficas do Casamento. Uma coletânea de ensaios, pela editora da UFPel (2023). Este volume conta com textos inéditos de Camila Barbosa, Danilo Souza Ferreira, Halina Leal, Katarina Peixoto, Larissa Tokunaga, Luana Goulart de Castro Alves, Mariana Lins Costa, Natália Mendes, Renata Araújo Matos e Rhuann Fernandes.



editora *fi*.org



CRÍTICAS FILOSÓFICAS DO CASAMENTO

CRÍTICAS FILOSÓFICAS DO CASAMENTO

VOLUME 2

Organizador
Eduardo Vicentini de Medeiros



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa: The Lovers, 1855 - William Powell Frith



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgal 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C934 Críticas filosóficas do casamento [recurso eletrônico] / Eduardo Vicentini de Medeiros (org.). Cachoeirinha : Fi, 2023.

v. 2 ; 252p.

ISBN 978-65-85725-63-7

DOI 10.22350/9786585725637

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Casamento – Críticas. I. Medeiros, Eduardo Vicentini.

CDU 141-058.8

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

11

Eduardo Vicentini de Medeiros

1

18

“HETEROSSEXISMO CIENTÍFICO”: A NATURALIZAÇÃO DA CATEGORIA DE GÊNERO E DA HETERONORMATIVIDADE NAS CIÊNCIAS

Camila Palhares Barbosa

Resumo: O presente texto busca desenvolver uma abordagem feminista aos métodos científicos, a partir de uma leitura crítica dos pressupostos generificados e naturalizados pelos discursos dominantes das ciências, mais especificamente, enquanto exemplos paradigmáticos, da neurociência e da psicologia evolucionista. Em ambos campos, tanto aspectos morfológicos quanto cognitivos e de tomada-de-decisão, partem de uma clara pressuposição de diferenças sexuais. Assim, fundamentada em uma ampla gama de críticas de feministas, proponho demonstrar um tensionamento na premissa da diferença sexual e suas consequências para as formas do conhecimento. Proponho, então, a nomenclatura de *“Heterossexismo Científico”* os discursos que tenham como premissa básica a. a diferença sexual entre homens e mulheres como biologicamente implicada, e, b. assumam como natural a heterossexualidade compulsória.

Palavras-chave: Ciência. Feminismo. Método. Neurosexismo. Psicologia Evolucionista.

2

57

A ANTROPOLOGIA DE EDITH STEIN OU O PAPEL DA MULHER E DO HOMEM PARA ALÉM DA REALIZAÇÃO DO CASAMENTO

Danilo Souza Ferreira

Resumo: Buscamos nesse texto descrever a relação entre literatura e gênero na obra de Edith Stein, em especial no livro *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*, tomando por base a interpretação dada por Edith Stein a Ingunn do romance *Olav Audunssøn*, de Sigrid Undset, a personagem Nora da peça *Casa de bonecas*, de Henrik Ibsen e Ifigênia da obra homônima de Goethe, partindo assim da investigação do modo como a filósofa conjuga análise fenomenológica e literária, para descrever como eram a representação dos tipos femininos e obter uma nova visão da individualidade humana com especificidades femininas.

Palavras-chave: Edith Stein, Literatura, Gênero

3

80

AS FACETAS DO AMOR EM BELL HOOKS

Halina Leal

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apreender os principais pontos da proposta de bell hooks acerca do amor, na direção de abrir espaço para que consigamos pensar sobre nossas situações reais de existência e interações sociais em condições opressivas. Serão, assim, apresentadas as noções de ética do amor, de interdependência e como a articulação destas noções permite compreender situações de grupos subalternizados, sobretudo negros e mulheres em contextos de “interações amorosas”, segundo hooks. Neste sentido, tenta-se estabelecer elementos e expandir as análises, a partir das considerações da pensadora, para que se reflita acerca das facetas do amor no casamento.

Palavras-Chave: amor; bell hooks; ética; interdependência; opressões

“CIMENTO DA SOCIEDADE”: MÉTODO E METAFÍSICA NA TEORIA DO CASAMENTO DE MARY WOLLSTONECRAFT

Katarina Ribeiro Peixoto

Resumo: Neste estudo, pretendo contribuir para esclarecer o sentido e a função do casamento no pensamento de Mary Wollstonecraft (1759-1797), em *“Reivindicação dos direitos da mulher”* (1792). É nesse texto que a filósofa teoriza sobre o casamento como instituição pedagógica e política a desempenhar papel estruturante na transformação da sociedade. Para tanto, ela estabelece um diálogo crítico com Rousseau, em *“Emílio, ou: da Educação”* (1762). Para Wollstonecraft, a igualdade de gênero se fundamenta metafisicamente e é alcançada por meio da educação moral. A função do casamento, para a filósofa, é articular as esferas privada e pública, de maneira engajada nos requisitos revolucionários, como uma categoria estruturante da transformação social. Este é o sentido da noção de “cimento da sociedade” que pretendo apresentar.

Palavras-chave: Mary Wollstonecraft, Jean-Jacques Rousseau, Liberdade, Método, Casamento

AMOR E CASAMENTO: UMA ANTINOMIA PARA EMMA GOLDMAN

Larissa Guedes Tokunaga

Resumo: O escrutínio das entranhas conceituais do matrimônio foi um exercício anarquista que Emma Goldman realizou em forma de manifesto. Ao contrapor amor e casamento a militante não só expõe como o primeiro é afeto e o segundo um conceito abstrato, como também escancara a impossibilidade de uma sociedade emancipada existir enquanto esses polos forem faceados como sinônimos. Este singelo ensaio buscará mostrar como Goldman constrói sua argumentação mobilizando a literatura, a sexologia e a filosofia em alinhamento a uma natureza avessa a artifícios forjados historicamente pelas instituições.

Palavras-chave: Casamento; Anarquismo; Amor; Feminismo; Filosofia.

SOBRE A SUBORDINAÇÃO DA MULHER NO LAR: A ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA E SUA INFLUÊNCIA NO FEMINISMO DE SIMONE DE BEAUVOIR SOB A ÓTICA DE YOUNG E IRIGARAY

Luana Goulart de Castro Alves

Resumo: Neste ensaio pretendo mostrar como a argumentação de Iris Marion Young é decisiva para o pensamento sobre a identidade das mulheres e a formação de suas subjetividades. Esses tópicos são de especial relevância na construção e compreensão de sua crítica à ontologia de Martin Heidegger, que, por sua vez, é central na fundamentação do feminismo de Simone de Beauvoir. A discussão apresentada por Young, à luz do pensamento de Luce Irigaray, traz à tona aspectos urgentes de consideração a respeito das reivindicações éticas e políticas feministas, tendo como eixo principal a relação de subordinação entre homens e mulheres nos lares.

Palavras-chave: ontologia, gênero, subordinação, lar, feminismo.

EMMA GOLDMAN E O CASAMENTO COMO INSTITUIÇÃO IRREFORMÁVEL*Mariana Lins Costa*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo apresentar e desenvolver a crítica da pensadora política e militante anarquista Emma Goldman ao casamento, de modo a elucidar por que para ela tratar-se-ia de uma instituição irreformável. Sob uma perspectiva materialista e anarquista, Goldman desvela o casamento como nada mais do que uma das facetas da instituição da propriedade privada. E daí que defina, de um lado, o casamento como uma forma de prostituição – já que a esposa se vende por toda vida, enquanto a prostituta, por período determinado –; e, de outro, a prostituição como uma instituição necessária à instituição casamento – dado que o ideal de monopólio sexual só foi efetivamente exigido à mulher, pois ao homem sempre foi socialmente admitida a variabilidade sexual com amantes ou prostitutas. Que nos Estados Unidos à sua época, estivessem legalmente vedadas às mulheres quaisquer acessos ou informações sobre métodos contraceptivos, também foi interpretado por ela como uma imposição da lógica mercantil.

Palavras-chave: Casamento. Prostituição. Mulher. Sexualidade. Emma Goldman.

"MULHERES PODEM EXISTIR?" KIERKEGAARD SOBRE AS MULHERES*Natalia Mendes Teixeira*

Resumo: Há um recente movimento metodológico que busca mapear exclusões históricas e questionar criticamente o cânone filosófico. Ele está pautado na construção de uma história feminista da filosofia que repensa seus pressupostos éticos, epistemológicos e metafísicos e convoca a uma nova historiografia da filosofia. Uma das tarefas desse movimento é o rastreamento das assimetrias envolvendo as categorias do masculino e do feminino – nas quais os homens são identificados com a razão e a objetividade (atributos filosóficos reconhecidamente importantes) e as mulheres com a emoção e a subjetividade (seus pares femininos supostamente indesejáveis à atividade filosófica). Este trabalho pretende contribuir para esta discussão ao investigar qual o lugar da mulher na obra do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard.

Palavras-chave: Kierkegaard. História Feminista da Filosofia. Cânone. Século XIX.

REFLEXÕES SOBRE O AMOR ROMÂNTICO NAS OBRAS LITERÁRIAS EL ALBERGUE DE LAS MUJERES TRISTES, DE MARCELA SERRANO, E PONCIÁ VICÊNCIO, DE CONCEIÇÃO EVARISTO*Renata Araújo Matos*

Resumo: O amor é um tema continuamente exaltado em nossas relações sociais. Nada obstante, as experiências amorosas figuram o principal espaço de ocorrência de violências contra as mulheres. Em vista disso, o presente trabalho busca compreender como a construção social do amor se conecta à manutenção de relacionamentos abusivos nas obras literárias *El albergue de las mujeres tristes*, da chilena Marcela Serrano (2001), e *Ponciá Vicêncio*, da brasileira Conceição Evaristo (2017). Cabe destacar que as trajetórias individuais das protagonistas Floreana Fabres e Ponciá Vicêncio são reflexos das paisagens sociais que compõem as obras, evidenciando diferenças, pautadas pelo gênero, raça e classe, que atuam no desfecho da história de cada uma. No entanto, a existência de violências no âmbito das relações amorosas e o adoecimento decorrente (também) das frustrações experienciadas em seus relacionamentos são características comuns às personagens. A atribuição de papéis sociais às mulheres e aos homens, no seio da dominação masculina operante no patriarcado, atua na manutenção de relações abusivas, em que a ideia de cuidado como campo inerente ao feminino é fortemente evocada. Conclui-se, assim, que o amor romântico incorpora os códigos característicos do sistema de dominação patriarcal e, concomitantemente, influi na reprodução do mesmo.

Palavras-Chave: amor; cuidado; sistema patriarcal; *El albergue de las mujeres tristes*; Ponciá Vicêncio.

CAPITALISMO, SUBJETIVIDADE E AMOR*Rhuann Fernandes*

Resumo: Neste ensaio teórico, discuto os processos contemporâneos de transformação na intimidade ocorridos devido à “emancipação feminina” em curso, articulados, dentre outras conexões, à emergência da linguagem terapêutica, o que possibilitou modificações na percepção do eu e, conseqüentemente, na elaboração de uma nova ética amorosa que interroga a proeminência do amor romântico no contexto ocidental. Ao interpretar os rumos das relações amorosas, reconheço que os indivíduos se apropriam, cada vez mais, de uma concepção terapêutica em seus relacionamentos para se defenderem de um subjetivismo avassalador exigido pelo racionalismo capitalista do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Relações amorosas, Neoliberalismo, Intimidade, Cultura Terapêutica.

4

“CIMENTO DA SOCIEDADE”: MÉTODO E METAFÍSICA NA TEORIA DO CASAMENTO DE MARY WOLLSTONECRAFT

Katarina Ribeiro Peixoto

Em memória do meu amigo Tchico

INTRODUÇÃO

A função e o sentido do casamento são apresentados por Mary Wollstonecraft (1759-1797), em “*Reivindicação dos direitos da mulher*” (1792). Escrito em formato de reuniões de panfletos e publicado antes de partir para a França revolucionária, com o propósito de acompanhar o levante republicano contra o Antigo Regime, “*Reivindicação dos direitos da mulher*” contém uma denúncia generalizada da desigualdade de gênero e de seus efeitos deletérios, e a defesa de um projeto de reforma das instituições e da sociedade. É nesse texto que a filósofa teoriza de maneira consistente e fecunda sobre o casamento como instituição central a ser transformada, e é também ao tratar do casamento que a filósofa de fato opera com os conceitos de direitos e obrigações. “*Reivindicação dos direitos da mulher*” tem “direitos” no título, mas é de fato um livro sobre educação e sua argumentação se ergue sobre um pressuposto metafísico, a partir e contra a teoria da liberdade de Jean-Jacques Rousseau.

Para Wollstonecraft, a igualdade entre homens e mulheres é uma igualdade de razão que compreende, e não exclui, a diversidade biológica entre gêneros. Esse pressuposto é, no seu pensamento,

metafísico, e é também o que leva a filósofa a considerar essa diversidade como meio, e não obstáculo, à fundação da liberdade civil. Para ela, a igualdade de gênero é um ponto de partida natural consistente em seu próprio estatuto racional de “grande esboço ideal da natureza humana”, em contraste com a “natureza comum”: aquela da vida social imersa na sensibilidade, nos afazeres cotidianos e na autoridade estabelecida sem questionamento (Wollstonecraft 2016, p. 45). A natureza humana seria racional e igualmente distribuída entre gêneros, e apartada da sensibilidade. É esta concepção elementar de igualdade de razão que chamo de pressuposto metafísico: uma doutrina do ser enquanto ser, que nada tem além de si mesma na ordem de fundamentação: a natureza humana. As críticas à bíblia e o recurso reiterado a um deus não desempenham papel relevante na argumentação do livro, senão na recusa do expediente rousseauiano de tratar a liberdade natural como apartada da vida social para sempre. Mary Wollstonecraft, diferentemente de Rousseau, tem uma metafísica – mesmo que minimalista; a sua concepção de casamento, entretanto, não é fundacional nessa metafísica, mas derivada: a filósofa não é uma defensora do casamento, mas uma teórica que reconhece, nessa instituição, uma função categorial de sua defesa de transformação geral da sociedade por meio da transformação da educação das crianças e das mulheres. Assim é que, ao tomar o casamento como “cimento da sociedade”, Wollstonecraft atribui à instituição um papel educacional e normativo, desempenhado de maneira ampla e diversa, em “*Reivindicações dos direitos da mulher*”: escola privada de educação moral, núcleo de articulação conceitual entre o privado e o público, núcleo de transformação das relações de gênero, substituto conceitual

da soberania do direito natural, instituição formadora da vontade, *mola* da revolução, que é por ele condicionada.

O estudo filosófico de “*Reivindicação (1792)*” é desafiador. Além de ser um dos mais clássicos exemplos de injustiça epistêmica (Fricker 2007) na *scholarship* e na fixação do cânone filosófico moderno, trata-se de um trabalho panfletário e irregular, por vezes errático. A articulação do casamento à reforma da educação e à defesa da transformação da sociedade faz sentido, assim, metodologicamente. Neste caminho, a instituição do matrimônio não é tomada nem como um destino, nem como horizonte normativo e ainda menos como algo recomendável. De fato, a filósofa chega afirmar que, caso as mulheres venham a ser educadas de maneira mais ordenada e consistente, poderiam não casar para ter um sustento (Wollstonecraft 2016, p. 191), liberando-se, assim, da “prostituição legalizada”. Essas mulheres, obtendo “posições respeitáveis” na sociedade, poderiam tornar a virtude privada um benefício público ao terem uma existência civil, casadas ou solteiras (Wollstonecraft 2016, p. 192). Por que, então, podemos tomar Wollstonecraft como uma filósofa do casamento? Este texto busca oferecer uma resposta a essa questão, com o esclarecimento do diálogo metodológico que a filósofa trava com e contra Rousseau. Este diálogo teórico e político estrutura a argumentação do texto de “*Reivindicação dos Direitos da Mulher*” onde a filósofa desenvolve uma teoria da liberdade civil como independência, na qual a igualdade de gênero é metafisicamente fundada e politicamente legitimada, por meio de uma transformação da educação das crianças e mulheres. A introdução do casamento como categoria filosófica, para Wollstonecraft, só faz sentido se inserida nesse contexto de revoluções que limitaram, de maneira paradigmática, o poder absoluto do soberano.

No nível conceitual, cabe esclarecer como essa noção de liberdade civil como autonomia e independência é articulada e desenvolvida pela filósofa. No nível da reflexão historiográfica, é preciso identificar o sentido e o escopo da concepção de casamento em um projeto iluminista como aquele defendido pela filósofa, sem buscar arregimentar a sua teoria e incorrer em anacronismos. O trabalho acadêmico em Wollstonecraft está em expansão, mas é ainda escasso, de maneira que, por meio do esclarecimento de um tratamento categorial pela filósofa se pretende dar um passo em direção à justiça epistêmica devida a essa filósofa inglesa do iluminismo. Sob qualquer ponto de vista, Mary Wollstonecraft levou uma vida não-alinhada ao paradigma da dependência das mulheres em relação aos homens e ao patriarcado; pagou um preço alto por isso, em uma vida atribulada e instável, e teve a memória injustiçada por meio das mesmas debilidades da moralidade claudicante do patriarcado; esses efeitos dos custos em vida para o seu trabalho aparecem, às vezes, com um sentido de urgência vertiginoso da escrita e de seu encadeamento argumentativo. Não é, portanto, apenas o formato de reunião de panfletos que torna “*Reivindicação dos direitos da mulher*” um texto a um só tempo direto, claro e difícil ao olhar filosófico. A reunião de panfletos está intimamente conectada ao pensamento de Jean-Jacques Rousseau (1717-1778) e ao tratado que o filósofo genebrino dedica à educação *Emílio: ou, da Educação* (1762). Há, entre os dois textos, como pretendo deixar claro abaixo, um irreduzível alinhamento de método, no modo como ambos os filósofos atribuem à educação um papel fundacional para as suas teorias da liberdade civil. A esse alinhamento, entretanto, ela opõe uma radical ruptura, que aparece, mas não se exaure, no modo como ambos tratam as diferenças de gênero na educação e no casamento. Ao tratar desses temas, o

pensamento dela se apresenta de maneira privilegiada. Ambos, Rousseau e Wollstonecraft, pensaram a liberdade como independência; a diferença que Wollstonecraft interpõe, vale dizer, não decorre apenas de uma discordância quantitativa sobre a totalidade ou não, da humanidade (caso um gênero fosse o único a deter o privilégio da independência) mas, sobretudo, no modo como a filósofa argumenta em defesa da consistência do universalismo de sua teoria da liberdade como independência: ela recusa o estatuto da vontade no pensamento rousseauiano. O desafio filosófico do resgate do pensamento de Wollstonecraft decorre também do contraste entre os documentos a serem analisados: de um lado, o formato precário, fulgurante e irregular, do texto da filósofa, e, de outro, a pletora sistemática de Jean-Jacques Rousseau e da *scholarship* rousseauiana e iluminista que apagou e silenciou Wollstonecraft por mais de um século e meio.

Mary Wollstonecraft é considerada a primeira feminista a escrever na língua inglesa. Por feminista aqui quero dizer isto: defensora da igualdade de direitos entre os gêneros, a partir, e não independentemente, das diferenças biologicamente atreladas a cada individualidade. Esta posição da filósofa não a torna, como veremos, uma feminista facilmente identificável para o olhar contemporâneo, no qual temos uma teoria feminista consolidada. Minha preocupação teórica neste estudo é de natureza historiográfica e conceitual. Aqui, o que importa é capturar, por meio da análise do legado documental da filósofa no texto mencionado, o seu pensamento sobre o casamento como categoria filosófica. Dada a assimetria que condenou injustamente o legado das interpretações e estudos sobre Wollstonecraft, há alguns expedientes que merecem ser observados na recuperação de seu trabalho filosófico. Sandrine Bergès sugere, para

tanto, o que chama de “*abordagem bifocal*”, na qual duas cláusulas devem ser observadas: 1) precisamos considerar que “*a autora fala para nós*”; 2) e “*é relevante, também, na medida em que falou para outros*” (Bergès 2013, p. 7). Se por um lado está claro que a autora fala para nós, visto que se trata de uma filósofa e a filosofia só existe no presente, a tarefa interpretativa consiste em capturar o sentido e a relevância do que a autora “fala para nós”. A cláusula 2 é, assim, o requisito para capturar, precisamente, o domínio conceitual do que ela “fala para nós”. Esta abordagem bifocal permite-nos capturar ordens historiográficas distintas, a que vou aqui chamar de “*história externa*”, “*história interna*” e “*história conceitual*”; embora esse tipo de divisão tenha uma inspiração hegeliana, não pretendo aderir, no seu uso, à crença imodesta em uma teleologia na história. Considera-se nessa paisagem de narrativas, a *história externa* a série de eventos que configuram o contexto em que o documento foi produzido e sua autoria: fatos, elementos geográficos, políticos, históricos, sociais, em um universo de acontecimentos mais ou menos contingentes. *História interna*, por outro lado, conteria um ou variados repertórios de argumentos, interpretações, diálogos conceituais e formação de autorias e escolas filosóficas. E *história conceitual* seria uma série mais “paquidérmica”: trata-se do *locus* do tratamento do conceito enquanto tal. Nesta série é que a fecundidade e o caráter filosófico do pensamento de Wollstonecraft se revela em toda a sua extensão e singularidade.

Começarei o estudo situando “*Reivindicação dos direitos da mulher*” em sua história externa, isto é, no contexto em que foi escrito. Em seguida, apresentarei a história interna do diálogo que Wollstonecraft trava, sobretudo, na sua leitura crítica de “*Emílio*”. Aí, espero deixar claro que a crítica a Rousseau é precedida pelo alinhamento de método

na tomada da educação como substituta metodológica do direito natural no jusnaturalismo clássico. Na terceira parte, tratarei da ruptura com a antropologia de Rousseau que a filósofa inglesa leva a cabo, em defesa de uma reforma educacional, da transformação nos direitos e deveres na sociedade, a partir da transformação do casamento. Concluo apresentando as razões por que e como o casamento desempenha um papel condicionante da revolução, no cerne do projeto iluminista.

1 – A “HISTÓRIA EXTERNA” DE “REIVINDICAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER”

A história de “*Reivindicação dos Direitos da Mulher*” está conectada à redação de “*Reivindicação dos Direitos do Homem*”, que Wollstonecraft publicou dois anos antes, em 1790. De fato, as circunstâncias da redação desse texto envolvem os efeitos da Revolução Gloriosa, de 1688 na Inglaterra, da independência dos Estados Unidos da América e da Revolução Francesa que estava em marcha; são cem anos de conflitos religiosos, teológicos e políticos que ecoaram na formação intelectual da filósofa. Do final do Século XVII ao final do XVIII, o poder absoluto do monarca foi posto em xeque tanto no Continente como, em 1688, na deposição de Jaime II, na Inglaterra. A conexão desses eventos à vida e formação da filósofa decorre sobretudo do encontro dela com Richard Price (1723-1791), reverendo galês da Igreja dissidente da Inglaterra e dirigente republicano, abolicionista, a que a escritora e filósofa foi apresentada em 1784, por uma amiga. Mary Wollstonecraft, até então, tinha uma experiência pedagógica como tutora e dirigente de escola (naquele momento, recentemente fechada, o que a levou a precisar de recursos). Ela então publica em 1786 um texto sobre educação moral “*Thoughts on the Education of Daughters*”, pela editora de Joseph Johnson

(a quem Price a apresentou), editor e figura proeminente dentre os dissidentes, que a contrata para ser resenhista, tradutora e repórter na prestigiosa *Analytic Review*, de Londres. Em 1788, a filósofa publica o romance “*Mary: A Fiction*”. Em ambos os textos, ela já mostra sua preocupação com a desigualdade e a injustiça que marcariam o processo de educação das meninas. No romance, considerado autobiográfico, Wollstonecraft refere-se explicitamente em “Emílio”, sobretudo no Livro V, de Rousseau, e compara a sua personagem principal, “Mary”, a “Emílio”, e não a Sofia. Nesses textos o papel da educação no estado das instituições é enfatizado; entretanto, é o “*affair*” Burke x Price que leva a filósofa a uma elaboração ulterior de suas concepções de liberdade como independência.

Em novembro de 1789, em resposta ao estado das coisas na França revolucionária, Price publica um texto que suscita um debate histórico. E ele o faz por meio de uma saudação aos 101 anos da Revolução Gloriosa, em “*A Discourse on the Love of our Country*”. Como anota Ostrensky,

“o sermão endossa a tese de que o rei não passa do primeiro funcionário do reino e condensa alguns dos *slogans* que os dissidentes protestantes haviam defendido desde o século XVII: o repúdio ao papismo e à idolatria; a distinção entre a pessoa e o cargo do governante; a afirmação da origem popular do poder civil; a defesa do direito de resistência. Reconhecendo nas obras de John Milton, Algernon Sidney e John Locke, entre outros, as origens intelectuais da Revolução Gloriosa, Price sugere que os conflitos na Inglaterra ao longo do século XVII resultaram em vitórias importantes contra a tirania, o papismo e o despotismo” (Ostrensky 2022, p. 137).

Price exorta o levante revolucionário em curso na França a fim de cobrar a completude prática, na distribuição de direitos, do processo de limitação do poder absoluto. E o faz em celebração ao legado da

Revolução Gloriosa; o reverendo defende, sobretudo no final do texto, que a revolução em curso na França tenha efeitos em toda parte. Para Ostrensky, essa exortação teria sido o que provocou Edmund Burke (1729-1797) a uma resposta virulenta, salientando e reivindicando as diferenças entre ambos os levantes (o de 1688 na Inglaterra e a Revolução Francesa que estava em curso) e alertando para os perigos do que estava ocorrendo na França, naquele momento. Apesar de ter expressado anteriormente simpatia pela independência americana, Burke publica “*Reflections on the Revolution in France*”, denunciando “*instrumentos desprezíveis*” (Burke 1999, p. 10) usados pelos revolucionários franceses, os quais estariam relacionados ao confisco de propriedade rural eclesiástica e, também, de maneira mais ampla, ao flanco aberto para criticar os privilégios da distribuição do direito hereditário sobre a propriedade fundiária (o *birthright*, tematizado no artigo de Ostrensky). Para Wollstonecraft, a desigualdade desse instituto legal estaria na base da opressão sobre as mulheres.

Há dois aspectos que tornam problemáticos o texto de Burke: o primeiro é o tom de alerta contra as brutalidades (inclusive na pequena moralidade, isto é, nos hábitos e modos da civilização ou no universo da sensibilidade social e afetiva) que estariam em curso na França, com a derrubada da aristocracia; o segundo é a virulência com que ataca Price. O primeiro aspecto pode ser lido, como sugere Ostrensky, como uma disputa de interpretações sobre o sentido e o escopo da Revolução Gloriosa: para Burke, a preservação do sistema de propriedade fundiária na Inglaterra teria assegurado unidade nacional e estabilidade econômica, ao passo que, para Price, haveria ainda um longo caminho pela frente, no que concerne à distribuição de direitos. Esse conflito de interpretações políticas teria embalado uma das primeiras respostas a

Burke, que foi a de Wollstonecraft, com a redação de “*Reivindicação dos direitos do homem*”, em 1790.

A filósofa não foi a única a responder a Burke, mas foi uma das primeiras. Para Ostrensky,

“Wollstonecraft procura mostrar que Price não é o incendiário irresponsável que Burke descreve, embora ela reconheça que no sermão o reverendo se exceda em zelo religioso e utopismo. Mas Wollstonecraft não está preocupada em defender todas as posições de Price. Ela parece concordar com Burke que a Revolução Gloriosa não é a antecessora da Revolução Francesa, não havendo entre os dois eventos uma linha de continuidade, como supôs Price. E, apesar de reconhecer os avanços que a Revolução Francesa promoveu para livrar o mundo do obscurantismo, Wollstonecraft tem dúvidas a respeito da sinceridade dos revolucionários, notando um certo descompasso entre seus ideais professos e suas práticas (*Ibid.*, p. 64), desconfiança que se transformará em certeza em *A Vindication of the Rights of Woman*” (Ostrensky 2022, p. 142).

Entre a resposta a Burke e a publicação de “*Reivindicação*” de 1792, Wollstonecraft já era uma profissional contratada e uma frequentadora do círculo em torno de Joseph Johnson. Como observa Bergès,

“Wollstonecraft já estava bastante consciente, tanto como mulher e como escritora, da extensão do padrão assimétrico que regulava as relações entre os sexos. Como alguém que não tinha medo de falar o que pensava, ela pôde bem ter discutido suas ideias a respeito com seus colegas da *Analytical Review*. Em particular, quando *Letters on Education*, de Catharine Macaulay, foi publicado, em 1790, Wollstonecraft ficou muito impressionada pela abordagem sensível e radical da questão da mulher, da historiadora. Neste momento, alguém, provavelmente Johnson, pode bem ter lhe sugerido que ela escrevesse a segunda ‘Reivindicação’” (Bergès 2013, p.9).

Este desenrolar dos fatos é um tanto especulativo, pelo menos até agora. O que se sabe é que ela publicou, ao longo de 1791, uma série de

panfletos que vieram a ser reunidos como capítulos de “*Reivindicação dos direitos da mulher*”. Como também registra Bergès, após a publicação da primeira edição da segunda “*Reivindicação*”, Wollstonecraft escreveu a uma amiga dizendo-se insatisfeita com o resultado, o que sugeriria que, em vez de falsa modéstia, a filósofa apenas expressara o quanto escrevia e trabalhava em condições relativamente vulneráveis, às pressas, sem conforto material e tempo disponível (Bergès 2013, pp.10-11). A influência de Macaulay é indiscutível: no Capítulo 5 de “*Reivindicação dos direitos da mulher*”, onde Wollstonecraft menciona que, quando pensou pela primeira vez em escrever o texto, havia contado com a aprovação de Catharine Macaulay (1731-1791) (Wollstonecraft 2016, p. 138). E, no Capítulo 8, quando se refere à dependência das mulheres a reputações sociais de modos carentes de estatura moral, Wollstonecraft recorre a Macaulay, para defender que a mente e a educação tornam as mulheres, apesar de todas as desvantagens, menos suscetíveis à corrupção (Wollstonecraft 2016, p. 178).

“*Reivindicação*” veio a lume em panfletos, ao longo do ano de 1791, antes de ser publicado como livro. O texto tem uma estrutura de aparência fragmentada e fulgurante, na forma de discursos, como se fossem sermões, nem sempre de consistência facilmente detectável. Antes de embarcar para a França a fim de acompanhar e escrever a respeito dos eventos que tomavam cada vez mais vulto, no continente, Wollstonecraft o submeteu à publicação. Assim, a história externa de “*Reivindicação dos direitos da mulher*” evidencia o contexto em que esse texto é produzido e o conjunto de problemas sociais e políticos, bem como o momento histórico, que o texto de alguma maneira reflete e endereça, neste caso, especificamente a propósito da assimetria do

desenvolvimento da educação das mulheres. Para retomar a mencionada “*abordagem bifocal*” sugerida por Bergès, essa história visaria a esclarecer para qual universo político e social Wollstonecraft se dirigiu na redação da segunda “*Reivindicação*”: as mulheres de classe média, a quem dirige explicitamente “particular atenção” (Wollstonecraft 2016, p. 27), porque seria o estrato social mais “natural”. Enquanto as mulheres da elite estariam ou condenadas à indolência do patriarcalismo hereditário, visto que seriam criadas para se tornarem vaidosas e desamparadas, com uma mente sem desenvolvimento, voltada ao divertimento e à futilidade. O que Wollstonecraft deseja é

“persuadir as mulheres a se esforçarem para adquirir força tanto da mente quanto do corpo e convencê-las de que as frases suaves, a suscetibilidade do coração, a delicadeza dos sentimentos e o gosto refinado são quase sinônimos de epítetos de fraqueza, e de que os seres que são apenas objeto de piedade e daquela espécie de amor (...) logo se tornarão alvo de desprezo (Wollstonecraft 2016, p. 27).

Esse ataque à doutrina da sensibilidade, dos modos “inaturais” dos preconceitos que a filósofa busca combater em toda parte, já está presente na resposta a Burke. O conceito de “sensibilidade” pertence bastante ao século XVIII (Bergès 2013, p. 9): trata-se de regras de comportamento e bons modos na vida privada e no trato social, voltados sobretudo a meninas e mulheres das classes médias, camadas sociais que começavam a emergir, formando núcleos urbanos de trabalhadores sem propriedade fundiária e sem direito de nascença a grandes heranças. Wollstonecraft é uma crítica feroz dessa doutrina e dos efeitos dela que reconhece na educação das meninas. Ao longo de todo o texto, o ataque à coqueteria, aos modos vazios de moralidade e de entendimento e à dependência incentivada por essa doutrina são

atacados sem tréguas, pela filósofa. Aí estaria a fonte de vícios que minariam o desenvolvimento mental e, por isso, da virtude, nas mulheres, na maternidade e nas famílias, na medida que esta seria uma doutrina de escravidão moral e de dependência das mulheres, as quais seriam, ao seguir os passos dessa mentalidade, incapazes de ficarem sós. A crítica de Wollstonecraft se baseia no caráter antinatural e opressor desse tipo de doutrina, que levariam as mulheres a serem “enfraquecidas” (Wollstonecraft 2016, p. 87) ao ponto de restarem com mentes em estado não sadio (Wollstonecraft 2016, p. 25).

O papel da desigualdade na distribuição da propriedade fundiária, no domínio dos direitos, lastrearia a expectativa ideológica da doutrina da “sensibilidade” como moral. Embora um estudo detido comparando as duas “Reivindicações” não esteja ainda, salvo melhor juízo, estabelecido, espero deixar claro que, ao menos em “Reivindicação dos direitos da mulher”, esta teoria da propriedade privada e de seus efeitos não fornece a explicação exaustiva para fundamentar a defesa da igualdade entre gêneros, nem para denunciar os fundamentos e os efeitos dessa desigualdade. De fato, mesmo quando critica a dependência moral dos herdeiros e os efeitos deletérios do direito de herança, a filósofa o faz, na segunda “Reivindicação”, quando trata da educação e da igualdade a partir de um pressuposto metafísico, com o qual contrasta a sua teoria da liberdade à de Rousseau. Então, mesmo que o sistema de direitos da propriedade fundiária lastreie os argumentos em defesa da igualdade na primeira “Reivindicação”, a função desse diagnóstico não parece idêntica na segunda.

2 – UMA “HISTÓRIA INTERNA” DE “REIVINDICAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER”

Que a segunda “*Reivindicação*” pode ser lida como uma continuidade ou, ainda, como uma extensão da primeira “*Reivindicação*”, parece intuitivo e consistente. O caráter do texto e a estrutura do segundo livro, entretanto, contêm reflexões ulteriores e uma teoria da liberdade que encontra na defesa da igualdade de gênero um fundamento próprio e mais desenvolvido do que na primeira “*Reivindicação*”. A própria Wollstonecraft parece afirmar isso, na nota que precede a introdução, na qual ela comenta que pretendia ter escrito a obra em três partes, e que um dos volumes seria dedicado inteiramente aos “*deveres peculiares*” (Wollstonecraft 2016, p. 23) das mulheres. O projeto não se concretizou e o que veio a lume foi o que seria a primeira parte. Ainda assim pode-se notar que o núcleo conceitual do texto se fundamenta em uma metafísica e não em uma discussão sobre propriedade e ideologia da propriedade. É o padrão eterno da virtude que baseia as considerações sobre a igualdade de razão entre os sexos, pois o caráter sexual não deve destruir o humano (Wollstonecraft 2016, p.48 e p.78). No segundo “*Reivindicação*”, Wollstonecraft dialoga majoritariamente com Rousseau e seu tratado sobre a educação, “*Émilio*”, com e contra o qual desenvolve o seu argumento e o contrasta a sua concepção de liberdade como independência com aquela do filósofo genebrino.

A crítica de Wollstonecraft a Rousseau é mais nuançada do que o traço fulgurante e panfletário dos ataques que no texto podem dar a ver. Ela preserva, do pensamento do filósofo, o reconhecimento do papel fundacional da educação para a liberdade civil como legado da ruptura do genebrino com a tradição jusnaturalista clássica. A essa preservação

se segue, entretanto, uma ruptura radical com a antropologia de Rousseau e com os efeitos dela na educação, e em uma teoria da liberdade como independência de todos os gêneros. Desse alinhamento de método e dessa ruptura de fundamento se ergue a teoria do casamento de Mary Wollstonecraft. Para entender como ela procede, é preciso, primeiro, então, compreender a natureza sistemática do projeto de educação de Rousseau; assim, a extensão do papel concedido à educação é esclarecida tanto para ele como para Wollstonecraft.

A argumentação da filósofa segue metodologicamente a de Rousseau, quanto ao papel da educação na fundação da liberdade civil. Uma leitura historicamente informada de “*Reivindicação dos direitos da mulher*” pode perceber como a operação levada a cabo pelo filósofo em relação à tradição jusnaturalista clássica, substituindo uma teoria do direito natural por um projeto educacional, está presente no texto da feminista. Isso também ajuda a entender por que, ao constatar a parcialidade do “*conhecimento da história*” já na introdução (Wollstonecraft 2016, p. 25) do segundo “*Reivindicação*”, a autora recorra, não a uma hipótese analítica, mas a “*livros escritos sobre a educação*”, à observação dos pais e à administração das escolas. Esse é um movimento tipicamente rousseauiano.

Para Rousseau, a educação moral desempenha o papel metodológico que, na tradição jusnaturalista clássica, configurou a hipótese analítica do direito natural em um estado de natureza. O filósofo rompe com essa tradição ao introduzir, na função de uma metafísica de um direito natural, a educação moral no processo de formação das crianças dentro das famílias. “*Emílio*” cumpre, no pensamento de Rousseau, a função sistemática de fornecer as condições para a fundamentação normativa da liberdade civil, com a elaboração

de uma teoria da infância em um processo de aprendizado da obediência e internalização de regras morais, no seio familiar. Esse aprendizado, por sua vez, teria como pressuposto uma antropologia moral; é com o filósofo genebrino que se origina uma teoria política moderna da representação fundamentada na vontade humana, sem nenhum pressuposto metafísico ou teológico. E Mary Wollstonecraft parece muito consciente do alcance do pensamento de Rousseau que, não por acaso, é o seu interlocutor prioritário. É preciso, por isso, entender o papel metodológico de “*Emílio*” e o sentido sistematizante do pensamento de Rousseau para entender o alcance da crítica de Wollstonecraft, a qual não é, como veremos, uma dentre outras críticas a uma desigualdade de gênero, mas uma ruptura com uma antropologia moralista, derivada do diagnóstico de um problema de método.

Como observa Goldschmidt, o próprio do estado de natureza, segundo Rousseau, é precisamente ser um estado natural, “*de permanência prolongada indefinidamente*”. Não há na natureza nada que enseje ou cause a sua “*superação*” em um estado civil, ou que acarrete um imperativo de “*sair dele*”, a título algum. Para Rousseau, o estado de natureza não é nem pode ser causa de um estado civil, de maneira que buscar nesse estado um paradigma para a vida civil é incorrer em uma petição de princípio: não há um estatuto relativo na natureza que autorize a uma recursividade na fundamentação da vida civil. Em vez da pressuposição de uma conclusão, Rousseau opta por partir das coisas humanas, das suas atividades racionais, da vida institucional e social e das ciências. É por isso que, como anota Goldschmidt, “*são as ciências e a informação novas, das quais já vimos os traços em Barbeyrac e Montesquieu, que tomarão o lugar da análise jurídica*” (Goldschmidt 1974, p. 215). O estado de natureza na tradição jusnaturalista clássica não

passa, para Rousseau, de um pressuposto para uma conclusão antecipada, portanto, de um artifício unicamente retórico, sem base lógica e racional. Em vez disso, ele propõe que a natureza humana seja estudada como uma antropologia; e à filosofia caberia o papel da análise dos dados da ciência, da antropologia e da economia. Não há, para o filósofo genebrino, assim, nada além ou aquém das relações humanas na natureza e na história e não cabe à filosofia buscar fora dos próprios dados da razão e da vontade a fundamentação da liberdade.

Em vez de construir uma hipótese para fundamentar a liberdade civil por meio de um contrato, então, Rousseau redigiu um tratado sobre a educação. Com “*Emílio*” ele pretende ofertar, em vez de uma descrição de um estado hipotético, um processo de transformação entre indivíduos, dentro de uma instituição, a família; em vez de postular um contrato, Rousseau defende a preparação para a liberdade civil, aquela requerida para pactuar segundo uma vontade geral. É então que constrói um projeto de formar a criança para exercer a cidadania em uma sociedade contratada por sua própria vontade, suposta como realidade atual (que “*Emílio*” tenha sido redigido enquanto Rousseau trabalhava no “*Contrato Social*” parece consistente). Neste texto, como afirma David Gauthier, Rousseau constrói o argumento de “*Emílio*” em torno de um “*padrão de transferência*” (Gauthier 2006, p. 50-51) do vínculo de dependência entre a criança e o tutor, por meio do qual a primeira passa a aprender a internalizar normas de convívio e a educar-se para a vida civil, na qual deverá ser capaz de pactuar um sistema de governo. Para Gauthier, esse padrão conduz antes as “*correntes*” que ao fundamento normativo da legitimação do contrato social – um diagnóstico que se torna claro quando lemos Wollstonecraft, sobretudo, com a sua crítica ao pressuposto antropológico moralizante do filósofo.

O fato de que essas “correntes” são amarradas e estabelecidas, se assim se pode dizer, em um ambiente familiar e privado, no qual a assimetria entre os gêneros é determinante, ajuda a entender a ameaça da extensão do projeto de “*Emílio*” detectado pela filósofa.

O alcance da crítica de Wollstonecraft a Rousseau segue um percurso oblíquo tributado ao papel metodológico que a educação desempenha no pensamento dele. Nesse caminho, um conceito serve para esclarecer o fundamento da ruptura que a filósofa leva a cabo, contra Rousseau. No capítulo I de “*Reivindicação dos direitos das mulheres*”, a filósofa afirma que, “no estado atual da sociedade, parece necessário remontar aos princípios básicos em busca das verdades mais simples e disputar cada palmo de espaço com o preconceito existente” (Wollstonecraft 2016, p. 25); e, um pouco adiante, respondendo a questões retóricas que introduzem o primeiro panfleto, a filósofa afirma:

“a perfeição de nossa natureza e a capacidade de felicidade devem ser estimadas pelo grau de razão, virtude e conhecimento que distingue o indivíduo e direciona as leis que regem a sociedade. É também inegável, se observarmos a humanidade em seu conjunto, que o conhecimento e a virtude decorrem naturalmente do exercício da razão” (Wollstonecraft 2016, p. 25).

O conceito-chave com o qual a filósofa estava familiarizada é o de “*perfectibilidade*”, ao qual ela concede um uso diferente daquele de Rousseau. É isso o que nos conduz à antropologia moral, o alvo da ruptura que Wollstonecraft promove com o pensamento do filósofo genebrino. Para Rousseau, não há tal coisa como uma “perfeição natural” disponível na vida social; de fato, o contrário ocorre, como ele afirma, a propósito desse ponto de partida:

“O homem nasce livre e, em toda parte, ele está acorrentado. Tanto se crê mestre dos outros, que não deixa de ser ainda mais escravo que eles. Como se dá essa mudança? Eu o ignoro. O que a pode tornar legítima? Acredito que posso resolver essa questão” (Rousseau 1819, p. 666).

O processo de mudança que leva os homens da liberdade natural para o “acorrentamento” é, para o filósofo, aquele da sociabilidade. No processo de associação por interesses biológicos e naturais, que levariam a um sistema de trocas, a uma economia agrária e rudimentar, a moralidade restaria precária e ameaçada de colapso. Essa seria a civilização que teria arruinado a natureza humana e sua liberdade natural, pensa Rousseau, recorrendo estruturalmente a uma espécie de “narrativa da queda” com a qual diagnostica que o custo da sociabilidade é a perda da liberdade natural e por isso, a liberdade precisaria ser reconquistada (este é também o cerne da interpretação de Gauthier sobre a teoria política de Rousseau) em termos morais e políticos, apenas. E aí o conceito de perfectibilidade, tal como usado por Rousseau, é definidor do seu programa filosófico (Goldschmidt 1983, p. 287): trata-se de capacidade de aperfeiçoamento. Agora, aperfeiçoamento de quê? Enquanto Wollstonecraft afirma que há uma perfeição na natureza humana, Rousseau ergue uma teoria social, política e moral a partir de um diagnóstico de que os homens e as mulheres seriam naturalmente imperfeitos, porque a harmonia com a natureza foi perdida no processo civilizacional. A natureza humana, para o filósofo, não é perfeita, mas “boa”; assim, a marca antropológica não é a da perfeição, mas a da “bondade”.

Em vez de um conceito metafísico, que designa uma certa ideia de completude, Rousseau parte de um conceito moral: os homens seriam naturalmente bons e a vida social corrompera essa bondade. Sobre esse

constructo se estrutura o reconhecimento de que o fundamento da vida civil é a vontade humana enquanto tal, como uma realidade moral irreduzível que serviria de ponto de partida, portanto, que preserva e depende de si mesma e de nada além ou aquém de seu próprio estatuto racional. Uma consequência lógica desse fundamento normativo é a sua irreduzível atualidade: a vontade derivada dessa bondade natural sempre será a vontade atual. Vale dizer que, mesmo quando Wollstonecraft (2016, p. 34) diz que Rousseau se esforçara para dizer que tudo “estava certo”, ela se refere à teorização de uma vontade apartada, não ao que ela pensa e interpreta. O preço a pagar pelo abandono da recursividade em um direito natural é o da construção de um conceito peculiar de vontade. Ora, esse resultado contém o núcleo do ataque de Wollstonecraft. A postulação de uma vontade atual naturalmente boa é inconsistente com o projeto educacional apresentado em “*Emílio*”.

Diz a filósofa a propósito do filósofo genebrino:

“Iludido por seu respeito à bondade de deus, que certamente deu vida apenas para transmitir a felicidade – pois qual homem de bom senso e sentimento duvidaria disso? – considera o mal positivo e obra do homem, sem levar em conta que exalta um atributo em detrimento de outro, igualmente necessário à perfeição divina”. (Wollstonecraft 2016, p. 33)

E prossegue, conectando o pensamento de Rousseau a uma “hipótese falsa” em favor de argumentos “infundados”.

“Porque afirmar que um estado de natureza é preferível à civilização em toda a sua possível perfeição é, em outras palavras, pôr em dúvida a sabedoria suprema; e a exclamação paradoxal de que Deus fez todas as coisas certas e de que o erro foi introduzido pela criatura que ele criou, sabendo o que fazia, é tão pouco filosófica quanto ímpia” (Wollstonecraft, *ibid*).

Os usos do conceito de perfectibilidade de Rousseau e de Wollstonecraft são fundamentais para compreender o alcance da argumentação da filósofa. Para o filósofo, o aperfeiçoamento está a serviço da busca da liberdade humana que precisa ser reconquistada, já que a liberdade natural foi perdida no processo civilizacional; essa liberdade, por sua vez, depende da atualidade da vontade que é naturalmente boa. Para a filósofa, diferentemente, o aperfeiçoamento tem um outro ponto de partida, por isso, não contém marca moral prioritária: trata-se de um desenvolvimento do entendimento humano, isto é, da razão, definida como “o poder de discernir a verdade”(Wollstonecraft 2016, p. 78), a fim de participarmos de uma porção mais divina da felicidade na perfeição de deus (Wollstonecraft, 2016, p. 34). Para ela, a distribuição da razão é natural em toda humanidade, e o caráter artificial da formulação de Rousseau aparece no modo como essa antropologia da bondade é combinada com uma assimetria brutal entre meninos e meninas e entre homens e mulheres, lá onde, no sistema do genebrino, a educação moral se instala: o Livro V de “*Emílio*”. Ao artificializar a vontade, apartando-a do tempo e da realidade suscetível de transformação pela educação moral, Rousseau teria confinado as mulheres a um paradigma de educação moral inatural. A crítica da filósofa inglesa, portanto, dirige-se a um ponto de partida normativo incapaz de transformar a sociedade na medida em que toma a vontade atual como suficiente.

Ora, é precisamente a estrutura volitiva que “*Reivindicação dos direitos da mulher*” visa a transformar. E é por meio de um argumento metafísico, porém não jusnaturalista, que Wollstonecraft critica Rousseau. A sua argumentação é oblíqua, porque, ao tempo que corrobora a substituição do estado de natureza por uma educação

moral, como ponto de partida para o estado civil, recusa a tese com a qual Rousseau rompe com a tradição, ao não aceitar o paradigma antropológico da bondade natural que acarretaria uma irredutibilidade normativa da vontade atual. A crítica de Wollstonecraft se torna clara, filosoficamente, não pela estrutura panfletária de seus sermões morais, mas pela defesa consistente, preservada em todos os capítulos do texto, de que a vontade atual (tal como apresentada em seus efeitos, dentre os quais a doutrina da sensibilidade e sua educação moral deletéria para as meninas, crianças e famílias) não pode ser o paradigma para o papel fundacional da educação. Por que? Porque a vontade atual, tal como Rousseau a trata, desumaniza e desnaturaliza a mulher. É este o efeito da teoria da vontade de Rousseau que ocupa o ponto central da crítica de Wollstonecraft, em todo o texto. Já ao fim do primeiro capítulo de “*Reivindicação dos direitos da mulher*”, podemos ler:

“Caso Rousseau tivesse dado um passo a mais na investigação, ou se seu olhar tivesse penetrado a atmosfera nebulosa que ele quase desdenhou respirar, sua mente ativa teria se lançado a contemplar a perfeição do homem no estabelecimento da verdadeira civilização, em vez de pegar seu feroz **voo de volta** para a noite da **ignorância sensual**”. (Wollstonecraft 2016, p. 45 - minhas ênfases)

Aqui, as implicações de Rousseau encontram o núcleo da objeção de Wollstonecraft. A “*ignorância sensual*” e o “*voo de volta*” são referências claras e diretas ao projeto educacional de “*Emílio*”. A “*ignorância sensual*” é o destino das mulheres educadas desde a infância a dependerem dos sentidos e das opiniões dos outros, dos constructos artificiais da “*sensibilidade*” nos modos, que as enfraquece e torna incapazes de juízo. Wollstonecraft enfrenta a doutrina da sensibilidade em todo o texto, de variadas maneiras, atribuindo o sensualismo à

ignorância, ao estado de miséria moral das mulheres e, por extensão, também da sociedade. Trata-se de um “erro”, o “erro sensual”, o qual teria erigido

“o falso sistema dos modos femininos, que desposa todo o sexo de sua dignidade e classifica a sua beleza e opacidade como as flores sorridentes que apenas adornam a terra. (...). Assim, o entendimento, estritamente falando, tem sido negado à mulher, sublimado em perspicácia e astúcia para as coisas da vida” (Wollstonecraft 2016. pp. 45-6)

A doutrina da sensibilidade acarreta a degradação moral e material das mulheres, porque se baseia na defesa da permanência delas em um estado de ignorância e infantilidade. Esse estado não tem efeitos apenas para um gênero, mas comprometeria o progresso de toda a sociedade, na medida em que compromete a educação das crianças, porque as mães ignorantes e tolas não podem educar crianças, nem meninas, nem meninos, para a independência – isto é, para a liberdade civil. A ignorância a que a doutrina da sensibilidade teria condenado as mulheres estabelece uma assimetria no processo de educação moral desde a infância, quando meninos e meninas seriam educados de maneira radicalmente distinta. Essa assimetria condenaria as meninas a se tornarem adultas na infância (quando são preparadas exclusivamente para casar) e infantis na vida adulta (quando, uma vez casadas, e como seres dependentes dos maridos, seguem agindo como se não tivessem podido se desenvolver e por isso seriam infantis, capazes apenas de “procriar tolos”, não podendo ser boas mães nem boas esposas – mencionarei essa passagem a seguir).

Diz a filósofa:

“Rousseau declara que uma mulher não deveria, nem por um momento, sentir-se independente, que ela deveria ser governada pelo temor de exercitar sua astúcia natural e feita uma escrava coquete, a fim de tornar-se um objeto de desejo mais sedutor, uma companhia mais doce para o homem, quando este quiser relaxar. Ele leva ainda mais longe o argumento, que alega extrair dos indícios da natureza e insinua que verdade e força moral, pedras angulares de toda virtude humana, deveriam ser cultivadas com certas restrições, porque, no que diz respeito ao caráter feminino, a obediência é a grande lição a ser inculcada com extremo rigor” (Wollstonecraft 2016, p. 47).

A crítica à ignorância sensual é subsidiária da crítica à doutrina da sensibilidade e aparece, sem exceção, em todos os capítulos de “*Reivindicação*”. Trata-se de uma crítica política em acepção própria: as mulheres seriam inevitavelmente degradadas, se não forem educadas, desde a infância, de maneira distinta da atual. O “erro sensual” levaria filhas, esposas e mães a não passarem disso, quando deveriam, antes, ser consideradas e tomadas como humanas, mulheres, capazes de desenvolver e aperfeiçoar sua razão e desenvolver a autonomia moral dos próprios juízos.

Agora, em que consiste o “*voe de volta*” de Rousseau? Esse ataque de Wollstonecraft contém, tal como entendo, uma leitura metafísica do sistema de Rousseau e das implicações morais da tomada de partido da vontade atual como estrutura volitiva suficiente para lastrear o projeto de reforma da educação. A acusação de um passo regressivo de Rousseau se dirige ao fato de que, para o filósofo, a transformação da criança em adulto capaz de responder e decidir por suas ações e governo ocorre no seio da família e depende, necessariamente – lembremos que a vontade atual é um ponto de partida moral irreduzível – do aprendizado da introdução de regras na mente da criança. Se as regras a serem

introjetadas são regras dessa vontade atual e se essa vontade atual desnaturaliza as mulheres, então, o que Rousseau leva a cabo no seu projeto de educação moral é um projeto de opressão, regressivo em relação a sua própria teoria da liberdade. A questão que se põe para Wollstonecraft não é que a educação moral está e deve estar na base da fundamentação da ordem civil e política; sobre isso ambos, Rousseau e Wollstonecraft, estão de acordo. O que a antropologia moral de Rousseau acarreta, entretanto, é antes um uso opressivo e inconsistente do processo educativo, na medida em que interdita, pela irreduzibilidade moral do ponto de partida, qualquer papel transformador da educação, dado o estatuto artificial de uma “bondade natural” irreduzível e primitiva na ordem de fundamentação de regras morais e educacionais. Que metade da população não seja educada é, assim, tão grave como tomar essa parcialidade como consistente com um projeto de liberdade civil. A criança que introjeta regras não é, para Wollstonecraft, educada, em acepção própria, mas domada pelo patriarcalismo hereditário.

Wollstonecraft critica, desde o início da segunda “Reivindicação”, a escolha da família e do universo privado como o *locus* da educação moral, no pensamento do filósofo genebrino. Em primeiro lugar, porque ela se dirige a mulheres das classes médias, as quais teriam, no casamento, uma saída emancipatória na medida em que estar nessa instituição seria uma maneira de desenvolver, caso ela venha a exercitar a sua razão, a independência moral. Em segundo lugar, porque, dados os pressupostos metodológicos de Rousseau, no que concerne a uma antropologia moralizante, essa concepção de vontade não apenas não deve ser internalizada por criança alguma, como é deletéria para toda a sociedade, na medida em que se trata de um processo educacional, com

efeitos em todos os níveis de sociabilidade. A filósofa defenderá, assim, não apenas uma transformação nas famílias e por meio das famílias, mas a existência de escolas públicas e mistas, alinhadas a uma transformação que só pode ocorrer tanto na esfera privada, como na pública. Daí que o enfrentamento ao projeto de educação moral de Rousseau na “escola” do aprendizado moral que o filósofo reconhece: o casamento e a vida doméstica. A educação moral, para a filósofa, precisa ser universal desde a infância e as meninas devem ter acesso à mesma educação, do treinamento físico ao mental, dos meninos. A defesa da igualdade de razão (a qual, vale dizer, não tem sexo) entre os gêneros se torna, nesse caminho, não um critério moral, mas um ponto de partida a um só tempo neutro e racional, para uma transformação de todas as instituições.

A crítica ao casamento, tal como Rousseau o apresenta, é aí, paradigmática. É somente ao tratar do casamento que Wollstonecraft menciona direitos, deveres e obrigações, de maneira que, se há alguma dúvida quanto ao escopo da objeção dela à concepção rousseauiana de vontade, o diagnóstico metodológico de que o casamento deve ser tomado como um “estado de natureza” da vontade merece ser considerado em sua consistência com a letra do texto. Não há menção nem atribuição de direitos, deveres e obrigações, antes que o universo privado das famílias e do casamento seja considerado como uma instituição articulada ao projeto de transformação da sociedade. É por isso que “*Reivindicação dos direitos da mulher*” pode e deve ser lido, também, com este subtítulo em mente: *que casam*. Como ficará claro a seguir, a articulação entre direitos, igualdade de gênero, obrigações e reforma na educação depende, para a filósofa, da transformação das relações entre os gêneros nas famílias e nos casamentos. A conexão

entre o “*erro sensual*” e o caráter regressivo do “*voe de volta*” aparece, não por acaso, na observação mordaz que a filósofa faz do recurso à narrativa adâmica pelo filósofo genebrino:

“Rousseau foi mais consistente quando desejou deter o progresso da razão em ambos os sexos, porque, se os homens provarem os frutos da árvore do conhecimento, as mulheres poderão vir a prová-los; mas, do cultivo imperfeito que recebe agora seu intelecto, elas obtêm apenas o conhecimento do mal” (Wollstonecraft 2016, p. 40).

Esse “mal” é a educação para a dependência (Wollstonecraft 2016, p. 71), que a filósofa denuncia do início ao fim de “*Reivindicação*” de 1792. Trata-se da coqueteria, da inconstância, da plasticidade comportamental, da frivolidade, da infantilização, que convertem a mulher, quando adulta, na melhor das hipóteses, em uma “escrava doméstica” (Wollstonecraft 2016, p.127), preocupada em reproduzir modos sem moral e incapazes de exercerem a modéstia como virtude, aprendendo a, no máximo, manter escrúpulos vãos, da própria ignorância (Wollstonecraft 2016, p. 173). Os efeitos desse conhecimento ou dessa restrição a uma educação racional são sociais e generalizantes, visto que o caráter sexual não deveria destruir a natureza da razão, a qual não tem sexo. Por isso, o projeto de Rousseau acarreta um fracasso moral inevitável e uma potencial degradação generalizada, na medida em que não endereça a sua reforma da educação à humanidade, mas a um só gênero, comprometendo por isso o seu projeto político de conquista da liberdade civil, como um todo, dada a sua parcialidade.

O “*voe de volta*” de Rousseau, entretanto, deve ser lido como a identificação de uma inconsistência com um projeto de liberdade. O modo como o filósofo compreende a imperfeição, ao substituí-la por

uma “bondade natural”, é o núcleo conceitual da crítica de Wollstonecraft, e o diagnóstico de que o pensamento de Rousseau desnatura as mulheres, tornando-as reféns de uma “fragilidade” artificial e servil”, que as compromete desde a infância – ao educar meninos e meninas de maneira assimétrica – inviabiliza a efetividade da liberdade civil. Tudo se passa como se, no projeto de liberdade como independência, de Rousseau, uma inconsistência comprometesse todo o sistema, na medida em que se trata de uma teoria para a liberdade de um gênero ser formado moralmente por meio do alijamento, da opressão, do abuso e da desnaturalização da própria racionalidade, indiretamente atacada, ao se degradar metade da humanidade. Quando Wollstonecraft critica a assimetria entre os gêneros, em “*Emílio*”, ela não está fazendo uma denúncia política entre outras, portanto, mas procedendo a um diagnóstico de uma inconsistência lógica e fundacional, no projeto rousseauiano. E para tanto ela recorre à igualdade de razão, na natureza, um pressuposto iluminista elementar.

Agora, cabe perguntar à leitora atenta se essa inconsistência seria irrelevante e não acarretaria uma posição pouco caridosa com o projeto rousseauiano e também com “*Emílio*”. Por isso é preciso prestar atenção ao texto do filósofo. A tarefa pedagógica levada a cabo em “*Emílio*” e, em especial, no seu Livro V, consiste em tornar possível reconquistar a liberdade através da obediência independente a regras; trata-se de aprender a obedecer a fim de poder, ao responder por si, autonomamente, exercer a liberdade. Para tanto, Rousseau retoma alguns dos elementos centrais de sua antropologia, para considerar a educação das crianças desde a tenra idade. Nesse caminho, a relação entre a criança e a mãe, entre a criança e o adolescente Emílio e a figura do Tutor configuram o cerne do projeto moral de formar um indivíduo

capaz de independência em relação aos outros homens. “*Emílio é o menino criado para ser ele mesmo e a tarefa é confiada ao Tutor. Desde os primeiros anos de Emílio, o Tutor está em sua companhia constante*” (Gauthier 2006, p. 31). Essa companhia constante visa a dar continuidade ao processo de acolhimento e atenção às primeiras expressões demandantes da criança, sobretudo, através do choro. A educação começa no nascimento e o modo como o choro e o grito das crianças é tratado desempenha um grande papel na confiabilidade em algo externo a si. Não há mal original na natureza, e isso se aplica às crianças. Por isso, a educação para a moralidade não pode contribuir para o universo desnaturado, no qual ela ou Emílio nascem, e do qual, para os fins do programa educacional em questão, deve tornar-se independente. Por isso, a repressão e o controle precisam ser feitos através de mecanismos sutis e não violentos, em que as regras sejam internalizadas em um processo que deve ser natural. Diz Rousseau:

“Preparai de longe o reino de sua [da criança] liberdade e o uso de suas forças, deixando ao seu corpo o hábito natural, ao deixar-lhe sempre mestre de si mesma, e de fazer em todas as coisas conforme a sua vontade, quando quer que ela tenha uma”. (Rousseau 1819, p. 32)

Essa estabilidade começa a se transformar no “*segundo nascimento*” de Emílio, que é diretamente tratado no Livro IV (dos 15 aos 20 anos). É nesta faixa etária que o projeto de educação moral se apresenta em toda a sua envergadura.

“Nós nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir e outra, para viver; uma para a espécie e outra, para o sexo (...). É este o segundo nascimento (...). É aqui que o homem nasce verdadeiramente para a vida, e que nada de humano lhe é estranho. (...) Esta época em que termina a

educação comum é aquela propriamente a partir da qual a nossa deve começar.” (Rousseau 1819, IV, p. 6)

É nesta fase que o amor de si se converte em amor próprio, como responsabilidade moral e vínculo afetivo e onde o controle da natureza e a sua “reforma” se impõem a Emílio. A criança deve ser amada e respeitada, para que o controle da natureza na adolescência seja bem sucedido e, assim, o aprendizado da obediência à liberdade civil seja um fundamento normativo. A natureza não deve ser tomada como oposta à educação, mas não é a natureza que educa, e sim o Tutor (Gauthier 2006, p. 34). O processo educativo obedece ele mesmo à exigência de se tornar o fundamento normativo do contratualismo. E tanto os livros IV como V, de “Emílio”, consistem em desenvolver o senso de responsabilidade através da internalização da obediência, de maneira irrefletida, por meio do hábito. Esse processo visa a tornar a vontade de Emílio “cativa” da tutela como um requisito sem o qual a internalização de sua vontade, no pupilo, não ocorre. O projeto consiste na identificação, por Emílio, da vontade do Tutor com a sua própria. O truque educativo depende de Emílio se acreditar mestre de suas próprias ações e iniciativas, ao passo que internaliza os comandos do que seria o aperfeiçoamento da “sua própria” vontade. Para Gauthier, “o trabalho do Tutor é um exercício de controle total. (...) O Tutor afirma que fez de Emílio um homem natural, livre, independente de qualquer vontade alheia”, mas não porque, como diagnostica o comentador, Rousseau rejeite a “se dizente liberdade”, na medida em que a independência de Emílio (formado para ser independente dos outros e dependente apenas de coisas materiais) é alcançada através da dependência do Tutor (Gauthier 2006, p. 41). E, na medida em que Emílio se envolve afetivamente e decide os rumos de seu

envolvimento, sela o fim de sua relação com o Tutor, a sua formação moral, que corresponde ao fundamento normativo da legitimidade da contratação de uma liberdade civil. Ele não precisa mais de um Tutor, porque pode ser um cidadão livre. Como anota Gauthier,

“Rousseau oferece-nos um experimento e não um exercício real de engenharia educacional, mas esse experimento fornece uma ilustração muito clara da ideia de que os seres humanos podem se liberarem através do controle. Ele conclui Emílio com o aparente sucesso do experimento” (Gauthier 2006, p. 49).

Por que razão o experimento ou o projeto educacional proposto em ‘*Emílio*’ não teria sido bem sucedido? Porque, no Livro V, o projeto se explicita em uma inconsistência irremediável.

3 – UMA “HISTÓRIA CONCEITUAL” DE “REIVINDICAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER”: A FILOSOFIA DO CASAMENTO DE MARY WOLLSTONECRAFT

O caráter sistemático de “*Reivindicação dos direitos da mulher*” não vai de si, apesar de sua clareza. Por um lado, o formato panfletário apresenta um texto claro e direto e, por outro, a reflexão conceitual não segue o mesmo ritmo, de maneira que a tarefa de capturar o núcleo argumentativo pode levar a muitos destinos analíticos promissores. Um desses destinos é o tratamento do casamento como categoria pedagógica e política de um projeto de transformação de uma sociedade aristocrática para uma sociedade republicana. O papel do texto de Rousseau é fundamental, aí, não apenas porque, metodologicamente, Wollstonecraft se alinha ao filósofo genebrino na mudança do paradigma jusnaturalista para o educacional. A crítica filosófica a “*Emílio*” é o que leva Wollstonecraft a formular a sua teoria da liberdade como independência, por meio de um argumento metafísico; e, tendo

lido a sucinta e impecável descrição de Gauthier das concepções de educação, “natureza” e “nascimento” de *Emílio*, não é preciso um esforço de interpretação maior para identificar o quão inconsistente esse projeto é com uma doutrina da sensibilidade.

No Livro V, de “*Emílio*”, podemos ler o filósofo defender que o “domínio das mulheres não lhes pertence porque os homens o tenham desejado, mas porque assim o quer a natureza; pertencia-lhes antes que elas parecessem tê-lo” (Rousseau 2004, p. 520). Em seguida, o filósofo defende a desigualdade entre os gêneros por meio da introdução de uma cláusula de exceção à própria noção de liberdade civil que o filósofo defendera, como método. Em primeiro lugar, o recurso aos ditames da natureza está em contradição com o reconhecimento de que a liberdade natural está perdida para sempre, donde, em segundo lugar, o caráter “inatural” daquilo que toma por natural. É isso o que se pode ler na defesa da coqueteria e da limitação da educação das meninas, pelo filósofo, como dádivas da natureza, ao tempo em que daí deriva a assimetria na relação de dependência entre homens e mulheres. Diz Rousseau, imaginando o que a “natureza” teria esperado das mulheres: a natureza

“dá às mulheres um espírito tão agradável e fino; (...) quer que elas pensem, que julguem, que amem, que conheçam, que cultivem o espírito **tanto quanto sua aparência**; estas são as armas que ela lhes dá para suprir a força que lhes falta e para que governem a nossa. Elas devem aprender muitas coisas, **mas apenas aquelas que lhes convém saber** (Rousseau 2004, p. 526, minhas ênfases)”.

A natureza é estranhamente convocada para lastrear a inconsistência de um projeto educacional para a liberdade a ser reconquistada na vida civil. Essas assimetrias defendidas de maneira

desabrida no Livro V de “*Emílio*” acarretam a defesa da dependência das mulheres em relação aos homens se estende e deve ser estendida às opiniões, aos juízos da sociedade, aos costumes e às responsabilidades na educação das crianças. O núcleo volitivo da bondade natural se explicita como um constructo retórico da opressão social, que carece de consistência com o próprio projeto rousseauiano. De que natureza Rousseau trata, quando usa o léxico, em “*Emílio*”?

A inconsistência identificada pela filósofa se estende ao modo como Rousseau usa as distinções biológicas no projeto de educação moral. Para Rousseau, as mulheres seriam frágeis e dependentes, e a tutoria caberia exclusivamente ao pai. Para Wollstonecraft, as mulheres podem ter menos força, em sua compleição física, e a gravidez e a amamentação acarretam tarefas e obrigações distintas, mas, exatamente porque há uma igualdade de razão na natureza, a essas diferenças biológicas correspondem direitos vinculados a toda a sociedade. Esses direitos são, a propósito, tão estruturantes na internalização de regras morais como o seriam para *Emílio* visto que se trata da relação biologicamente ancorada entre uma mãe e uma criança desde a fase de amamentação. Daí a função estruturante da liberdade civil ser defendida e não uma desculpa para desnaturalizar as mulheres. Estamos, bem entendido, longe de uma formulação de segunda ordem, como a clássica tese de De Beauvoir, segundo a qual as mulheres não nascem, mas se tornam mulheres, etc. Para Wollstonecraft, as mulheres precisam antes de tudo serem reconhecidas como humanas, independentemente de suas eventuais funções relacionadas aos homens e ao poder dos homens.

O casamento, assim, tem um sentido articulado com a sua função pedagógica, não apenas para a criança e para os seus pais, mas, por isso,

para toda a sociedade. Afirma a filósofa: “*Não nos é dito em que consiste a existência das mulheres quando não há casamento nem promessa de casamento*” (Wollstonecraft 2016, p. 55). Em que consiste a existência das mulheres, quando se toma o casamento como uma categoria da vida social e da educação para a liberdade? Esta é a questão conceitual que a situa como uma teórica do casamento. Para apresentar essa teoria, então, vamos seguir os passos de alguns dos usos do conceito ao longo do texto. Ao final, a formulação de que o casamento é o “cimento da sociedade” poderá ser compreendida em sua extensão, no feminismo de Wollstonecraft.

“*Reivindicação dos direitos da mulher*” é dedicado a Talleyrand-Périgord, antigo bispo de Autun, e um dos responsáveis pela reforma educacional no processo revolucionário iluminista, na França. Em 1791, Talleyrand publicou o *Rapport sur l’instruction publique*, um documento base para fixar a estrutura do sistema educacional da França republicana. Para Wollstonecraft, o intelectual não teria enfatizado suficientemente a necessidade de articular o acesso universal a uma educação republicana ao acesso das meninas ao sistema, na medida em que reservou a educação das meninas ao seio familiar. Neste breve texto, a filósofa defende os direitos da mulher como produto da educação das meninas: “*se a mulher não for preparada pela educação para se tornar a companheira do homem, ela interromperá o progresso do conhecimento e da virtude; pois a verdade deve ser comum a todos*” (Wollstonecraft 2016, p. 18). A educação, portanto, precisa ser, também e necessariamente, pública.

Ora, a educação no seio da família é, para Rousseau, um requisito metodológico para a formação moral da criança. Ao tomar o casamento como uma categoria filosófica, Wollstonecraft, defende uma articulação

entre o universo privado e o público que permita uma transição consistente de um projeto de educação a uma concepção de sociedade. Essa transição, dada a antropologia moralizante de Rousseau e sua concepção de vontade daí derivada, não pode ser feita nos passos sugeridos em *“Emílio”*. Por isso que a defesa dos direitos da mulher, para a filósofa, não é comum; a sua defesa da igualdade de gênero e dos direitos, deveres e obrigações não são, falando estritamente, de natureza jurídica, embora faça as vezes, em termos historiográficos e metodológico, do que fora tomado como “direito natural”. Para Mary Wollstonecraft, a extensão dos direitos reivindicados da mulher depende da transformação da vida privada, assim como, para Rousseau, a liberdade civil depende da educação familiar. Para a filósofa, assim, a defesa dos direitos da mulher não se caracteriza como uma defesa de um reconhecimento legal, em um dispositivo normativo, digamos, uma Constituinte, ou um código civil. Para ambos os filósofos, direitos e liberdade civil são pensados em função do paradigma da independência moral e nessa medida são derivados de uma transformação na educação das crianças. É nesse ponto e por isso que o casamento desempenha um papel crucial no argumento da filósofa em defesa da igualdade de gênero. É no seio da família que se desempenha e assegura o universalismo, por meio da vinculação da educação das crianças à educação das mulheres e dos homens, que devem, também, reformar o modo como lidam com as mulheres, inclusive para serem bons pais. Aqui, a concepção de liberdade como independência pode ser entendida como artefato normativo que opera no casamento uma espécie de mola da transformação social por meio da universalização do sistema educacional, não apenas quanto à educação igualitária das meninas e meninos, nas escolas, mas na economia afetiva e familiar, também. É

por isso que se pode dizer que uma das primeiras feministas modernas foi, em acepção própria, uma filósofa do casamento.

Em um dos capítulos finais do texto de 1792, Wollstonecraft apresenta o que ela quer dizer com a afirmação de que o casamento é o “cimento da sociedade”:

“Se o matrimônio é o cimento da sociedade, toda a humanidade deveria ser educada segundo o mesmo modelo, caso contrário, a relação entre os sexos nunca merecerá o nome de companheirismo nem as mulheres cumprirão as obrigações próprias de seu sexo, até que se tornem cidadãs ilustradas, até que sejam livres, capazes de ganhar a sua própria subsistência, independentemente dos homens; do mesmo modo, quero dizer, quero dizer, para evitar interpretações errôneas, que um homem é independente um do outro. Mais ainda, o matrimônio nunca se conservará como algo sagrado até que as mulheres, sendo criadas junto com os homens, sejam preparadas para ser suas companheiras em vez de suas amantes, já que a face mesquinha da astúcia sempre as tornará desprezíveis, enquanto a opressão as fará tímidas. Tão convencida estou dessa verdade que me aventurarei a predizer que a virtude nunca prevalecerá na sociedade, até que as virtudes de ambos os sexos sejam fundamentadas na razão e os fatos comum a ambos possam obter sua devida força mediante o cumprimento dos deveres mútuos”. (p. 214).

O texto contém um apanhado dos argumentos e das teses desenvolvidas e apresentadas ao longo do livro, e contém, por isso, um aspecto de síntese. O caráter claro e direto de quem se preocupa com coisas, e não com palavras (Wollstonecraft 2016, p. 28), contrasta com a densidade dos argumentos metafísicos que são paulatinamente desenvolvidos, na formulação de um único argumento, a saber: a igualdade de razão é natural e se realiza unicamente por meio do aperfeiçoamento de nossas mentalidades para servir àquilo que a razão

ela mesma impõe, na medida em que é imortal – como o são as almas¹. Disso se segue que defender a igualdade de gênero não acarreta tomar as diferenças biológicas como exceções a um projeto filosófico, mas como razões metafísicas. O projeto de “*Emílio*” fracassa porque o seu fundamento é inconsistente e, em consequência, suas implicações são moralmente insustentáveis e, por isso, politicamente ineficazes. O esforço neste estudo reside em demonstrar que esse diagnóstico de Mary Wollstonecraft não é fruto de uma leitura superficial ou externa, isto é, não filosófica, ao projeto de Rousseau. Pode-se imaginar, muito razoavelmente, que a sua vida e circunstâncias a levariam a criticar as considerações caricaturais em personagens como “Sofia”, considerada pela filósofa como “totalmente inatural” (Wollstonecraft 2016, p. 45). Proceder assim pode ofuscar, entretanto, a profundidade e robustez argumentativa do projeto de Wollstonecraft, tanto na concepção de educação como de liberdade como independência. Ao considerarmos, em contraste, uma metafísica da liberdade como natureza, poderemos capturar não apenas a profundidade da crítica a Rousseau como a singularidade do pensamento filosófico dela, como teórica da liberdade como independência, republicana e abolicionista. A igualdade de gênero é, assim, uma das condições para uma teoria política naturalista – protomaterialista – da liberdade civil. Nesse caminho, a escolha por tornar o casamento uma categoria filosófica introduz, de maneira privilegiada, o elemento revolucionário do pensamento dela.

¹ A acepção de metafísica como o que estaria além da física, aqui, não parece ter cabimento. O recurso de Wollstonecraft a uma criação divina não tem um papel teológico senão como um recurso deísta. A metafísica pressuposta é uma metafísica da natureza humana, como razão a ser aperfeiçoada em seres naturalmente racionais, independentemente do seu sexo e gênero. Para ler uma leitura distinta, ver o texto de Sandrine Bergès, mencionado ao longo deste estudo.

O casamento é tratado diretamente no capítulo 9 de “*Reivindicação dos direitos da mulher*”, quando a filósofa aborda o problema das “distinções inaturais” na sociedade. Ao longo de todo o texto, entretanto, a instituição desempenha uma função categorial na argumentação da filósofa. Na Introdução, ao denunciar o “sistema de educação falso, extraído de livros sobre o assunto escritos por homens que, ao considerar as mulheres mais como fêmeas do que como criaturas humanas, estão mais ansiosos em torná-las damas sedutoras do que esposas afetuosas e mães racionais” (Wollstonecraft 2016, p. 25), Wollstonecraft anuncia o reconhecimento de uma função racional ao casamento. Em seguida, ao denunciar os efeitos degradantes da doutrina da sensibilidade na educação das meninas, para conversações graciosas e frívolas, a filósofa denuncia que

“elas passam grande parte dos primeiros anos de vida adquirindo habilidades superficiais; enquanto isso, a força do corpo e da mente é sacrificada em nome de noções libertinas de beleza e do desejo de se estabelecer mediante o matrimônio, o único modo de as mulheres ascenderem no mundo. Como esse desejo faz delas meros animais, quando se casam comportam-se do mesmo modo que se espera das crianças” (Wollstonecraft 2016, p. 28).

Esse estatuto infantil não seria privilégio das mulheres, no “raciocínio de Rousseau”, porque os maridos dessas crianças não passariam, eles também, de “crianças crescidas” (Wollstonecraft 2016, p. 43), nesse projeto filosófico. Não é, portanto, o casamento em si mesmo, como resultado ou derivado dessa doutrina da suficiência da vontade atual como ponto de partida, que pode “*erradicar hábitos de vida*” (p. 49), mas a educação, o cultivo do entendimento, desde a tenra infância, por meninos e meninas, educados de maneira igualitária. Afinal, mulheres

passivas e indolentes, não são boas esposas (p. 56), porque o tempo do direito divino dos maridos, tal qual o direito divino dos reis, nesta época iluminista, é de se esperar que seja questionado sem perigo (p. 64). Para que mulheres e homens sejam independentes, eles precisam aprender a sê-lo desde a tenra infância, sendo ensinados a “*pensarem e a agirem por conta própria*” (p. 70) Somente assim podem existir e eventualmente sobreviver a um marido, por mais sensato que esse seja, caso venha a morrer e a deixá-la com uma grande família (p. 72).

A mulher, portanto, deve ser formada, deve desenvolver o seu entendimento, mesmo que se case por afeto. E se o marido não for virtuoso, tanto mais a mulher necessitará de princípios independentes (p. 74), cuja obtenção deve ser a tarefa da vida de uma mulher, porque, do contrário, serão muito pouco talhadas para dirigir uma família (p. 94). Ceder à prostituição legal, isto é, ao projeto do casamento como único destino de sustento possível, torna a mulher refém da astúcia e da melancolia solitária do despreparo para lidar com as dificuldades da vida e da criação de filhos (pp. 86 e 93). A mulher que não tiver a mente expandida pelo cultivo pode vir a tyrannizar o lar, tornando-se uma gestora da casa ou, ainda, uma escrava doméstica (p. 94). Essas mulheres dependentes, afirma a filósofa, serão sempre as “*senhoras dos maridos*” (no sentido de propriedade deles), carentes de independência e de reflexão (p. 95). Em vez de as jovens se casarem apenas para melhorar sua condição, elas deveriam tornar-se virtuosas, por meio do exercício de suas habilidades e de seu entendimento, de onde surge a verdadeira graça (p.124).

Essas teses, que ocupam “*Reivindicação dos direitos da mulher*” e eram distribuídas em panfletos depois reunidos em capítulos, não conformam um conjunto de aparência consistente. Por um lado,

Wollstonecraft enfatiza em mais de um momento que as mulheres das classes médias são aquelas para quem se dirige, prioritariamente. (As mulheres aristocráticas estariam perdidas no patriarcalismo hereditário e as mulheres de classe mais baixa, que seriam mais virtuosas, deveriam ser empregadas por aquelas mulheres das classes médias que não têm a intenção de copiarem a ociosidade indolente das mulheres aristocratas. - Wollstonecraft 2016, p. 124). Tudo se passa como se essas mulheres de classe média, que têm no casamento um horizonte de pertencimento e ascensão de sua condição social, fossem aquelas capazes de adquirir uma verdadeira independência. As classes médias são aquelas em que, na juventude, os homens são preparados para uma profissão (p. 86); os núcleos familiares dessas classes não são, portanto, aqueles dos herdeiros indolentes, nem os dos famintos. A filósofa parece reconhecer, aí, um meio para que as mulheres que venham a se casar, nesta classe, tenham condições de adquirir suficiência (p. 115) para poder ganhar seu sustento, isto é, terem uma profissão, elas mesmas. Estamos aqui em um momento anterior à mera independência financeira. A independência que deve preceder a esta é a mental, uma independência de juízo, a única capaz de moralidade formada pelo cultivo da própria mente.

Wollstonecraft parece partir, nas suas considerações sobre o casamento, do fato de que as mulheres de classe média terão no casamento uma via de pertencimento social. Dadas as condições culturais e materiais dos homens dessas classes, essas mulheres podem vir a ter, com eles, uma parceria afetiva e intelectual e os filhos desses casais serão estudantes e educados para sociedades menos dominadas pelo poder aristocrático, na marcha dos ventos revolucionários que se espalhavam pela Europa. Esses pressupostos de fato e os teóricos,

obtidos no diálogo com Rousseau e na própria formação, permitem-nos desfazer as aparentes incongruências em recomendações sobre como ser boas esposas, como se vestir, como manter a casa limpa, e outras coisas estranhas ao feminismo tal como o conhecemos hoje. Uma vez mais, a transição de uma descrição de fato a uma fundamentação normativa é propiciada por uma concepção de educação moral para a transformação de uma ordem social e histórica.

É nesta ordem e para erguê-la sobre uma base racional consistente, que homens e mulheres, quando se casam, nunca formam um só ser moral (p. 119). O casamento, tal como teorizado no Capítulo 9 de “*Reivindicação dos direitos da mulher*”, é um meio para a obtenção e o desenvolvimento da independência, por meio de uma educação para o respeito, no qual as diferenças biológicas são incorporadas à economia doméstica da divisão de tarefas e de respeito mútuo, orientada fundamentalmente pela defesa da educação das crianças, de maneira igualitária, tanto dentro das famílias como nas escolas. O papel de “cimento da sociedade”, desempenhado pela categoria do casamento, é apresentado na defesa de uma instituição na qual indivíduos são independentes moralmente um do outro, em que cada um cumpre os respectivos deveres de sua condição, porque a virtude privada torna-se o “cimento” da felicidade pública (Wollstonecraft 2016, p. 185). Um dos elementos cruciais para essa virtude é o respeito e a observância às distinções biológicas entre os gêneros, de maneira que à amamentação, por exemplo, ela atribui um papel fundamental na educação moral:

“Para ser uma boa mãe, a mulher deve ter bom senso e aquela independência da mente que poucas possuem, já que são ensinadas a depender inteiramente do marido. Esposas submissas são, em geral, mães tolas, desejando que seus filhos as amem acima de tudo e se posicionem, em

segredo, contra o pai, que é apontado como um espantalho. (...). Seu afeto de mãe, de fato, raras vezes merece esse nome quando não a leva a amamentar os filhos. (...) Que afinidade exercita uma mãe que manda seu bebê para uma ama de leite e ou pega para enviá-lo à escola? (Wollstonecraft 2016, p. 197)”

As posições de Wollstonecraft sobre amamentação e disciplinamento das crianças são muito diferentes das de Rousseau. Embora ambos defendam o papel da amamentação – e também por Locke –, contra o hábito, então com séculos, de enviar crianças em fase de amamentação para amas de leite e recebê-las de volta em fase escolar, Wollstonecraft enxerga nessa prática um elemento educativo, de formação da mulher; isso não se passa assim para Rousseau. O filósofo menciona o benefício afetivo, para a criança, exclusivamente. Wollstonecraft se refere à importância da prática também para a mulher, para a sua formação moral como mãe. Os capítulos 10, 11 e 12 de “*Reivindicação dos direitos da mulher*” tratam da educação das crianças, dos deveres dos pais e da defesa da educação pública. Aí também a filósofa defende a formação educacional das mulheres, o acesso a profissões e à representação política. E, em todos os capítulos, a defesa da igualdade racional das mulheres atravessa o texto, para as mulheres não serem mais educadas para dependerem do juízo do marido. “A conclusão que desejo traçar é óbvia”, diz a filósofa. “Façamos das mulheres criaturas racionais e cidadãos livres, e elas rapidamente se tornarão boas esposas e mães – isto é, se os homens não negligenciarem os deveres de maridos e pais” (p. 229).

3 – A REVOLUÇÃO DO CASAMENTO SEGUNDO MARY WOLLSTONECRAFT

Ao contrário de Rousseau, que confina a educação moral ao domínio privado da família, Wollstonecraft articula a educação moral à

vida cívica e política. E ela procede assim incorporando as diferenças biológicas entre os gêneros, seja na defesa do desenvolvimento da força física pela mulher, seja no reconhecimento do papel formador da amamentação, seja no disciplinamento da educação das crianças pequenas, a não serem reprimidas indevidamente a poderem brincar sem um tutor cuidando delas o tempo todo. No “vo” regressivo de Rousseau, tal como ela acusa, Emílio se torna adulto, casa e se torna um cidadão que poderá pactuar um governo civil. Na teoria do casamento de Wollstonecraft, o “microcosmo” (2016, p. 226) familiar pode ser chamado de um Estado, que deve ser governado por direitos igualitários. Assim é que a educação cabe à família, a uma reunião de indivíduos morais independentes, às escolas e a uma sociedade inteira.

É dessa maneira que as mulheres poderão desenvolver a sua mente, aperfeiçoando o que há a ser aperfeiçoado: o entendimento, única fonte da virtude. Pois os deveres privados são cumpridos de modo muito imperfeito quando não se conectam com o geral (Wollstonecraft 2016, p. 236). A transição de uma esfera à outra não é um ponto de partida normativo, mas um pressuposto metafísico elementar e intuitivo: a igualdade de razão que reconhece a natureza como coextensa, ao próprio aperfeiçoamento, e não como heterogênea a si. Assim, a revolução nos “*modos femininos*” (Wollstonecraft 2016, p. 247) não é tarefa de metade da humanidade, nem objeto de um ou vários sermões, apenas; mas uma transformação educacional para a igualdade entre os gêneros, desde a infância, no coração do iluminismo de Rousseau, lá onde a inconsistência do sistema se desfaz: a função pedagógica do casamento na transformação de toda a sociedade. Para Wollstonecraft, a revolução não chegou ao casamento: é por ele condicionada.

AGRADECIMENTOS:

Este estudo foi levado a cabo com o suporte da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, onde sou bolsista de pós-doc, sobre Ação e Liberdade em duas filósofas do Início do Período Moderno, domiciliada no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (Ação e Liberdade: estudos em história da filosofia de Elisabeth da Boêmia e Émilie Du Châtelet, sob a supervisão de Luiz Henrique Lopes dos Santos – 2022/06900-2). Eu agradeço o convite do Professor Eduardo Vicentini de Medeiros, tanto por ter lançado uma linha de pesquisa, no Brasil, sobre as “Críticas Filosóficas ao Casamento”, como por ter me convidado a participar de um dos Encontros, tão profícuos, de seus seminários, como desta publicação. Também agradeço à Professora Eunice Ostrensky, pelo seu trabalho excelente e pela generosidade de tê-lo feito chegar em minhas mãos. Quaisquer erros ou mal uso de seu texto são de minha exclusiva responsabilidade.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE WOLLSTONECRAFT:

WOLLSTONECRAFT, M. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Edição comentada por Maria Lygia Quartim de Moraes, traduzida por Ivania Pocinho Motta, São Paulo, Boitempo Editorial, 2016.

WOLLSTONECRAFT, M. *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Woman*. Edited by Sylvanna Tomaselli. Cambridge University Press, 2017

OBRAS DE ROUSSEAU:

Émile ou de l'Éducation, edição encontrada integralmente nesta página, de domínio público: http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile.html, 1762

Du Contrat Social ou: principe du droit politique. In: Ouvres Complètes de J. J. Rousseau, avec des notes historiques, Tome I. Paris, Chez Alexandre Roussiaux, Librairie, 1819: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k206990x>

Emílio ou: Da Educação. Tradução: Roberto Leal Ferreira, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

LITERATURA SECUNDÁRIA:

BERGÈS, S. *The Routledge Guidebook to Wollstonecraft's A Vindication of the Rights of Woman*. New York, Routledge, 2013.

BURKE, E. *Reflections on the Revolution in France*. In: *Select Works of Edmund Burke*. Foreword and Biographical Note by Francis Canavan. Indianapolis: Liberty Fund. Vol. 2, 1999.

FRIKKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford Scholarship, 2007.

GAUTHIER, D. *Rousseau: the sentiment of existence*. New York. Cambridge University Press, 2006.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et Politique: Les Principes du Système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1974

OSTRENSKY, E. « Mary Wollstonecraft's Egalitarianism in *A Vindication of the Rights of Men* », *Éthique, politique, religions*, n° 20, 2022 – 1, *Émergence du libéralisme, transformations du républicanisme : XVII -XVIII siècles*, p. 133-157 DOI : 10.48611/isbn.978-2-406-13308-7.p.0133, 2022.

PRICE, Richard. *A Discourse on the Love of our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Britain. With an Appendix*. Second edition. London: T. Cadell, 1789.