



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU  
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO)  
Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL)



ALESSANDRA CARVALHO ABRAHÃO SALLUM

**MARY WOLLSTONECRAFT:  
O Vicejar, a Ruptura e sua Filosofia**

Uberlândia – MG  
2025

ALESSANDRA CARVALHO ABRAHÃO SALLUM

**MARY WOLLSTONECRAFT:  
O Vicejar, a Ruptura e sua Filosofia**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação  
em Filosofia (PPGFIL) do Instituto de Filosofia  
(IFILO) da Universidade Federal de Uberlândia  
(UFU), como requisito parcial para obtenção do  
título de Doutora em Filosofia

Área de concentração: História, Sociedade e Cul-  
tura

Orientador: Prof. Dr. José Benedito de Almeida Jr.

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU  
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S169 Sallum, Alessandra Carvalho Abrahão, 1982 -  
2025 Mary Wollstonecraft [recurso eletrônico] : o vicejar, a ruptura e  
sua filosofia / Alessandra Carvalho Abrahão Sallum. - 2025.

Orientador: José Benedito Almeida Júnior .

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-  
graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2025.352>

Inclui bibliografia.

Inclui ilustrações.

I. Filosofia. I. , José Benedito Almeida Júnior, 1965-, (Orient.). II.  
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia.  
III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



### **ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO**

|                                    |                                                           |                 |       |                       |       |
|------------------------------------|-----------------------------------------------------------|-----------------|-------|-----------------------|-------|
| Programa de Pós-Graduação em:      | Filosofia                                                 |                 |       |                       |       |
| Defesa de:                         | Tese de Doutorado, 006/25, PPGFIL                         |                 |       |                       |       |
| Data:                              | Vinte sete de agosto de de dois mil e vinte cinco         | Hora de início: | 14:00 | Hora de encerramento: | 18:00 |
| Matrícula do Discente:             | 12313FIL002                                               |                 |       |                       |       |
| Nome do Discente:                  | Alessandra Carvalho Abrahão Sallum                        |                 |       |                       |       |
| Título do Trabalho:                | Mary Wollstonecraft: o vicejar, a ruptura e sua filosofia |                 |       |                       |       |
| Área de concentração:              | Filosofia                                                 |                 |       |                       |       |
| Linha de pesquisa:                 | História, Sociedade e Cultura                             |                 |       |                       |       |
| Projeto de Pesquisa de vinculação: | -----                                                     |                 |       |                       |       |

Reuniu-se no Anfiteatro/Sala CEPFI M, Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Luciana Xavier de Castro (ESEBA); Núbia Silvia Guimarães (ESEBA); Elisa Antônia Ribeiro (IFTM); Mônica Cecílio Rodrigues (UNIPAC) e José Benedito de Almeida Júnior orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). José Benedito de Almeida Júnior, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **José Benedito de Almeida Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 03/09/2025, às 09:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elisa Antonia Ribeiro, Usuário Externo**, em 03/09/2025, às 20:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Monica Cecilio Rodrigues, Usuário Externo**, em 10/09/2025, às 06:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Núbia Silvia Guimarães, Diretor(a)**, em 16/09/2025, às 11:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciana Xavier de Castro, Professor(a) do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico**, em 16/09/2025, às 13:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6621849** e o código CRC **FOFEDCB1**.

Aos luminares feéricos, cujo brilho cintilante,  
Tranquiliza o coração lancinado e vacilante.  
Em sua aura serena, a paz encontro e sigo,  
Guiada pela encantada aura que em meu ser fulgura  
com abrigo.

## AGRADECIMENTOS

Um céu sereno, os suaves raios da lua, o tremor prateado com que a água brilhava ao nosso redor, a confluência das mais agradáveis sensações, a própria presença deste ser amado, nada poderia desviar mil reflexões dolorosas do meu coração.

Rousseau ([1761]<sup>1</sup> *Quatrième partie, Lettre XVII à milord Edouard*, tradução nossa)

\*\*\*

O impulso dos sentidos, as paixões, se preferir, e as conclusões da razão, unem os homens; mas a imaginação é o verdadeiro fogo, roubado do céu, para animar essa fria criatura de barro, produzindo todas aquelas finas simpatias que levam ao êxtase, tornando os homens sociais ao expandir seus corações, em vez de deixá-los à vontade para calcular quantos confortos a sociedade oferece.

Mary Wollstonecraft ([1798] 2007c, 23<sup>a</sup> *Love Letters*, tradução nossa).

Mary Wollstonecraft asseverou que, na tessitura da história, a proeminente Cassandra não se alça como a única cuja eloquente advertência foi desmerecidamente subestimada. Comungando do mesmo fado, quantas, dotadas do augúrio visionário, se encontraram no triste cenário de ter suas previsões, por igual, desconsideradas e relegadas ao vácuo da indiferença?

Seria impossível iniciar sem render uma expressão fervorosa de reconhecimento, destinada à minha prezada e jovial filha, Kamilly, cuja perspicácia engenhosa permitiu-lhe avistar a sombra imponente que sorrateiramente se aproximava de minha jornada. Apegada, como eu estava à vivência inebriante de minha primeira incursão no âmbito da inclusão educacional, fui inesperadamente envolvida e subjugada pela implacável entidade abissal, cuja presença engolfou e atormentou meus dias, mesmo depois de concluída minha passagem pelo Mestrado. Como Cassandra, ela anunciou o golpe em curso e eu hesitei, até ser demasiado tarde para me desvencilhar. À minha adorável filha, consagro infinita gratidão, por esse olhar afetuoso e atento que emana amor incondicional.

E como poderia eu não expressar profunda gratidão ao meu amado esposo, Noé, cuja resplandecência tem sido luzeiro a cada passo de minha jornada. Erigindo-se como exemplar de integridade e justiça, amparou-me nos momentos em que as forças rarearam, necessárias para transpor as asperezas e os miasmas tenebrosos do abismo no qual meu percurso veio a

---

<sup>1</sup> Nesta tese, registraremos todas as fontes primárias com o ano original entre colchetes, geralmente, precedendo o ano da edição atual, caso não ocorra é por não termos tal dado. Contudo, quando ocorrer coincidências na data da edição atual, manteremos seu registro seguido de uma letra para diferenciação (como pode ser visto na epígrafe seguinte).

mergulhar.

Permanecerão eternamente vivos em minha memória os versos que me dedicou, delineando-me com cabelos dourados como campos de trigo maduro, e olhos azuis que rivalizam com o esplendor do céu sereno nas montanhas gélidas, qual valquíria em sua plenitude e força. Alimentada por essa inspiração, tenho enfrentado e sobrepujado desafios, destemida, conquistando a vitória sobre as adversidades. A ti, figura tronante em torno de quem sustento minha batalha, dedico esse ímpeto incansável.

Presto uma graciosa deferência à minha fiel companheira canina, Nyx, presença constante que, nos véus noturnos ou nos dias abrasadores, permaneceu ao meu lado, lembrando-me de que, mesmo em meio à adversidade mais sombria ou às sufocantes brumas diurnas, o amor pode florescer em sua expressão mais pura e elevada.

Expresso, com a mais exuberante eloquência, minha sincera gratidão à minha primeira e mais dileta amiga, Trícia, por seu inestimável apoio e sua paciência incansável ao longo desta jornada. Sua presença constante e seu comprometimento inabalável enfeitaram meu percurso com um brilho singular, iluminando as encruzilhadas do conhecimento com a chama da amizade e da compreensão. Em meio aos desafios e labirintos do esforço intelectual, sua dedicação resplandeceu, guiando-me com gentileza e zelo. É com humildade e imensa admiração que reconheço a grandiosidade de seu papel.

Um anjo de cabelos de fogo esteve presente durante essa travessia quase inexpugnável, trazendo fê, luz e esperança a uma alma desterrada. Querido amigo Daniel Rosado Pinezi, rendo a ti minha mais humilde reverência, sabendo que ouro algum pagaria a honra de poder ter sido defendida pelo teu justo escudo daqueles que, compartilhando da mesma linhagem, lamentaram não haver aniquilado, ainda em botão, uma jovem e alva vida que lutava para desabrochar.

A você, estimado orientador, meu caro amigo e companheiro de estudos, o ilustre professor Doutor José Benedito de Almeida Júnior, direciono minhas palavras repletas de gratidão e afeto. Você se ergueu como a constelação-guia que me orientou, especialmente em momentos obscuros, resgatando-me de uma jornada desoladora e trazendo-me novamente à luz. Expressar plenamente o lugar que você ocupa em minha vida é um desafio, pois ele ultrapassa a fronteira das palavras.

Seu papel foi crucial, um farol que me iluminou durante os caminhos incertos da academia. Nos momentos de dificuldade, estendeu a mão amiga que me retirou das águas traiçoeiras do Estige. A simplicidade e a gentileza que irradiou trouxeram equilíbrio à minha mente, restaurando a confiança e autoestima perdidas. Acreditar em minhas ideias e reconhecer-me verdadeiramente são gestos admiráveis que transcendem a linguagem. A você, dedico um afeto



fraterno e me curvo diante da grandeza de seu espírito. Suas orientações e apoio não se limitaram ao âmbito acadêmico; eles moldaram minha jornada pessoal e profissional de maneira única. Sou profundamente ditosa por ter sido agraciada com a honra de sua orientação e por sua presença em minha vida.

Minha jornada entrelaça-se com todas essas figuras que simbolizam a orientação na escuridão, a sabedoria diante da incerteza e a força em meio à adversidade. Cada conexão feita formou o mosaico de minha trajetória, preenchendo-a com amor, discernimento e resiliência. Que eu possa sempre honrar esses ensinamentos, avançando com a determinação e bem-aventurança que me trouxeram até este ponto. No caminho através do desconhecido, aprendi a trazer comigo a essência das águas do Lete. Ao me libertar das sombras, almejo, provando desse bálsamo, esquecer o que obscureceu meu coração. Que ele se abra para os encantos da natureza com delicadeza, serenidade e paz.

Hoje, quando já alcancei a cor dos olhos de minha mãe, tento descobrir a cor dos olhos de minha filha. Faço a brincadeira em que os olhos de uma se tornam o espelho para os olhos da outra. E um dia desses me surpreendi com um gesto de minha menina. Quando nós duas estávamos nesse doce jogo, ela tocou suavemente no meu rosto, me contemplando intensamente. E, enquanto jogava o olhar dela no meu, perguntou baixinho, mas tão baixinho, como se fosse uma pergunta para ela mesma, ou como estivesse buscando e encontrando a revelação de um mistério ou de um grande segredo. Eu escutei quando, sussurrando, minha filha falou:

— Mãe, qual é a cor tão úmida de seus olhos?

Conceição Evaristo (2016, p. 19)

\*\*\*

Os ímpetos de uma mente vivaz nunca dirão o quão expandido pelo pensamento tenha sido o entendimento, armazenado com o conhecimento. A riqueza do solo pode até aparecer em sua superfície; e o resultado de profundas reflexões, frequentemente misturadas de forma graciosa nos devaneios do poeta, se incorpora suavemente às ebulições dos instintos, quando a coragem, finalmente elaborada, vibra de extrema felicidade, ou mesmo, quando relaxada em suave melancolia, uma prazerosa fadiga suscita profundo suspiro e alimenta o delicado correr de uma lágrima.

Mary Wollstonecraft ([1798] 2007c, Da Poesia, e nosso Deleite pela Beleza da Natureza)

## RESUMO

### Mary Wollstonecraft: o vicejar, a ruptura e sua filosofia

A presente tese tem como objetivo investigar e compreender as influências filosóficas que moldaram o pensamento de Mary Wollstonecraft, com especial atenção às concepções dos Dissidentes Racionais e às formulações de Jean-Jacques Rousseau sobre educação e a condição feminina. A pesquisa busca não apenas identificar as bases intelectuais que contribuíram para a elaboração de sua filosofia, mas também demonstrar como sua obra oferece uma crítica contundente às normas de gênero do século XVIII, antecipando debates que permanecem relevantes na contemporaneidade. Dentre as questões que orientam esta investigação, destacam-se: Quais foram as principais influências dos Dissidentes Racionais na formação intelectual de Wollstonecraft? De que maneira as concepções rousseauianas sobre as mulheres e a educação impactaram seu pensamento? Quais elementos centrais de sua filosofia expressam seu compromisso com a emancipação feminina e sua crítica à desigualdade? A tese parte da hipótese de que Wollstonecraft, embora influenciada tanto pelos Dissidentes Racionais quanto por Rousseau, desenvolveu uma perspectiva inovadora e própria, que transcende as limitações impostas pelas tradições filosóficas que a precederam. Para alcançar esses objetivos, adota-se uma abordagem qualitativa fundamentada em três eixos metodológicos principais: (1) Revisão bibliográfica, que compreende o exame detalhado das principais obras de Wollstonecraft, dos Dissidentes Racionais e de Rousseau, bem como de fontes secundárias que permitam contextualizar tais leituras; (2) Análise conceitual, que investiga os princípios filosóficos centrais em sua obra, como moralidade, virtude, liberdade e razão; e (3) Análise comparativa, que confronta suas concepções com as de Rousseau, identificando pontos de aproximação e distanciamento. Os resultados da pesquisa demonstram que Wollstonecraft construiu uma filosofia que, embora ancorada no Iluminismo e nas tradições dissidentes, rompe com as limitações impostas à mulher dentro desse contexto intelectual. Sua refutação ao ideal de feminilidade rousseauiano é exemplar nesse sentido: ao contestar a concepção de Sofia e Júlia, Wollstonecraft propõe um modelo de educação que enfatiza a razão e a autonomia feminina, em contraste com a submissão e o sentimentalismo atribuídos às mulheres por Rousseau. Ademais, a tese reafirma a necessidade de reconhecer Mary Wollstonecraft como uma filósofa de pleno direito. Sua obra não se restringe a uma crítica social ou a um manifesto feminista, mas apresenta uma estrutura filosófica rigorosa que dialoga com questões centrais da moral, da política e da educação. No entanto, o apagamento de sua figura no cânone filosófico reflete não apenas um viés de gênero na historiografia da filosofia, mas também a resistência às suas ideias inovadoras e radicais para a época. Nas considerações finais, argumenta-se que Wollstonecraft não apenas denunciou as desigualdades de seu tempo, mas também formulou um projeto filosófico e educacional que permanece atual. Sua defesa da educação como instrumento de emancipação feminina é um dos legados mais duradouros de sua obra, ressoando em debates contemporâneos sobre igualdade de gênero, direitos humanos e justiça social. Ao recuperar sua trajetória intelectual e inserir sua filosofia no debate acadêmico, esta tese contribui para reafirmar seu lugar no cânone filosófico ocidental, destacando-a não apenas como precursora do feminismo, mas como uma pensadora essencial para a compreensão das bases morais e políticas da modernidade.

**Palavras-chave:** Wollstonecraft. Dissidentes Racionais. Rousseau. Filosofia. Feminismo.

## ABSTRACT

### Mary Wollstonecraft: the auspicious foresight, the rupture and its philosophy

This thesis aims to investigate and understand the philosophical influences that shaped Mary Wollstonecraft's thought, with particular attention to the conceptions of the Rational Dissenters and the formulations of Jean-Jacques Rousseau regarding education and the condition of women. The research seeks not only to identify the intellectual foundations that contributed to the development of her philosophy but also to demonstrate how her work offers a powerful critique of 18th-century gender norms, anticipating debates that remain relevant in contemporary times. Among the key questions guiding this investigation are: What were the main influences of the Rational Dissenters on Wollstonecraft's intellectual formation? In what ways did Rousseau's conceptions of women and education impact her thought? What central elements of her philosophy express her commitment to female emancipation and her critique of inequality? The thesis starts from the hypothesis that Wollstonecraft, although influenced by both the Rational Dissenters and Rousseau, developed an innovative and unique perspective that transcends the limitations imposed by the philosophical traditions that preceded her. To achieve these objectives, a qualitative approach is adopted, based on three main methodological axes: (1) Bibliographic review, which includes a detailed examination of the major works of Wollstonecraft, the Rational Dissenters, and Rousseau, as well as secondary sources that contextualize these readings; (2) Conceptual analysis, which investigates the core philosophical principles in her work, such as morality, virtue, freedom, and reason; and (3) Comparative analysis, which contrasts her conceptions with those of Rousseau, identifying points of convergence and divergence. The research findings demonstrate that Wollstonecraft constructed a philosophy that, although anchored in the Enlightenment and dissident traditions, breaks with the limitations imposed on women within this intellectual context. Her refutation of Rousseau's ideal of femininity is exemplary in this regard: by challenging the representations of Sophie and Julie, Wollstonecraft proposes an educational model that emphasizes reason and female autonomy, in contrast to the submission and sentimentalism attributed to women by Rousseau. Furthermore, the thesis reaffirms the need to recognize Mary Wollstonecraft as a full-fledged philosopher. Her work is not limited to social critique or a feminist manifesto but presents a rigorous philosophical structure that engages with central issues in morality, politics, and education. However, the erasure of her figure from the philosophical canon reflects not only a gender bias in the historiography of philosophy but also resistance to her innovative and radical ideas for the time. In the final considerations, it is argued that Wollstonecraft not only denounced the inequalities of her time but also formulated a philosophical and educational project that remains relevant today. Her advocacy of education as a tool for female emancipation is one of the most enduring legacies of her work, resonating in contemporary debates on gender equality, human rights, and social justice. By recovering her intellectual trajectory and integrating her philosophy into academic discourse, this thesis contributes to reaffirming her place in the Western philosophical canon, highlighting her not only as a precursor of feminism but as a thinker essential to understanding the moral and political foundations of modernity.

**Keywords:** Wollstonecraft. Rational Dissidents. Rousseau. Philosophy. Feminism.

## RÉSUMÉ

### Mary Wollstonecraft : L'épanouissement, la rupture et sa philosophie

La présente thèse vise à enquêter et à comprendre les influences philosophiques qui ont façonné la pensée de Mary Wollstonecraft, en accordant une attention particulière aux conceptions des Dissidents Rationnels et aux formulations de Jean-Jacques Rousseau sur l'éducation et la condition féminine. La recherche cherche non seulement à identifier les bases intellectuelles qui ont contribué à l'élaboration de sa philosophie, mais aussi à démontrer comment son œuvre offre une critique percutante des normes de genre du XVIII<sup>e</sup> siècle, anticipant des débats qui restent pertinents de nos jours. Parmi les questions qui orientent cette investigation, on distingue : Quelles ont été les principales influences des Dissidents Rationnels dans la formation intellectuelle de Wollstonecraft ? De quelle manière les conceptions rousseauistes sur les femmes et l'éducation ont-elles influencé sa pensée ? Quels éléments centraux de sa philosophie expriment son engagement en faveur de l'émancipation féminine et sa critique des inégalités ? La thèse part de l'hypothèse que Wollstonecraft, bien que influencée à la fois par les Dissidents Rationnels et par Rousseau, a développé une perspective innovante et propre, qui transcende les limitations imposées par les traditions philosophiques qui l'ont précédée. Pour atteindre ces objectifs, une approche qualitative est adoptée, fondée sur trois axes méthodologiques principaux : (1) Revue bibliographique, comprenant l'examen détaillé des principales œuvres de Wollstonecraft, des Dissidents Rationnels et de Rousseau, ainsi que de sources secondaires permettant de contextualiser ces lectures ; (2) Analyse conceptuelle, qui examine les principes philosophiques fondamentaux de son œuvre, tels que la moralité, la vertu, la liberté et la raison ; (3) Analyse comparative, qui confronte ses conceptions à celles de Rousseau, en identifiant les points de convergence et de divergence. Les résultats de cette recherche démontrent que Wollstonecraft a construit une philosophie qui, bien qu'ancrée dans les Lumières et les traditions dissidentes, rompt avec les limitations imposées aux femmes dans ce contexte intellectuel. Sa réfutation de l'idéal de féminité rousseauiste est exemplaire à cet égard : en contestant les représentations de Sophie et Julie, Wollstonecraft propose un modèle éducatif qui met l'accent sur la raison et l'autonomie féminine, en contraste avec la soumission et le sentimentalisme attribués aux femmes par Rousseau. En outre, la thèse réaffirme la nécessité de reconnaître Mary Wollstonecraft comme une philosophe à part entière. Son œuvre ne se limite pas à une critique sociale ou à un manifeste féministe, mais présente une structure philosophique rigoureuse qui dialogue avec des questions centrales de la moralité, de la politique et de l'éducation. Cependant, l'effacement de sa figure du canon philosophique reflète non seulement un biais de genre dans l'historiographie de la philosophie, mais aussi une résistance à ses idées novatrices et radicales pour l'époque. Dans les considérations finales, il est soutenu que Wollstonecraft n'a pas seulement dénoncé les inégalités de son temps, mais a également formulé un projet philosophique et éducatif qui reste pertinent aujourd'hui. Son plaidoyer pour l'éducation comme outil d'émancipation féminine est l'un des héritages les plus durables de son œuvre, résonnant dans les débats contemporains sur l'égalité des sexes, les droits humains et la justice sociale. En récupérant sa trajectoire intellectuelle et en intégrant sa philosophie au débat académique, cette thèse contribue à réaffirmer sa place dans le canon philosophique occidental, en la mettant en avant non seulement comme une précurseure du féminisme, mais aussi comme une penseuse essentielle pour comprendre les bases morales et politiques de la modernité.

**Mots-clés :** Wollstonecraft. Dissidents Rationnels. Rousseau. Philosophie. Féminisme.

## RESUMEN

### Mary Wollstonecraft: El florecimiento, la ruptura y su filosofía

La presente tesis tiene como objetivo investigar y comprender las influencias filosóficas que moldearon el pensamiento de Mary Wollstonecraft, con especial atención a las concepciones de los Disidentes Racionales y a las formulaciones de Jean-Jacques Rousseau sobre educación y la condición femenina. La investigación busca no solo identificar las bases intelectuales que contribuyeron a la elaboración de su filosofía, sino también demostrar cómo su obra ofrece una crítica contundente a las normas de género del siglo XVIII, anticipando debates que siguen siendo relevantes en la actualidad. Entre las cuestiones que guían esta investigación, se destacan: ¿Cuáles fueron las principales influencias de los Disidentes Racionales en la formación intelectual de Wollstonecraft? ¿De qué manera impactaron las concepciones rousseauianas sobre las mujeres y la educación en su pensamiento? ¿Qué elementos centrales de su filosofía expresan su compromiso con la emancipación femenina y su crítica a la desigualdad? La tesis parte de la hipótesis de que Wollstonecraft, aunque influenciada tanto por los Disidentes Racionales como por Rousseau, desarrolló una perspectiva innovadora y propia, que trasciende las limitaciones impuestas por las tradiciones filosóficas que la precedieron. Para alcanzar estos objetivos, se adopta un enfoque cualitativo, basado en tres ejes metodológicos principales: (1) Revisión bibliográfica, que comprende el examen detallado de las principales obras de Wollstonecraft, los Disidentes Racionales y Rousseau, así como de fuentes secundarias que permiten contextualizar estas lecturas; (2) Análisis conceptual, que investiga los principios filosóficos centrales de su obra, como la moralidad, la virtud, la libertad y la razón; (3) Análisis comparativo, que confronta sus concepciones con las de Rousseau, identificando puntos de convergencia y divergencia. Los resultados de la investigación demuestran que Wollstonecraft construyó una filosofía que, aunque anclada en la Ilustración y las tradiciones disidentes, rompe con las limitaciones impuestas a la mujer dentro de ese contexto intelectual. Su refutación al ideal de feminidad rousseauiano es un ejemplo claro en este sentido: al cuestionar las representaciones de Sofía y Julia, Wollstonecraft propone un modelo educativo que enfatiza la razón y la autonomía femenina, en contraste con la sumisión y el sentimentalismo atribuidos a las mujeres por Rousseau. Además, la tesis reafirma la necesidad de reconocer a Mary Wollstonecraft como una filósofa en pleno derecho. Su obra no se limita a una crítica social o a un manifiesto feminista, sino que presenta una estructura filosófica rigurosa que dialoga con cuestiones centrales de la moral, la política y la educación. Sin embargo, la exclusión de su figura del canon filosófico refleja no solo un sesgo de género en la historiografía de la filosofía, sino también la resistencia a sus ideas innovadoras y radicales para su tiempo. En las consideraciones finales, se argumenta que Wollstonecraft no solo denunció las desigualdades de su época, sino que también formuló un proyecto filosófico y educativo que sigue siendo actual. Su defensa de la educación como herramienta de emancipación femenina es uno de los legados más duraderos de su obra, resonando en los debates contemporáneos sobre igualdad de género, derechos humanos y justicia social. Al recuperar su trayectoria intelectual e insertar su filosofía en el debate académico, esta tesis contribuye a reafirmar su lugar en el canon filosófico occidental, destacándola no solo como precursora del feminismo, sino como una pensadora esencial para comprender las bases morales y políticas de la modernidad.

**Palabras clave:** Wollstonecraft. Disidentes Racionales. Rousseau. Filosofía. Feminismo.

## LISTAS DE FIGURAS E QUADROS

### Figuras

|                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1: Retrato de Mary Wollstonecraft por John Opie                                                                | 26  |
| Figura 2: Isaac Watts e Philip Doddridge                                                                              | 56  |
| Figura 3: Assinaturas de Livros publicados por Dissidentes Racionais espalhados pela Inglaterra                       | 69  |
| Figura 4: Henry Fuseli                                                                                                | 74  |
| Figura 5: Erasmus Darwin                                                                                              | 75  |
| Figura 6: William Blake                                                                                               | 78  |
| Figura 7: Ilustrações de Blake para a segunda edição do livro Histórias originais da vida real de Mary Wollstonecraft | 80  |
| Figura 8: Joseph Johnson                                                                                              | 89  |
| Figura 9: Anna Laetitia Barbauld                                                                                      | 97  |
| Figura 10: Richard Price                                                                                              | 104 |
| Figura 11: Thomas Paine (pintura e estátua)                                                                           | 114 |
| Figura 12: William Godwin                                                                                             | 123 |
| Figura 13: Mary Shelley (originalmente Mary Wollstonecraft Godwin em homenagem a mãe)                                 | 124 |
| Figura 14: Gravuras de William Blake para as narrativas de John Stedman                                               | 332 |
| Figura 15: Uma escrava Quadroon do Suriname (sem autoria)                                                             | 337 |

### Quadros

|                                                                                                        |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Quadro 1: Poema “Mary” de William Blake na língua original e traduções livres para análise             | 83 |
| Quadro 2: Poema The Rights of Women de Anna Lætitia Barbauld na língua original e nossa tradução livre | 99 |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                               |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Considerações Introdutórias: “A Primeira de um Novo Gênero”</b>                                                                            | <b>18</b>  |
| <b>1 Os Dissidentes Racionais e sua Contribuição para o vicejar da Filosofia de Mary Wollstonecraft</b>                                       | <b>44</b>  |
| <b>1.1 Dissidentes: Um Contexto Histórico de Divergências</b>                                                                                 | <b>46</b>  |
| 1.1.1 Academias Dissidentes no século XVIII: Um Ideal de Resistência                                                                          | 51         |
| 1.1.2 Os Círculos Sociais e os Dissidentes Racionais: A Intelectualidade como Força Motriz da Resistência                                     | 59         |
| 1.1.3 O Círculo de Joseph Johnson: Reuniões Familiares                                                                                        | 73         |
| <b>1.2 Aproximações e Distanciamentos entre Wollstonecraft e os Dissidentes Racionais</b>                                                     | <b>86</b>  |
| 1.2.1 Joseph Johnson: um Editor e Amigo, quase um Pai                                                                                         | 88         |
| 1.2.2 Anna Laetitia Barbauld: a Poesia da Divergência                                                                                         | 95         |
| 1.2.3 Richard Price: um Sopro de Inspiração                                                                                                   | 103        |
| 1.2.4 Thomas Paine: uma Visita Ilustre                                                                                                        | 113        |
| 1.2.5 William Godwin: um Amor Forjado na Dor                                                                                                  | 122        |
| <b>2 A refutação de Wollstonecraft ao ideal de feminilidade presente nos romances de Rousseau: Decepção e Ruptura com o Mestre Inspirador</b> | <b>134</b> |
| <b>2.1 Sofia em Emílio de Rousseau: o Cárcere Simbólico da Educação Feminina</b>                                                              | <b>137</b> |
| 2.1.1 Sofia no livro V de Emílio, ou da Educação: Bela, Recatada e do Lar                                                                     | 146        |
| 2.1.2 Emílio e Sofia, ou os Solitários: a “Feiticeira Adúltera” e o “Destemido Mártir”                                                        | 155        |
| <b>2.2 Júlia ou a Nova Heloísa: a Ficção do Ideal Feminino de uma Época</b>                                                                   | <b>164</b> |
| 2.2.1 Parte 1ª: Uma Paixão Proibida                                                                                                           | 172        |
| 2.2.2 Parte 2ª: Almas Desencontradas                                                                                                          | 198        |
| 2.2.3 Parte 3ª: Do Desejo ao Dever                                                                                                            | 207        |
| 2.2.4 Parte 4ª: O Reencontro                                                                                                                  | 225        |
| 2.2.5 Parte 5ª: A Virtude Idílica e a Educação Infantil                                                                                       | 245        |
| 2.2.6 Parte 6ª: A Revelação de um Amor Santificado                                                                                            | 259        |
| 2.2.7 O Apêndice: Um Diálogo com Rousseau                                                                                                     | 279        |
| <b>3 A Natureza Sublime e um Toque Divino: Reflexões filosóficas no pensamento de Wollstonecraft</b>                                          | <b>282</b> |
| <b>3.1 Filosofia: o Intangível e o Admirável aos Olhos de Wollstonecraft</b>                                                                  | <b>285</b> |
| 3.1.1 Filósofos Mencionados: um Vislumbre do Repertório intelectual de Wollstonecraft                                                         | 292        |
| 3.1.2 O Simbólico e o Mitológico: o Arrebatamento de Wollstonecraft por Ártemis                                                               | 311        |



|            |                                                                                                                                                                |            |
|------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>3.2</b> | <b>Perspectivas de uma Alma Singular Acerca de Temas Filosóficos</b>                                                                                           | <b>326</b> |
| 3.2.1      | Moral e Virtude                                                                                                                                                | 327        |
| 3.2.2      | Fé e Deus                                                                                                                                                      | 350        |
| 3.2.3      | Vontade e Liberdade                                                                                                                                            | 361        |
| 3.2.4      | Razão e Sentimento                                                                                                                                             | 374        |
|            | <b>Considerações Finais: Para que a Chama Não se Apague</b>                                                                                                    | <b>395</b> |
|            | <b>Referências Bibliográficas</b>                                                                                                                              | <b>424</b> |
|            | <b>Fontes Primárias</b>                                                                                                                                        | <b>424</b> |
|            | Obras de Mary Wollstonecraft                                                                                                                                   | 424        |
|            | Demais Autores                                                                                                                                                 | 425        |
|            | <b>Fontes Secundárias</b>                                                                                                                                      | <b>428</b> |
|            | <b>Anexo A – SENADO IMPERIAL: Fragmentos das Sessões de 1827, Referentes à regulamentação das escolas de primeiras letras para meninos e meninas no Brasil</b> | <b>437</b> |
|            | <b>80ª sessão em 14 de agosto de 1827.</b>                                                                                                                     | <b>437</b> |
|            | <b>91ª sessão em 29 de agosto de 1827.</b>                                                                                                                     | <b>447</b> |
|            | <b>92ª sessão em 30 de agosto de 1827.</b>                                                                                                                     | <b>449</b> |
|            | <b>101ª sessão em 12 de setembro de 1827.</b>                                                                                                                  | <b>453</b> |

## CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS: “A PRIMEIRA DE UM NOVO GÊNERO”

Quero examinar de onde provém a fonte do vício; poderei reconhecê-la sem, ao mesmo tempo, trair meu sexo e meu caráter? O esforço é penoso e, embora me custe revelar esse sexo que a si mesmo se desmascarou, trair-lhe-ei neste momento para servi-lo um dia.

Olympe de Gouges ([1789] 2024, p.3)

\*\*\*

Com que frequência meus sentimentos produzem ideias que me lembram a origem de muitas ficções poéticas. Na solidão, a imaginação desenfreada expõe suas concepções e se demora, extasiada, para adorar os seres de sua própria criação. Esses são momentos de felicidade; e a memória os lembra com deleite.

Mary Wollstonecraft ([1796] 2007a, Carta IX, tradução nossa)

Este estudo está alinhado ao esforço de algumas correntes da sociedade contemporânea voltadas ao resgate e à valorização das contribuições das filósofas, assim como à preservação do patrimônio intelectual e cultural por elas legado. Não se restringindo ao ambiente acadêmico, estende-se para diversos espaços de interação social, onde se busca promover diálogos qualificados e um exame abrangente a respeito da história da filosofia e seus agentes.

Ao adentrarmos nos campos mais elevados da produção científica, torna-se patente a notória presença das disparidades de gênero no Brasil. Na esfera filosófica, as estudantes do sexo feminino compreendem, em média, 36,44% do total de graduandos, 30,6% dos mestrandos e 26,98% dos doutorandos. Uma tendência persistente de redução da proporção de mulheres ao longo das etapas da carreira acadêmica se torna evidente (Araújo, 2019).

De maneira geral, as mulheres têm, em média, 43,6% das oportunidades em comparação com seus colegas masculinos, resultando em uma disparidade de 2,3 vezes em favor dos homens. No cenário brasileiro, os números não apenas revelam uma desigualdade significativa, mas também indicam uma tendência de agravamento dessa disparidade ao longo de um período de 14 anos, foco do estudo efetuado por Carolina Araújo (2019) entre os anos 2004 e 2017.

Ademais, ao demonstrar a ausência de correlação entre a qualidade dos Programas de Pós-Graduação (PPGs) ou a localização geográfica e a maior presença de mulheres, este estudo ressalta que são os próprios PPGs os agentes preponderantes na construção da igualdade e desigualdade de gênero na esfera acadêmica da Filosofia. Consequentemente, sugere-se que estratégias de promoção da igualdade devam ser concebidas e implementadas individualmente por esses Programas (Araújo, 2019).

Nesse cenário, emerge a necessidade premente de repensar o cânone filosófico, entendido como o conjunto de autores e obras consagrados, erigidos mediante interesses de uma determinada categoria de sujeitos, localizados espacial e temporalmente, enraizados em matrizes culturais particulares.

A revisão do cânone filosófico representa um campo fértil de investigação que suscita debates intensos sobre inclusão, epistemologia e historiografia filosófica. Sattler (2023) aborda esta temática trazendo à tona a predominância de um cânone tradicionalmente constituído por filósofos homens, brancos e europeus, o qual molda os paradigmas de pensamento filosófico reconhecidos academicamente. Esta constituição do cânone não apenas reflete uma seleção eurocêntrica, mas também implica em uma visão de mundo que perpetua certos ideais filosóficos em detrimento de outros, marginalizando contribuições significativas de mulheres e de culturas não europeias.

A crítica de Sattler (2023) ao cânone não se limita à sua composição, mas estende-se à própria epistemologia que fundamenta o que é considerado filosoficamente válido. Ela argumenta que as razões frequentemente citadas para a exclusão de certos textos e pensadores – como a alegada falta de objetividade ou rigor científico – são aplicadas de maneira inconsistente e frequentemente mascaram preconceitos culturais e de gênero. Essa “dupla moral” na aplicação dos critérios de canonicidade revela não apenas um viés epistêmico, mas também um campo filosófico que é estruturalmente resistente à inclusão.

A proposta de Sattler (2023) vai além da crítica, sugerindo uma reconfiguração radical do que constitui o cânone filosófico. Ela advoga por uma abertura metodológica que inclua diversas formas de expressão e pensamento filosófico, como a literatura, a oralidade e outras abordagens não convencionais. Este movimento não visa apenas expandir o cânone, mas questionar a própria noção de autoridade filosófica e democratizar o acesso às diversas formas de conhecimento filosófico.

Importante notar que os processos históricos de modernidade estão intrinsecamente ligados à formação do cânone filosófico, ao passo que a biopolítica capitalista, a domesticação das mulheres e a colonização de territórios não europeus convergem para influenciar quem é lembrado e quem é esquecido na história da filosofia. Este *insight* não apenas fornece uma pista histórica sobre a formação do cânone, mas também ressalta como as práticas de poder moldam o campo filosófico.

Exortamos à reflexão sobre a reconfiguração do cânone filosófico de modo que ele espelhe autenticamente a vastidão e diversidade do pensamento humano. Esta iniciativa não só enriquece o *corpus* da filosofia, mas também reverbera significativamente no fazer e ensinar

filosofia. Ela instiga os intelectuais a reavaliarem quais perspectivas são exaltadas e as razões subjacentes a essa escolha. Tal perspectiva não se limita a uma mera revisão; representa uma reivindicação de espaço, legitimando a presença de vozes marginalizadas no âmbito do discurso filosófico.

Em verdade, é preciso desvencilhar tal cânone da condição de se converter em mero reservatório de textos arregimentados preponderantemente ao deleite de uma audiência masculina, ou esquecidos na obscuridade das estantes de biblioteca. Para sanar tal lacuna, seria necessária uma adequação na forma de estudar esta matéria, por exemplo, incluindo as pensadoras no cânone, colocando-as em diálogo com os homens, ou mesmo promovendo uma reestruturação da forma de compor os cursos de filosofia:

[...] incluindo um trecho de cada uma das figuras centrais da filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea, bem como um trecho de uma filósofa feminina escrevendo no mesmo período e se envolvendo com os mesmos problemas. Então Perictione e Theano estão juntos com Aristóteles, Hildegard de Bingen com Agostinho, Héloïse com Abelard, Elisabeth com Descartes, Macaulay com Hobbes, Masham com Locke, Conway com Leibniz, Wollstonecraft com Rousseau, van Shurman com Kant, Taylor com Mill, Arendt com Heidegger, Addams com Dewey, Anscombe com Wittgenstein, e de Beauvoir com Sartre (Berges, 2015, p. 390, tradução nossa).

Este é apenas um dos caminhos possíveis, pois, somadas às demandas tradicionais da filosofia, há questões particulares relativas à forma de ser e estar no mundo sentidas pelas mulheres, com suas possibilidades e limitações. Ante o exposto, reforçamos a premissa de que o reavivamento da voz abafada de metade da humanidade adquire o status de responsabilidade ética e científica, materializando-se em uma reflexão profunda sobre as nossas próprias expectativas sociais, o formato do currículo e a configuração do cânone filosófico.

A história da filosofia, por sua vez, é comparada a um organismo, impregnado de vitalidade e fertilidade argumentativa, cujos contornos reverberam na tessitura do mundo. Essa concepção permite abraçar a filosofia como um tesouro de conhecimento prático e multifacetado. Assim como um fio puxado causa um enrugamento na trama de um tecido, a focalização de uma obra, autor ou autora, desencadeia uma reconfiguração na tessitura filosófica, revelando novas conexões e perspectivas. A apreensão da história da filosofia como um processo traz consigo a capacidade de restabelecer conexões entre a prática filosófica passada e sua manifestação atual. A concepção de “processo”, em contraposição à noção de “repositório”, proporciona à investigação das obras do passado não apenas o papel de narrar a evolução de um problema filosófico, mas também de contextualizá-lo e compreendê-lo no presente (Pugliese, 2019).

A diferença entre adotar um cânone normalizado ou um cânone em expansão se dá pela

pergunta norteadora da narrativa que se quer elaborar. Conforme Pugliese:

Certamente, a compreensão do cânone da história da filosofia como roteiro de uma narrativa causal sobre o desenvolvimento intelectual-histórico da filosofia em torno de questões centrais é uma chave útil para o ensino de filosofia. Se, por um lado, há, no contexto do ensino uma tentativa de controle do conteúdo para que algo de substantivo e de comum possa ser ensinado, por outro lado, o ensino também é o lugar da análise crítica e da reconstrução, não só de argumentos, mas da vivacidade da filosofia. Enquanto a própria ideia de cânone dá lugar a esta domesticação ou normalização dos conflitos filosóficos, a noção de conjunto de obras principais, como enredo de uma narrativa que responde a uma pergunta direcionada, auxilia na demonstração da pluralidade de visões e na complexidade da história da filosofia (2019, p. 411).

Sempre que houver invisibilização, apagamento, silenciamento de alguma voz, haverá um movimento de resistência brotando das rachaduras da estrutura de dominação. Observam-se lacunas notáveis no cânone tradicional, como a ausência de mulheres, negros, autores de variadas classes sociais e de culturas não-europeias. Quando examinadas, as obras desses autores ausentes frequentemente se mostram surpreendentes, com estilos de escrita alternativos, defendendo teses políticas subversivas ou discordantes das questões tradicionais. Dedicando-lhes atenção, buscamos não somente ampliar o cânone, mas também enriquecer o exercício da filosofia (Pugliese, 2019). Destarte, nosso intuito com este estudo é realçar que, não obstante o lapso temporal transcorrido, Mary Wollstonecraft continua a infundir, até o presente momento, elementos à filosofia e aos diálogos sobre os feminismos, cuja abrangência se amplia a partir do arrazoado em suas obras.

Tendo como foco a presença ou ausência de mulheres na filosofia, não é sem perturbação que nos indagamos: Como dar voz às filósofas que ao longo da história foram silenciadas? Como contemplar uma obra quando esta foi soterrada por um véu de obliteração, apagada do registro histórico? Nesse contexto, há a paradoxal necessidade de fazer emergir o significado do próprio silêncio. A narrativa da história da filosofia muitas vezes relegou as mulheres a um lugar de ausência, enquanto os homens ocupavam o centro da arena pública e educacional. Essas lacunas, marcadas pela subvalorização, não apenas prejudicam a diversidade do pensamento, mas também acarretam implicações éticas, dado que a edificação do pensamento filosófico no contexto das sociedades ocidentais se encontra impregnada de uma perspectiva de gênero enviesada. À filosofia não é consentido circunscrever-se a essa narrativa restritiva, forjada pelos homens intelectuais europeus em torno de sua própria visão, suas cogitações e realizações, sob o risco iminente de uma cristalização dogmática.

Como atestar a presença e o valor das pensadoras, cujas contribuições conferem novas direções à usual apreensão do mundo e o curso da história? Recai sobre todos nós a responsabilidade de vasculhar tais lacunas, identificando as omissões e conferindo voz a quem foi alijado

desse privilégio. É imperativo proceder à exploração das filósofas, identificar seus argumentos e empreender a análise das suas obras, a fim de desvelar a estrutura e a forma com que concebiam a disciplina filosófica, muitas vezes dissonantes do cânone ao qual nos encontramos arraigados.

A tradição filosófica convencional, ancorada na rede acadêmica predominantemente masculina e no ambiente educacional que esta permeava, ostenta as marcas resultantes dessa associação. Ao examinarmos a trajetória histórica, torna-se evidente que a exclusão das mulheres das esferas sociais, políticas e intelectuais gerou a falsa percepção de que elas não contribuíam para a produção do conhecimento, ou que, quando o faziam, tal contribuição ocorria de maneira isolada, sem continuidade lógica.

A organização dos homens ao longo do tempo, desde a antiguidade clássica até a contemporaneidade, em suas associações, academias e partidos políticos, propiciou um ambiente de maior intercâmbio de ideias e pensamentos entre eles. No entanto, essa dinâmica ocorreu de forma notavelmente menor no caso das mulheres, dado que até meados do século XIX, elas foram desestimuladas de expressar suas formulações teóricas, a não ser que estas se conformassem aos modelos sociais e valores de sua época.

Esse padrão delineou um cenário em que as mulheres filósofas, ainda que interagissem de maneira incipiente entre si, tiveram suas vozes silenciadas no âmbito do debate público. Separadas das discussões filosóficas em andamento, que ocorriam sob as diretrizes masculinas nos círculos dos quais raramente tinham acesso, elas foram deliberadamente excluídas do conjunto de pensadores canônicos e omitidas dos currículos de filosofia.

A esfera feminina de formulação e abordagem filosófica distingue-se pelas nuances ímpares que se manifestam em tom e estilo. A depender de sua posição na hierarquia social, as mulheres eram frequentemente relegadas a uma educação básica ministrada por suas mães ou governantas, enviadas a conventos ou internatos, ou então confinadas à laboriosa rotina dos menos afortunados.

Embora encontremos registros documentais de correspondências entre pensadoras, ou entre elas e alguns filósofos de seu tempo, o usual era a produção isolada e limitada aos conhecimentos disponíveis a elas, em decorrência das normas de modéstia e da maneira como a sociedade da época concebia o papel das mulheres. A elas era dificultado o acesso ao canal convencional de disseminação de suas ideias, fazendo com que recorressem a vias alternativas, como cartas, panfletos, textos literários, peças teatrais, romances, todos marcados por forte teor crítico e filosófico.

A várias dessas pensadoras não foi facultado o direito ao reconhecimento público, sendo

compelidas a ocultar suas obras sob o manto do anonimato, buscando assim evitar o escrutínio social e as imposições morais de sua época. Ainda hoje, quando estudadas, ficam restritas ao campo da literatura ou da arte e, não raro, é preciso grande esforço para que as portas da filosofia se abram a elas.

Esse é precisamente o caso de Mary Wollstonecraft, cuja obra é o objeto deste estudo. A estética de seus textos frequentemente atraiu críticas, sendo acusada de falta de continuidade ou excessivo floreio emocional. No entanto, essas características não são exclusivas dela, pois muitos autores do século XVIII adotavam um estilo similar para enfatizar seus argumentos, exagerando em tom e sentimentos. No que tange à fluidez e continuidade de seus textos, é fundamental considerar o contexto de sua publicação, congruente com a possibilidade disponível às mulheres: grande parte dessas obras chegava ao público na forma de panfletos, o que exigia a retomada constante dos argumentos e, quando compilados em uma única obra, poderia resultar em repetições exaustivas (Berges, 2013; Pennell, 2007).

Ao reconhecer esses atributos, surge a necessidade de discutir como as mulheres abordam a produção de conhecimento, adotando uma estética singular que, embora diferenciada do modelo convencional masculino, não sacrifica a profundidade de conteúdo nem a riqueza de contribuições. Este tema ecoa nas discussões contemporâneas feministas: múltiplas realidades e experiências coexistentes. Cada indivíduo constrói o conhecimento de acordo com sua cultura e perspectiva pessoal, e essa variação não diminui nem invalida a essência do conhecimento produzido.

A participação das mulheres na esfera filosófica transcende a mera dimensão social e cultural, estendendo-se ao âmbito ético, valorativo e político. De fato, ela suscita considerações sobre o que é ser mulher, quais as dimensões do corpo feminino, os atravessamentos sofridos por ele, sua relação com as estruturas de poder e as condições de experiência pública desse corpo. Ademais, abordam toda sorte de temas que interessam não só a elas, mas a todos. É premente reconhecer o contexto de disparidade, marcado pelas questões de gênero, como uma realidade coletiva e social, a fim de estabelecê-lo como fundamento para uma demanda por equidade que, por sua vez, alicerça a garantia de direitos; mas isso não pode ser um marcador que cause uma cisão entre este ou aquele grupo.

Nos domínios da filosofia, desde os pensadores da antiguidade como os pré-socráticos, Platão e Aristóteles, até a psicologia e a psicanálise, a partir do século XIX, inferiu-se que, havendo diferenças entre os corpos, o homem e a mulher desempenhariam funções biologicamente distintas. Esse paradigma segregava os gêneros em esferas separadas da vida comum. Inevitavelmente, essa distinção ecoou na esfera intelectual, originando a conjectura de que

homens e mulheres possuiriam modos particulares de pensamento e racionalidade – a mente masculina seria mais propícia à análise racional, enquanto a feminina seria influenciada predominantemente pelas nuances dos sentimentos. Essa percepção sexista alimentou séculos de exclusão feminina, justificando a supressão de seus direitos enquanto sujeitos políticos e sua plena cidadania.

Daí a relevância das reivindicações femininas: primeiro, afirmar o direito à racionalidade, depois, buscar a participação na vida pública, conquistar o direito ao voto e assegurar os direitos reprodutivos. A noção de feminilidade cultivada por séculos, associando-a à delicadeza e fragilidade, pode ser compreendida como uma tentativa de domesticar os corpos identificados como femininos, ao mesmo tempo que mantinha a supremacia masculina. Louvada por poetas e filósofos, essa visão de feminilidade delineou o arcabouço estético, ético, político e moral de nossa sociedade, infiltrando-se profundamente nos sistemas educacionais e segregando homens e mulheres em categorias distintas.

A educação se apresenta como uma ponte para a cidadania, máxima observada nas práticas filosóficas e sofisticadas da democracia ateniense do século V a.C., assim como a educação religiosa provida à aristocracia da Idade Média, além de projetos Iluministas de educação pública supostamente inclusivos, defendidos na Revolução Francesa do século XVIII e nas obras de pensadores e pensadoras desde o século XIX até os dias atuais. Diante desses marcos históricos, torna-se claro o caráter atemporal de diversos elementos das críticas e reivindicações propostas por Wollstonecraft. Afinal, sem o fundamento elementar da educação – pilar central em sua argumentação – as múltiplas demandas dos movimentos feministas não podem ser plenamente atingidas. O primeiro passo reside no reconhecimento da mulher como um ser racional, dotado de alteridade e possuidor de direitos e cidadania.

A influência dos dissidentes racionais desempenhou um papel fundamental na formação inicial e no desenvolvimento do pensamento de Mary Wollstonecraft. As ideias heterodoxas e inovadoras desses pensadores desafiaram as normas tradicionais e convencionais da época, estimulando Wollstonecraft a questionar e reinterpretar conceitos arraigados. A exposição às obras e ideário de autores dissidentes como Richard Price, Thomas Paine, Joseph Johnson e William Godwin, com suas visões provocativas sobre religião, moralidade e sociedade, proporcionou a ela um terreno fértil para explorar suas próprias concepções sobre igualdade, emancipação e justiça social. A partir dessas influências, Wollstonecraft moldou uma filosofia que se destacava por seu compromisso com a razão, sua crítica às estruturas hierárquicas de poder e sua busca incessante pela igualdade de direitos para todas as pessoas, independentemente de gênero.

Soma-se a isso que alguns dos principais modelos de feminilidade na segunda metade



do século XVIII eram Júlia e Sofia, personagens dos famosos romances de Jean-Jacques Rousseau. A filosofia rousseauiana foi de fundamental influência, para a construção do pensamento de Wollstonecraft. Ela expressou sua admiração pelo autor em cartas, tendo-o como inspiração basilar para sua própria filosofia.

Entretanto, não passou despercebido a ela o papel relegado às mulheres na obra deste filósofo, por exemplo, quando define a educação das mulheres como sendo relativa aos homens. “Serem úteis, serem agradáveis a eles e honradas, educá-los jovens, cuidar deles grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida mais agradável e doce; eis os deveres das mulheres em todos os tempos e o que lhes devemos ensinar já na sua infância” (Rousseau, [1762] 2017, p. 423). Com seu estilo combativo, Wollstonecraft aponta para as colocações do genebrino, estabelecendo tanto suas críticas, quanto o remédio para este mal: a educação.

Em sua obra, Rousseau salienta a mentalidade patriarcal de seu tempo, à qual permaneceu aprisionado, apesar das grandes contribuições para a filosofia e a educação. Mesmo elaborando um discurso inteiro tratando da desigualdade entre os homens (como humanidade), sustentou a desigualdade entre os sexos em *Emílio*, tomando-a como algo naturalmente estabelecido. Para Wollstonecraft, ao contrário, a busca pela equidade de gênero não deve ser uma reivindicação restrita ao âmbito feminino, mas deve ser abraçada por todos, a fim de moldar a experiência social de maneira justa. Sua obra, marcada por uma erudição vigorosa e por uma argumentação persuasiva, não apenas denunciou as injustiças perpetradas contra o gênero feminino, mas também delineou os caminhos para uma transformação social baseada na razão e na igualdade.

A compreensão da trajetória e do legado de Mary Wollstonecraft não se limita apenas à análise de sua biografia, obras e ideias, mas também se estende às representações visuais que dela foram feitas, as quais capturam, de maneira simbólica, a essência de sua postura intelectual e de sua crítica social. Sua imagem, conforme se nota na Figura 1, longe de seguir os padrões estéticos e frívolos da aristocracia feminina de sua época, reflete o compromisso com os ideais de sobriedade e racionalidade que permeiam seus escritos.

Nesse sentido, a retratação de Wollstonecraft por John Opie não é meramente um registro visual, mas uma extensão de sua filosofia, conferindo materialidade à sua resistência contra os modelos convencionais de feminilidade. Apesar de ela, na pintura, aparentar ser uma pessoa mais velha, o cabelo empoadado era uma conotação de dignidade em representações georgianas, independente do estilo de cabelo real ou típico da modelo, com várias possibilidades de objetivo, motivação e momento de sua confecção.

Dando forma aos ideais educacionais dos *Direitos da Mulher* – que Wollstonecraft concluiu no outono de 1791 – Opie retrata seu tema não como uma mulher elegante, mas sim como uma mulher acadêmica. Ela usa um vestido preto sóbrio com listras verticais azul-esverdeadas, com um modesto lenço em linho branco para cobrir seu pescoço. Seu visual é o oposto das mulheres aristocráticas da época que usavam vestidos brilhantes, reveladores e glamorosos – mais memoravelmente modelados pela Rainha da França, Maria Antonieta. Ao contrário deste ícone francês do feminino por excelência, Wollstonecraft mantém uma aparência simples. Ela prende seu cabelo sem cachos com um *bandeau* branco frouxamente amarrado. Ela não usa ruge. Suas sobrancelhas são grossas e cheias. Ela não sorri para o espectador. Em vez disso, ela dá o que Charlotte Gordon [escritora e professora de inglês] descreveu apropriadamente como um “olhar severo e firme” que reflete a força de suas convicções filosóficas. Complementando sua expressão facial séria está sua pose estudiosa em sua mesa, com sua mão marcando uma página de um livro e sua pena de escritora esperando para ser agarrada logo acima dela. Na geometria da composição, a pena fica paralela à sua cabeça – o *locus* da mente. Representando-a sentada em um quarto escuro, momentaneamente interrompida de sua leitura, Opie não deixa espaço para o espectador questionar a dedicação de Wollstonecraft ao desenvolvimento contínuo de suas ideias revolucionárias sobre homens, mulheres e seus direitos, especialmente à educação (Hunt, 2024, p. 21-22, tradução e grifos nossos).

Figura 1: Retrato de Mary Wollstonecraft por John Opie



Fonte: Mary Wollstonecraft: Mrs. William Godwin (c. 1790-1791). Óleo sobre tela (forrado), dimensões:  $\approx 70,8 \times 63,8$  cm. Atribuído a John Opie<sup>2</sup> em 1796. Em Tate Britain [N01167] (in Hunt, 2024, p. 20).

Narrar a vida de uma personalidade notável após seu falecimento representa um tributo inadiável, uma justa dívida a ser saldada pelos sobreviventes, em reconhecimento e reverência

<sup>2</sup> “John Opie (1761–1807) foi um retratista da Cornualha que expôs muitas de suas pinturas de escritores e artistas britânicos proeminentes, como Fuseli e Burke, na Royal Academy. Movendo-se nos mesmos círculos sociais dos Dissidentes Racionais, ele conheceu e fez amizade com Mary Wollstonecraft, então Godwin, em Londres durante o início da década de 1790” (Hunt, 2024, p. 21).

aos que a amavam. Raramente tais personalidades atravessavam a existência sem serem alvo de calúnias ou deturpações maliciosas. A reparação dessa injustiça, *post mortem*, converte-se em fonte de estímulo para aqueles que almejam seguir os mesmos caminhos (Godwin, [1798] 2005)<sup>3</sup>.

Mary Wollstonecraft, nascida em 27 de abril de 1759, emergiu como uma das figuras mais emblemáticas da filosofia e precursora do feminismo moderno. Filha de Edward John Wollstonecraft e Elizabeth Dixon, pertencentes à classe média, enfrentou desde cedo as agruras de uma família instável financeiramente e emocionalmente. Seu pai, homem impetuoso e despótico, dilapidou a herança familiar em empreendimentos fracassados, mergulhando a família em uma existência errante e precária. A mãe, submissa e emocionalmente distante, reservava ao primogênito sua predileção, tratando Mary com rigor excessivo, uma frieza que a jovem tentava, sem sucesso, romper com gestos de afeto e busca de aprovação.

Desde a tenra idade, Mary foi exposta a um ambiente familiar adverso. Frequentemente, se via forçada a interpor-se fisicamente entre os pais para proteger a mãe das agressões do pai. Essas experiências traumáticas moldaram sua visão crítica sobre as relações familiares e o papel das mulheres na sociedade, reflexões que transparecem em obras como *Maria: Os Erros da Mulher*. De compleição saudável, Mary cresceu em contato com a natureza, preferindo atividades vigorosas destinadas aos irmãos, em detrimento das brincadeiras consideradas apropriadas para meninas. Essa preferência precoce por romper com as convenções de gênero já revelava o espírito indomável que guiaria sua vida.

A educação formal de Mary foi limitada, mas sua paixão pela leitura e busca pelo conhecimento floresceram de forma autodidata. Durante a residência da família em Beverley, Yorkshire, aos quinze anos, frequentou uma escola diurna, onde começou a desenvolver seu interesse pela literatura e pela reflexão filosófica. A mudança para Hoxton proporcionou-lhe o encontro com o Sr. Clare, um clérigo recluso e apreciador da poesia, cuja ternura e benevolência deixaram marcas indeléveis na jovem pensadora, oferecendo-lhe um raro vislumbre de afeto e aceitação.

Contudo, foi a amizade com Frances “Fanny” Blood que mais profundamente impactou sua juventude. Fanny, dois anos mais velha, destacava-se por sua elegância e talento para o desenho e a música. A intensidade dessa relação foi comparada por William Godwin, futuro

---

<sup>3</sup> Os relatos biográficos ora apresentados constituem uma síntese das memórias publicadas por William Godwin ([1798] 2005), após o doloroso óbito de Mary Wollstonecraft, ocorrido em 10 de setembro de 1797. Vítima de febre puerperal, Wollstonecraft sucumbiu dez dias após o parto de sua segunda filha, Mary (futuramente conhecida como Mary Shelley, autora de *Frankenstein*). Ademais, para a composição deste texto, foram incorporadas as análises de Bergès (2013), Manus (1993), Pennell ([1884] 2007) e Sallum (2022).

marido de Mary, ao encontro entre Werther e Charlotte na obra de Goethe. Fanny tornou-se sua mentora e instrutora, guiando-a na arte da escrita e no método de estudo. A correspondência constante entre ambas revela o compromisso de Wollstonecraft com o aperfeiçoamento intelectual e a busca incessante por um propósito maior na vida. A amizade com Fanny não era apenas uma troca intelectual; era um refúgio emocional, uma âncora em meio ao caos da vida familiar.

Antes de completar dezenove anos, Mary decidiu deixar o lar para trabalhar como acompanhante da Sra. Dawson, uma viúva de temperamento forte, cuja convivência exigiu da jovem uma resiliência admirável. Retornou para cuidar da mãe enferma, cuja morte marcou um ponto de inflexão em sua vida, levando-a a romper definitivamente com o ambiente familiar tóxico.

Em 1783, movida pelo desejo de transformar a educação das mulheres, fundou uma escola-dia em parceria com Fanny e suas irmãs. No entanto, a saúde frágil de Fanny levou-a a Lisboa, na esperança de recuperação em clima mais ameno. Mary, demonstrando lealdade e afeto inabaláveis, viajou para estar ao lado da amiga, mas foi recebida pela tragédia: Fanny faleceu pouco depois, após o parto de seu primeiro filho. A perda mergulhou Mary em profunda melancolia, uma dor que nunca abandonaria completamente seu coração. No entanto, essa dor também solidificou sua convicção sobre a necessidade urgente de reformar as condições sociais que oprimiam as mulheres.

Após retornar à Inglaterra, e com a escola em colapso, Mary enfrentou dificuldades financeiras e emocionais. Determinada a alcançar a independência financeira e intelectual, aceitou o posto de governanta das filhas do visconde Kingsborough, na Irlanda, em 1786. Esta experiência, ainda que breve, foi fundamental para o desenvolvimento de suas ideias sobre a educação infantil e a moralidade. Observando de perto a aristocracia, Wollstonecraft notou as limitações impostas às mulheres desde a infância, reforçando suas convicções sobre a necessidade de uma educação igualitária.

A experiência como educadora e governanta ampliou seu repertório pedagógico e forneceu material para suas primeiras obras. *Thoughts on the Education of Daughters* (1787), sua primeira publicação, e *Mary: A Fiction* (1788), uma obra semi-autobiográfica, demonstram sua habilidade em entrelaçar experiência pessoal e crítica social. Nessas obras, Wollstonecraft já delineava os princípios que mais tarde desenvolveria em sua obra-prima, *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792).

O retorno a Londres marcou o início de uma fase intensa de produção literária e engajamento político. Aproximou-se do círculo dissidente liderado por figuras como Richard Price e Joseph Priestley, que advogavam pela reforma parlamentar e os direitos civis. A convivência com intelectuais e ativistas proporcionou-lhe um ambiente fértil para o desenvolvimento de

suas ideias. A publicação de *A Vindication of the Rights of Men* (1790), resposta às *Reflexões sobre a Revolução na França* de Edmund Burke, consolidou sua reputação como pensadora arrojada. Burke defendia os privilégios herdados, enquanto Wollstonecraft clamava pelos direitos naturais dos despossuídos.

*A Reivindicação dos Direitos da Mulher* foi um marco na carreira de Wollstonecraft e na história do feminismo. Nessa obra, refuta vigorosamente as ideias de Rousseau e outros pensadores que defendiam a inferioridade intelectual e moral das mulheres. Para ela, a educação era o principal instrumento de emancipação feminina. A obra causou impacto imediato, provocando tanto admiração quanto críticas ferozes, especialmente de mulheres, evidenciando o grau de alienação apontado pela autora.

Em 1792, Wollstonecraft viajou para a França revolucionária, onde testemunhou os acontecimentos que moldavam o novo panorama político europeu. Ali conheceu Gilbert Imlay, um comerciante americano, com quem manteve um relacionamento conturbado e sigiloso. Dessa união nasceu sua primeira filha, Frances Imlay. A relação com Imlay, embora inicialmente marcada por expectativas românticas, revelou-se desastrosa. As repetidas ausências e traições do companheiro mergulharam Mary em uma profunda depressão. Em momentos de desespero, tentou encerrar a própria vida, como quando se lançou ao rio Tâmesa, sendo resgatada por desconhecidos. Estes eventos evidenciam a vulnerabilidade de uma mulher cuja existência foi permeada por intensas contradições e desafios emocionais.

Após a separação definitiva de Imlay em 1796, Wollstonecraft reencontrou William Godwin. O relacionamento, que inicialmente não apresentava afinidades românticas, evoluiu rapidamente para uma união marcada por respeito intelectual mútuo e profunda admiração. Godwin, que anteriormente considerava Mary uma figura ousada e até presunçosa, rendeu-se à profundidade de seu caráter e à lucidez de suas ideias. O casamento, motivado pela gravidez de sua segunda filha, Mary Godwin (futura Mary Shelley), não representou adesão ao convencionalismo social, mas uma estratégia para proteger a criança do estigma da ilegitimidade. A relação com Godwin foi singular: embora casados, mantinham independência pessoal e profissional, refletindo os ideais de autonomia que ambos defendiam.

Mary Wollstonecraft faleceu em 10 de setembro de 1797, vítima de febre puerperal, dez dias após o parto. Seus últimos dias foram marcados por uma dolorosa luta contra complicações pós-parto, mas também por uma coragem serena, recusando-se a discutir a própria morte e confiando na capacidade de Godwin para cuidar das filhas. Sua morte precoce interrompeu uma trajetória que, apesar de breve, deixou um legado inestimável para a filosofia, a literatura e o feminismo.

A morte de Wollstonecraft foi seguida por uma discussão exaustiva, não apenas de seu trabalho, mas de sua personagem. O resultado, assevera Pennell, não foi muito honroso para sua fama como mulher, seja qual for sua reputação como autora. Hiena de anáguas, ou serpente filosofante, foram alguns dos adjetivos a ela direcionados. Para silenciar essas calúnias, Godwin escreveu sua biografia e publicou suas *Obras Póstumas* (*Posthumous Works of the Author of A Vindication of the Rights of Woman*), não sendo, infelizmente, muito exitoso. Desde 1796, *A Reivindicação* não era reimpressa e, em 1855, o livro já estava bastante escasso, sendo redescoberto apenas em meados do século XIX, quando houve um esforço para reconhecer Wollstonecraft como uma pioneira do feminismo (Bergès, 2013, p. 14).

Pennell cita uma declaração feita anos após a morte de Wollstonecraft, que traduz o preconceito popular em relação a ela: “[...] um salgueiro foi plantado em cada lado da coluna, mas, como o caráter de Mary, eles não florescem. Suas infelizes filhas foram criadas por seu infame pai para a prostituição [...]” ([1884] 2007, p. 9, tradução nossa). Todavia, em 1884, ano do lançamento de seu tratado sobre a vida e obra de Mary Wollstonecraft, a autora salientou, no seu prefácio que:

O crítico que declarou que a condição das árvores plantadas perto de seu túmulo simbolizava seu destino, se vivesse agora, seria forçado a mudar as conclusões que expressou em sua comparação. Na parte do cemitério de Saint Pancras, que fica entre as duas pontes da ferrovia, e que não foi incluída no jardim restaurado, mas permanece um deserto sombrio, cercado de lápides quebradas, o único ponto verde fresco é o canto ocupado pelo monumento erguido em memória de Mary Wollstonecraft e separado do espaço aberto por uma grade de ferro. Não há sinal de salgueiros murchando neste recinto. Suas árvores são promissoras e de bom crescimento. E, como tal, seu caráter agora floresce, pois a justiça finalmente está sendo feita a ela (Pennell, [1884] 2007, p. 12, tradução nossa).

Godwin casou-se novamente alguns anos mais tarde e teve outros filhos, falecendo em abril de 1836. Fanny Imlay já havia falecido, em 1816, vítima de suicídio, por uma overdose de láudano. Os restos mortais de Godwin e Wollstonecraft foram removidos por Sir Percy Shelley para Bournemouth, onde sua mãe, Mary Godwin Shelley, já repousava.

Alguns anos após sua partida, do outro lado do vasto Atlântico, o nome de Mary Wollstonecraft começou a ressoar como um sussurro entre as marés da história, associando-se a movimentos sociais e manifestações culturais que lhe conferiram uma aura mítica singular. Mais do que um simples emblema da luta pelos direitos femininos, ela transfigurou-se no arquétipo da resistência e da insubmissão, uma chama viva que se recusava a ser sufocada pelos ventos conservadores de seu tempo. Wollstonecraft não se conteve às fronteiras das ilhas britânicas; tornou-se ideia em movimento, navegando com os ventos que inflavam as velas do império, espalhando-se pelo mundo mesmo quando suas palavras, por vezes apagadas da história,

encontravam solo fértil no ideário popular (Hunt, 2024). Contudo, o que se espalhava como rumores de boca em boca nem sempre eram os ecos puros de sua filosofia ou a defesa vibrante da autonomia feminina; em vez disso, ela foi vestida com os mantos das mais fantásticas histórias, transformada em lenda, onde realidade e ficção se entrelaçavam como se as próprias linhas de sua vida fossem bordadas pelo mito.

Ao estudar a recepção das suas ideias no Brasil, fomos surpreendidos pela relevância e pela complexidade do tema, reveladas em nossa pesquisa, que se aprofundou nas análises oferecidas por estudiosas como a professora Nastassja Pugliese (2023), em sua obra *Nísia Floresta. Elements on Women in the History of Philosophy*. Pugliese oferece uma perspectiva inovadora sobre a inserção de Nísia Floresta no cenário filosófico, destacando a conexão, por vezes tensa, entre o pensamento que Floresta manifesta em *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* (1832) e o legado de Wollstonecraft.

Ao explorar ainda mais essa relação, deparamo-nos com o trabalho de Eileen Hunt Botting e Charlotte Hammond Matthews, *Overthrowing the Floresta-Wollstonecraft Myth for Latin American Feminism* (2014), que desafia a visão tradicional sobre a influência de Wollstonecraft no feminismo latino-americano. Botting e Matthews argumentam que a figura de Wollstonecraft foi muitas vezes moldada para se adequar às narrativas locais, criando um “mito” que obscurece a originalidade e as nuances do feminismo em contextos como o de Nísia Floresta.

Complementando essa discussão, o estudo de Constância Lima Duarte (2001), *Nísia Floresta e Mary Wollstonecraft: diálogo ou apropriação?*, propõe uma reflexão sobre a natureza da relação intelectual entre essas duas figuras históricas. Duarte questiona se a obra supracitada de Floresta deve ser vista como um diálogo com Wollstonecraft ou como uma apropriação adaptada às realidades socioculturais do Brasil imperial.

Pugliese analisa que *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* não é uma apropriação, ao passo que Floresta acidentalmente traduziu um texto bem mais antigo e não a Reivindicação de Wollstonecraft. O equívoco se deu pela autoria do material original ao qual ela teve acesso, que estava creditado a Wollstonecraft. Isso mostra que a apropriação do nome e legado dela por diversas narrativas “fantásticas” não ocorria só nas Américas, mas também na Europa.

Essas obras revelam o papel simbólico que a figura de Wollstonecraft ocupou e ainda ocupa no imaginário tanto americano quanto latino-americano. Essa mitificação, embora tenha contribuído para a difusão das ideias feministas no Novo Mundo, também traz consigo desafios, especialmente no que diz respeito à fidelidade histórica e à compreensão das especificidades locais. Wollstonecraft, frequentemente evocada como um símbolo universal da luta pelos direitos das mulheres, foi reinterpretada de maneiras que, por vezes, desconsideram as

particularidades culturais e históricas da América Latina.

Diante desse cenário, aprofundamo-nos nas discussões do Senado brasileiro<sup>4</sup>, em 1827, nas quais Wollstonecraft foi citada durante os debates sobre a criação da legislação que regulamentaria as Escolas de Primeiras Letras no Brasil. O exame detalhado dessas discussões revela como as ideias de Wollstonecraft foram recebidas e, em alguns casos, criticadas pelas figuras políticas da época, refletindo as tensões entre a modernização educacional e a preservação dos papéis tradicionais de gênero.

A criação da legislação que regulamentou as Escolas de Primeiras Letras no Brasil, durante as sessões do Senado em 1827, revela debates intensos sobre a educação básica, particularmente sobre o papel das mulheres na sociedade e os limites da sua instrução. As discussões, permeadas por diferentes perspectivas sobre o alcance da educação para meninos e meninas, envolveram destacados políticos da época, como o Visconde de Congonhas, o Sr. Gomide, o Sr. Oliveira, o Marquês de Inhambupe, o Marquês de Caravelas, o Sr. Borges, o Marquês de Santo Amaro e o Visconde de Cayru, cujas visões ajudaram a moldar as políticas educacionais do Brasil imperial.

A citação de Wollstonecraft nesses debates não apenas ilumina as preocupações da época com a educação feminina, mas também serve como um testemunho da circulação e influência das ideias feministas na construção das políticas públicas no Brasil do século XIX. O Visconde de Congonhas, cujo nome completo era Francisco Antônio de Sousa Queirós, destacou-se ao mencionar sua iniciativa de implementar o método Lancaster em São Paulo, experiência que, segundo ele, foi realizada com o apoio de dois militares, um dos quais foi substituído por inadequação à função.

O Senador Gomide, identificado como José Joaquim Gomide, trouxe à tona a questão do salário dos professores primários, propondo uma emenda para fixá-lo em cento e cinquenta mil réis. O Senador Oliveira, que talvez possa ser identificado como Francisco de Paula Oliveira Borges, discordou veementemente, defendendo a manutenção dos valores entre trezentos e quinhentos mil réis, conforme previsto na proposta original.

Vejamos a estrutura fundamental das leis em debate:

Art. 6º – Os professores ensinarão a ler, escrever, a prática de contas, a gramática da língua nacional, e os princípios da doutrina religiosa e moral, proporcionados á compreensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Império e a História do Brasil.

Art. 7º – Os que pretenderem ser providos nas cadeiras, serão examinados publicamente perante os presidentes em conselho; e, estes nomearão professores os que se mostrarem de melhor instrução.

---

<sup>4</sup> Para verificar a íntegra dessa discussão, consultar Anexo A.



[...]

Art. 11. – Haverá escolas de meninas nas cidades e vilas mais populosas, em que os presidentes em Conselho, julgarem necessário este estabelecimento.

Art. 12. – As mestras ensinarão, além do declarado no art. 6º, as prendas, que servem á economia doméstica, e serão nomeadas pelos presidentes em Conselho, aquelas mulheres, que sendo brasileiras e de reconhecida honestidade, se mostrarem com mais conhecimento nos exames, feitos na forma do art. 7º (Brasil, Senado Federal, 1827).

A estrutura fundamental da legislação foi objeto de análise minuciosa, com destaque para o Artigo 6º, que determinava os conteúdos a serem ensinados nas escolas, como leitura, escrita, aritmética, gramática da língua nacional, e os princípios da doutrina religiosa e moral, além da Constituição do Império e a História do Brasil. O Artigo 7º, que tratava da seleção pública dos professores, também foi alvo de debates, assim como o Artigo 11º, que previa a criação de escolas para meninas nas cidades e vilas mais populosas.

No que se refere à habilitação das professoras, o Senador Gomide propôs que, em vez de exames públicos, as mestras fossem habilitadas por meio de atestados emitidos pelo pároco local, pela Câmara do termo, e por informações de duas pessoas probas, em presença do Presidente. No entanto, esta emenda foi rejeitada após a intervenção do Marquês de Inhambupe, Luiz Paulo de Almeida, que, apoiado pelo Visconde de Congonhas, propôs modificações no texto original.

Na 91ª sessão, ocorrida em 29 de agosto de 1827, o Marquês de Caravelas, José Joaquim Carneiro de Campos, apresentou uma emenda ao Artigo 12º, questionando a necessidade de ensinar geometria prática às meninas, propondo que fossem ensinadas apenas as quatro operações aritméticas básicas. Alguém, cujo nome não foi registrado pelo tipógrafo, refutou a emenda ao apontar a importância de tais conhecimentos para viúvas de comerciantes, que poderiam ser enganadas sem essa formação básica.

Este debate, embora superficialmente aparentasse uma preocupação com a proteção das mulheres em situações vulneráveis, revela profundas contradições e uma visão androcêntrica enraizada na sociedade da época. A sugestão do Marquês de Caravelas de limitar a instrução das meninas às operações aritméticas básicas, enquanto ao mesmo tempo reconhecia-se a necessidade de conhecimentos mais avançados para evitar que as viúvas fossem enganadas, expõe a resistência em admitir plenamente as capacidades intelectuais das mulheres. Essa contradição evidencia a dificuldade dos legisladores em romper com os paradigmas tradicionais que relegavam as mulheres a um papel submisso e doméstico.

Ao invés de promover uma educação que empoderasse as mulheres e as preparasse para participar ativamente na sociedade, o discurso dominante continuava a perpetuar a ideia de que a instrução feminina deveria ser limitada e direcionada apenas para atender às suas “funções

naturais” de cuidadoras e gestoras do lar. Tais visões androcêntricas não apenas subestimavam o potencial das mulheres, mas também perpetuavam um ciclo de exclusão que impedia sua plena inclusão nas esferas pública e profissional.

Durante a 92ª sessão, em 30 de agosto de 1827, as discussões continuaram com o Marquês de Maricá, José Joaquim da Rocha, argumentando contra o ensino de frações e decimais às meninas, sustentando que as mulheres possuem habilidades distintas das masculinas, em uma linha de pensamento alinhada com as ideias rousseauianas. O Marquês de Inhambupe defendeu a igualdade educacional entre meninos e meninas, embora sua argumentação tenha sido parcialmente registrada devido a dificuldades técnicas.

O Sr. Marquês de Caravelas refutou tais colocações, chegando a afirmar:

Essa frívola mania das mulheres se aplicarem a estudos para os quais parece que a natureza não as formou, desviando-se dos verdadeiros fins para que foram criadas, o da economia de suas casas, é que deu motivo á comedia do celebre Molière, *Les Femmes Savantes* [*As Sabichonas* ou *As Eruditas*], onde ele ridiculariza, com a sua graça costumada, essa fútil vaidade, que naqueles países tem grassado entre elas. Outro nobre Senador sustentou na discussão de ontem, sobre este mesmo objeto, que as meninas deviam ser instruídas nestas maneiras, porque muitas mulheres casadas com negociantes tinham perdido as suas casas, depois de viúvas, por falta desta instrução. Convenho em que isso tenha acontecido, mas nesse caso é necessário instrui-las também na escrituração das partidas dobradas e singelas, e nos mais estudos da aula de Comércio. Demais, nem todas as meninas hão de vir a casar com negociantes; muitas casarão com letrados; é, portanto, mister dar-lhes também instrução de Direito, para que, por falecimento de seus maridos, possam conservar os escritórios e não se deixarem enganar pelos escreventes, como aqueles pelos guarda-livros. Passar além dos limites fixados na minha emenda é querer muito, e nós não estamos nessas circunstâncias; não temos para mestras mulheres que possam dar essa instrução (Marquês de Caravelas, Brasil, Senado Federal, 1827, p. 276, adequação ortográfica-gramatical e grifo nossos).

Este discurso evidenciou a resistência dos senadores à expansão do acesso feminino a disciplinas consideradas mais complexas. O Marquês de Santo Amaro, por outro lado, defendeu que as meninas deveriam receber uma educação equivalente à dos meninos, enfatizando que “estes conhecimentos são gerais, servem para todas as mulheres, qualquer que seja o estado e a classe a que venham a pertencer; e, com a emenda do nobre Senador, a lei fica contraditória e injusta, porque concede aos meninos o que nega às meninas” (1827, p. 277).

Por fim, o Visconde de Cayru, José da Silva Lisboa, fez uma defesa contundente das emendas que restringiam a instrução feminina, argumentando que a maioria das mulheres deveria concentrar-se nas responsabilidades domésticas e que figuras históricas como Aspásias e Cleópatras eram exceções que comprometiam sua virtude ao se destacarem em áreas tipicamente masculinas. Ele também criticou severamente a autora inglesa Mary Wollstonecraft, mencionando sua obra *Direitos da Mulher* e insinuando que sua vida pessoal comprometeu sua

autoridade moral.

O Sr. Borges se coloca contra a emenda por não haver brasileiras aptas à função proposta, a não ser meninas abastadas que não se sujeitariam ao ofício pelo montante sugerido. Ato contínuo, o Sr. Gomides se manifestou, mas não houve registro. O Sr. Marquês de Caravelas reforça a inaptidão feminina e sugere ensinar-lhes canto e instrumentos, prendas para aprimorar sua beleza. Em seguida temos as últimas palavras antes da votação:

Sr. Presidente. Levanto-me para replicar ao Sr. Senador Gomide, que contrariou a minha emenda. O seu ardor da geral instrução desorientou-lhe o bom senso. Ele requintou sobre os mais Srs. Senadores, que opinaram pela igualdade do engenho e ensino das meninas e meninos; afirmou que as meninas eram de engenho superior e precoce. Se não admito a nivelação, menos estarei pela superioridade do talento feminil sobre o masculino. Falo no geral, salvo as extraordinárias exceções. Reconheço que comumente as mulheres têm superioridade aos homens em delicadeza e virtude; mas, em vigor de corpo e espírito, os homens preponderam. A natureza destinou as mulheres para diferentes fins e empregos.

Tem havido mulheres que até se lançaram ao mar da política, especialmente depois da revolução da França. Não se têm visto bons resultados.

Bastará nomear a famosa inglesa Volstoncraft [Wollstonecraft], que também fez a obra dos “Direitos da Mulher”, com igual extravagância à da obra do celebre Paine sobre os “Direitos do Homem”. Ela, por acusação do marido, foi condenada em Londres por adultério, e não restabeleceu a sua reputação ao casar-se com outro entusiasta, Godwin, autor da obra revolucionária a que deu o especioso título de “Justiça Política”. Se formos neste andar, não causará admiração que também se requeira que as mulheres possam ir estudar nas universidades, os estudos maiores, para termos grande número de doutoras.

Em minha opinião talvez conviria que as mestras de meninas tivessem alguns conhecimentos de história natural, para entreter as discípulas com amostras de plantas com que a natureza enriqueceu a este país. Está me ocorrendo a bela trepadeira para ornar casas de campo, que foi apanhada em passeio pelas filhas do Marquês de Belas e que, sendo apresentada ao Príncipe Maximiliano da Prússia, viajante no Brasil, a colher produtos de história natural, ele a classificou na família das *Bignonias*, dando-lhe o nome de *Bignonias Bellas*.

Tais estudos amenos não são fora da esfera das meninas e podem dar-lhes útil divertimento: mas atormentá-las com quebrados, decimais e Geometria prática, só pode dar ocasião a torturas, disciplina e palmatoria, convertendo-se as mestras em megeras (Visconde de Cayru, Brasil, Senado Federal, 1827, p. 278, adequação ortográfico-gramatical e grifo nossos).

A ausência de registros completos sobre as falas que defendiam a educação das moças em igualdade com a dos rapazes, devido a problemas técnicos e dificuldades do tipógrafo, representa uma significativa lacuna na documentação histórica. Essa omissão não é apenas um problema técnico, mas também levanta questões críticas sobre como as narrativas históricas são construídas e preservadas.

Quando as vozes que desafiam o *status quo* ou que oferecem uma perspectiva progressista são silenciadas, intencionalmente ou por falhas técnicas, isso distorce a compreensão dos debates e das dinâmicas sociais da época. A título de exemplo, temos a fala do Visconde de Cayru, que se mostra completamente falsa e distorcida, visto que Wollstonecraft jamais foi

denunciada por Imlay e tampouco condenada. Os ataques a sua reputação eram motivados por personagens conservadores e seu casamento com Godwin, como relatado, visava, antes de mais nada, preservar o futuro da filha, não a ela.

A falta de registro dessas falas a favor da igualdade educacional entre gêneros reflete e perpetua a marginalização das ideias que buscavam ampliar o papel das mulheres na sociedade. Consequentemente, a análise dos documentos históricos fica comprometida, apresentando uma versão parcial e enviesada dos debates, em que as visões conservadoras e androcêntricas prevalecem e dominam o discurso oficial, favorecendo sobremaneira a criação de narrativas inverídicas.

A ausência de vozes dissidentes ou progressistas nos documentos históricos pode levar à perpetuação de mitos sobre a unanimidade de certas posições e obscurecer o papel daqueles que lutaram por mudanças. Portanto, a crítica a essa falta de registro é essencial para destacar a importância de uma documentação rigorosa e inclusiva, que reflita todas as perspectivas presentes nos debates históricos, permitindo uma análise mais completa e justa do passado.

O presente estudo sustenta a **hipótese** de que a formação intelectual e filosófica de Mary Wollstonecraft foi significativamente influenciada pelas concepções dos Dissidentes Racionais e pelas formulações de Jean-Jacques Rousseau sobre educação e a condição feminina. Ao passo que tais influências moldaram sua visão crítica sobre as normas de gênero do século XVIII, Wollstonecraft elaborou uma perspectiva inovadora, reivindicando a emancipação das mulheres a partir do acesso à educação e da promoção da igualdade de direitos.

A tese se **justifica** pela importância de conceder valor à reivindicação e ao acervo de saberes edificados por uma filósofa, cujas contribuições ecoam até os dias atuais: Mary Wollstonecraft. Em suas palavras: “desejo mostrar que a elegância é inferior à virtude, que o primeiro objetivo de uma ambição louvável é obter caráter enquanto ser humano, independentemente da distinção de sexo, e que as considerações secundárias devem conduzir a essa simples pedra de toque” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 28). Este ponto de inflexão pode ser considerado como a teia que perpetua, através dos séculos, a filosofia feminista, culminando na conexão com as correntes feministas modernas e contemporâneas.

Outro ponto relevante que respalda a presente pesquisa reside no entendimento de que a ausência de menção às filósofas, bem como a negação de lhes conferir voz, resulta em um impedimento para que as mulheres (re)estabeleçam vínculos com sua própria história, abrangendo a história da produção intelectual de seu gênero. Tal omissão as priva da compreensão de como sua condição social foi concebida ao longo do tempo e de como outras mulheres pensaram a si mesmas. O ato de silenciamento ou apagamento dessas figuras femininas equivale,

efetivamente, a privá-las do acesso à memória coletiva, negando-lhes o direito de se (re)conhecerem e de ter um espaço legítimo em seu próprio imaginário, onde possam apropriar-se da posição de filósofas ativas, ao invés de meras espectadoras da trajetória histórica.

É relevante apresentar a causa subjacente à escolha de Mary Wollstonecraft, em detrimento de outras pensadoras, em meio à profusão de obras filosóficas elaboradas por diversas mulheres ao longo da história. Reconhecemos que todas essas figuras, em diferentes graus, enfrentaram os desafios impostos pelo patriarcado. Muitas delas, inclusive, deixaram contribuições importantes para o pensamento feminino e compartilharam o mesmo período histórico. Contudo, a distinção reside no fato de que boa parte delas não experimentou os mesmos obstáculos materiais que Wollstonecraft. Ao contrário, esta última não pertencia à aristocracia, distante da vivência das mulheres trabalhadoras. Originária de uma família cujo patriarca era um comerciante sem sucesso, viu-se compelida, desde tenra idade, a desempenhar um papel contributivo nas finanças familiares, conferindo-lhe uma compreensão íntima da realidade vivida pelas mulheres comuns. Sofreu privações e enfrentou o escrutínio da sociedade. Ousou prover a própria subsistência através de seus escritos, aderindo fielmente àquilo pelo que advogava. Essas circunstâncias a habilitaram a produzir uma coleção substancial de textos filosóficos que estabelecem um diálogo persistente com as necessidades e interesses do universo feminino, uma conversa que reverbera até os dias atuais.

Wollstonecraft, em consonância com suas predecessoras e as que a sucederam, lutou pelo direito das mulheres de pertencer à humanidade e conquistar seu espaço no seio da sociedade. Mas não só por elas. Lutou pelos povos escravizados, pelos desvalidos, abraçando a responsabilidade de amplificar uma causa que, no século XVIII, carecia de uma denominação, mas que, com o avançar do tempo, recebeu o nome de feminismo e se tornou plural.

No cenário contemporâneo, sua obra tem experimentado um ressurgimento e numerosos estudiosos a reconhecem como protofeminista, uma pioneira do movimento feminista. Ocasionalmente, essa análise permanece superficial, limitando-se a um reconhecimento honroso por suas contribuições à causa, como se o seu pensamento estivesse plenamente superado e ultrapassado pelos avanços atuais. Todavia, propomos que não nos restrinjamos a tal perspectiva. Acreditamos que seria um equívoco subestimar a importância contínua e a vitalidade de suas ideias, como se estivessem confinadas a um passado que já não nos influencia.

A utilização do prefixo “proto” em contextos como “protofeminista” – denominação conferida a Wollstonecraft como filósofa – é complexa. Segundo Houaiss e Villar (2009), esse prefixo tem origens no grego *prôtos*, que significa primeiro, o que está à frente, ou o excelente, o mais distinto, o principal. Esse prefixo é comumente empregado para indicar que algo é

precursor ou forma uma etapa inicial de um conceito, movimento ou processo mais amplamente reconhecido e estabelecido posteriormente.

No caso do termo protofeminista, ele é aplicado para descrever mulheres ou obras que, antes do desenvolvimento do feminismo como um movimento identificável, já exibiam ideias ou atitudes que podem ser vistas como feministas. Este uso serve para reconhecer a contribuição de figuras ou ideias que antecederam e possivelmente influenciaram o movimento feminista formal.

É verdade que o prefixo “proto” pode às vezes carregar uma conotação levemente depreciativa, especialmente quando implica que algo é primitivo ou menos desenvolvido em comparação com formas mais “evoluídas” ou “completas”. No entanto, essa percepção depreciativa pode ser vista como injusta, pois desvaloriza a importância e a influência de fundamentos ou antecedentes históricos. No contexto do protofeminismo, esse termo reconhece a importância de contribuições anteriores que pavimentaram o caminho para movimentos sociais subsequentes, enfatizando sua relevância histórica e impacto cultural.

Schmidt (2023), pensando nas filósofas ditas protofeministas, propõe uma reflexão sobre o que seria um pensamento feminista minimamente compatível com o período histórico em que viveram, e que ainda conserve afinidades com as temáticas feministas que reconhecemos hoje. Em suas palavras:

Em primeiro lugar, uma pensadora que se pretende feminista deve (i) apresentar uma defesa da perfectibilidade do sexo feminino, segundo a qual mulheres não são seres inferiores. Haveria aí uma base teórica mínima sobre as qualidades intelectuais e morais das mulheres. Além disso, espera-se (ii) uma tomada de consciência (no caso de autoras mulheres) sobre as implicações de ser uma mulher na sociedade em que vive. Por exemplo, lucidez sobre sua perspectiva no debate e como porta-voz de seu sexo. O discurso feminista costuma acompanhar ainda um esforço de denúncia, que pode assumir dois aspectos: (iii) o diagnóstico de um pensamento misógino (discursivo ou literário disseminado ou localizado) que ofende injustamente o sexo feminino como um todo; (iv) a identificação de uma estrutura social de opressão do sexo feminino (recortes de classe e raça seriam incrementados posteriormente). O feminismo que identifica uma estrutura de opressão sistemática visaria, como desdobramento final, (v) a passagem do discurso à ação. Referimos a ações concretas e organizadas exigindo participação das mulheres na esfera pública e ampliação de direitos (Schmidt, 2023).

Mary Wollstonecraft emerge como uma figura preeminente no cenário do feminismo, cuja contribuição pode ser examinada à luz dos critérios propostos por Schmidt (2023) para o pensamento feminista. Ela abordou de maneira perspicaz várias das exigências essenciais para a consolidação de um discurso feminista coerente.

Primeiramente, Wollstonecraft articula uma defesa robusta da perfectibilidade feminina, contrapondo-se vigorosamente à ideia arraigada de uma inferioridade intrínseca às mulheres.

Ela propõe que as mulheres não são menores em capacidade em relação aos homens, mas aparecem como tais devido à negligência educacional a que são submetidas. A autora postula que o acesso equitativo à educação é fundamental para que as mulheres desenvolvam suas capacidades intelectuais e morais, desmantelando assim as noções de inferioridade que lhes são injustamente atribuídas.

Ademais, Wollstonecraft demonstra uma aguda consciência das limitações impostas às mulheres de sua era. Através de sua escrita, ela não só reconhece as barreiras existentes, mas também se posiciona ativamente contra elas. Utilizando sua própria experiência e perspectiva feminina, ela enriquece seu argumento e fundamenta sua crítica à opressão vivenciada por suas contemporâneas.

No tocante ao diagnóstico do pensamento misógino, Wollstonecraft não hesita em identificar e confrontar as diversas manifestações de misoginia em sua sociedade. Ela critica os filósofos e teóricos que perpetuam visões depreciativas das mulheres, e desafia os padrões morais duplos que restringem as mulheres ao âmbito doméstico e pessoal.

Em relação à identificação de uma estrutura social de opressão, embora seu foco não englobe explicitamente as intersecções de raça e classe, que caracterizam análises feministas mais contemporâneas, Wollstonecraft reconhece claramente a estrutura patriarcal que subjuga as mulheres. Ela advoga que essa opressão é sustentada por instituições sociais como o casamento e pela educação limitada, delineando um quadro de subjugação sistemática.

Por fim, a transição de Wollstonecraft do discurso à ação é evidente em sua defesa por reformas sociais tangíveis. Ela propõe mudanças concretas, especialmente no que se refere à educação e à inserção das mulheres na esfera pública, refletindo um movimento decisivo em direção à ação organizada e à ampliação dos direitos femininos.

Dessa forma, Mary Wollstonecraft exemplifica de maneira eloquente o espírito do feminismo, defendendo intelectual e moralmente a igualdade de gênero, exibindo uma consciência crítica acurada sobre as condições femininas, diagnosticando a misoginia e advogando por mudanças estruturais, todas orientadas para a transformação da posição das mulheres na sociedade.

Com isso em mente, temos como **questões norteadoras da pesquisa:**

- Quais foram as principais influências dos dissidentes racionais na formação intelectual e filosófica de Mary Wollstonecraft?
- De que maneira as concepções de Jean-Jacques Rousseau sobre as mulheres e a educação influenciaram a elaboração do pensamento wollstonecraftiano?
- Quais elementos centrais da filosofia de Mary Wollstonecraft destacam-se como

expressões de sua análise crítica de temas filosóficos, bem como das questões de gênero e de seu compromisso com a emancipação das mulheres no contexto do século XVIII?

Respaldados nas questões supracitadas, temos como **objetivo geral** investigar e compreender a influência das concepções dos dissidentes racionais e de Jean-Jacques Rousseau na formação intelectual e filosófica de Mary Wollstonecraft, analisando como essas inspirações moldaram sua perspectiva sobre emancipação feminina e educação no contexto do século XVIII e na composição de seu pensamento filosófico.

Para tanto, desdobram-se como **objetivos específicos**:

- Analisar a influência dos dissidentes racionais na formação intelectual de Mary Wollstonecraft e examinar como essa influência se manifesta em suas obras.
- Analisar os escritos de Jean-Jacques Rousseau sobre a educação e a condição feminina, compreendendo como Wollstonecraft dialoga criticamente com tais formulações.
- Explorar as obras-chave de Mary Wollstonecraft para identificar os fundamentos de sua abordagem filosófica, abrangendo sua concepção de educação como ferramenta de emancipação e o papel da mulher na sociedade.

Esta pesquisa insere-se no campo da filosofia, adotando uma abordagem qualitativa, com ênfase na revisão bibliográfica e na análise conceitual e histórica do pensamento de Mary Wollstonecraft. O estudo busca compreender as influências intelectuais que moldaram sua filosofia e os desdobramentos de suas reflexões sobre educação e emancipação feminina no contexto do século XVIII.

O **método** empregado nesta investigação é histórico e filosófico, estruturado em três eixos principais:

- Revisão Bibliográfica – Consiste no levantamento e exame das principais obras de Mary Wollstonecraft, bem como na leitura de textos fundamentais dos Dissidentes Racionais e de Jean-Jacques Rousseau (*Emílio* e *Júlia*). Busca-se compreender como Wollstonecraft dialoga criticamente com essas tradições filosóficas e como sua argumentação se articula dentro dos debates educacionais e políticos da época.
- Análise Conceitual – Examina-se os principais conceitos filosóficos presentes na obra de Wollstonecraft, notadamente suas concepções sobre moralidade, virtude, fé, vontade e liberdade. A análise visa compreender como essas noções são mobilizadas para a construção de sua crítica à desigualdade de gênero e para a formulação de sua defesa da educação como ferramenta de emancipação.
- Análise Comparativa – Confronta-se o pensamento de Wollstonecraft com o de Jean-



Jacques Rousseau, investigando como a filósofa britânica se apropria, reinterpreta ou refuta as ideias do autor genebrino sobre a natureza feminina, a educação e a moralidade.

Isso posto, estruturamos a pesquisa em torno de uma abordagem exploratória e analítica, na qual os textos filosóficos são examinados em seu contexto histórico e interpretados à luz das correntes intelectuais do período. O estudo busca não apenas compreender as bases do pensamento wollstonecraftiano, mas também destacar sua originalidade e suas contribuições para a filosofia da educação e para os debates sobre equidade de gênero, impactando os movimentos feministas até o tempo presente.

Ato contínuo, apresentamos a estrutura dos capítulos desta tese, a fim de proporcionar ao leitor um panorama preciso da abordagem investigativa adotada. O **Capítulo 1** – Os Dissidentes Racionais e Sua Contribuição para o Vicejar da Filosofia de Mary Wollstonecraft – examina o contexto histórico e filosófico dos Dissidentes Racionais do século XVIII e sua influência na formação intelectual de Wollstonecraft. São abordadas as academias dissidentes, os círculos sociais nos quais esses pensadores estavam inseridos e, particularmente, a relevância do círculo de Joseph Johnson. Este editor e figura central na disseminação do pensamento radical reformista, exerceu um papel crucial na promoção das ideias da autora. A análise considera, ainda, as relações de Wollstonecraft com figuras como Anna Laetitia Barbauld, Richard Price, Thomas Paine e William Godwin, identificando aproximações e distanciamentos entre suas ideias.

No **Capítulo 2** – A Refutação de Wollstonecraft ao Ideal de Feminilidade Presente nos Romances de Rousseau – investigamos a crítica de Wollstonecraft à concepção rousseauiana da mulher, com foco nas representações femininas nas obras *Emílio, ou Da Educação*, *Emílio e Sofia*, *ou os Solitários* e *Júlia, ou A Nova Heloísa*. A análise concentra-se na comparação entre as personagens Sofia e Júlia, demonstrando como Wollstonecraft rebate a visão tradicionalista de Rousseau e propõe um modelo educacional pautado na razão e na autonomia feminina. Adicionalmente, dialoga-se com autores rousseauianos que defendem Júlia como um modelo educacional feminino desenvolvido por Rousseau. Buscou-se demonstrar que essa hipótese, submetida a uma análise rigorosa do texto do filósofo não se sustenta e que o pensamento wollstonecraftiano deixa ainda mais robusta essa avaliação.

O **Capítulo 3** – A Natureza Sublime e um Toque Divino: Reflexões Filosóficas no Pensamento de Wollstonecraft – explora o modo como Wollstonecraft se insere na tradição filosófica e os conceitos fundamentais que estruturam sua obra. São discutidas suas concepções sobre moral e virtude, fé e Deus, vontade e liberdade, bem como a relação entre razão e sentimento. Além de suas referências diretas a filósofos de sua época, analisamos o uso de mitos e alegorias

em sua argumentação crítica, demonstrando seu compromisso com uma filosofia consistente e engajada nas questões fundamentais de seu tempo, ecoando até os dias presentes.

Ao investigar as influências dos Dissidentes Racionais, foi possível demonstrar que Wollstonecraft não apenas compartilhou o ambiente intelectual desses pensadores, mas também elaborou respostas originais a questões fundamentais de sua época. Sua interlocução com autores como Richard Price, Thomas Paine e William Godwin evidencia sua participação ativa nas discussões filosóficas e políticas do período, transcendendo a mera condição de escritora moralista para se afirmar como uma filósofa no sentido pleno do termo.

A análise crítica de sua oposição ao ideal de feminilidade presente nos romances de Rousseau revelou que sua obra não se limitou a uma defesa da educação feminina, mas questionou, de maneira mais ampla, os fundamentos filosóficos que sustentavam a desigualdade de gênero. Ao refutar a naturalização dos papéis femininos e insistir na primazia da razão sobre a emoção, Wollstonecraft propôs uma concepção de sujeito moral e político baseada na autonomia e na igualdade. Sua crítica a Rousseau não apenas reafirma seu domínio filosófico, mas também antecipa debates fundamentais do feminismo moderno.

Outrossim, ao examinar os conceitos de moralidade, virtude, liberdade e razão em sua obra, esta pesquisa evidenciou como Wollstonecraft operou dentro das tradições iluminista e republicana, ao mesmo tempo em que expandiu suas fronteiras, introduzindo reflexões que permanecem pertinentes até os dias de hoje. Seu pensamento sobre a relação entre emoção e razão, longe de ser uma simplificação dualista, revela-se um ponto de interseção entre filosofia política, teoria ética e epistemologia.

Diante desse quadro, argumentamos que Wollstonecraft merece ser reconhecida como uma filósofa de pleno direito e que sua exclusão do cânone filosófico deve ser revista. A marginalização de sua obra decorreu não apenas de um viés de gênero presente na historiografia da filosofia, mas também da própria radicalidade de suas ideias, que desafiavam concepções estabelecidas tanto sobre a mulher quanto sobre o próprio conceito de cidadania. A recuperação de seu pensamento não é apenas um ato de justiça histórica, mas uma necessidade para a ampliação e aprofundamento do debate filosófico contemporâneo.

Seus escritos permanecem relevantes para diversas áreas, incluindo a filosofia política, a ética, a teoria feminista e a educação. Em um mundo onde as discussões sobre igualdade de gênero, participação política e direitos humanos continuam centrais, Wollstonecraft oferece uma base filosófica robusta para compreender e enfrentar tais desafios. Sua defesa intransigente da educação como ferramenta de emancipação e sua crença na capacidade racional dos indivíduos constituem pilares fundamentais para qualquer projeto filosófico comprometido com a

justiça e a liberdade.

Esta tese, ao examinar as origens, o desenvolvimento e o impacto do pensamento wolstonecraftiano, contribui para o reconhecimento de sua obra dentro da tradição filosófica e para a reafirmação da importância de seu legado. Conclui-se, portanto, que Mary Wollstonecraft não é apenas uma precursora do feminismo, mas uma filósofa cuja obra merece ocupar um lugar de destaque no cânone filosófico ocidental.

## 1 OS DISSIDENTES RACIONAIS E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA O VICEJAR DA FILOSOFIA DE MARY WOLLSTONECRAFT

Enquanto os homens perseguem interesses, honra e prazer, de acordo com suas diversas inclinações, as mulheres que possuem delicadeza, inteligência e espírito demais para se rebaixarem à mais vil de todas as transações permanecem seres isolados, condenadas a observar passivamente, sem participar do grande, embora frequentemente absurdo e trágico, drama da vida. Daí vêm as excentricidades de conduta com que mulheres de mentes superiores têm sido acusadas – os esforços, as lutas generosas, porém desesperadas, de um espírito ardente, privado de um campo para se expressar! Os sentimentos intensos e as energias poderosas que, se devidamente direcionados em um espaço suficientemente amplo, poderiam – ah! o que não poderiam ter realizado? – quando reprimidos e contidos, destroem e devastam a própria mente que os gerou!

Mary Hays ([1796] 2024, vol. I, chap. XXVI)

\*\*\*

Como é agradável ser atendida com um sorriso de boa vontade, ser consultada quando está perdida e considerada uma amiga e benfeitora quando está em perigo. É verdade que muitas vezes podemos encontrar ingratidão, mas isso não deve nos desencorajar; as refrescantes chuvas do céu fertilizam os campos dos indignos, bem como dos justos. Devemos cuidar deles na doença, e nosso julgamento superior nesses assuntos geralmente aliviaria suas dores.

Wollstonecraft ([1787] 2016b, p. 120-121).

Nosso empenho direciona-se à compreensão de uma das principais influências filosóficas no pensamento de Mary Wollstonecraft – os Dissidentes Racionais – um coletivo radical e diverso, cujos proeminentes representantes se encontravam em Newington Green, bairro de Londres. Inferem-se as conexões de Wollstonecraft com o grupo local, ou ao menos a intenção de estabelecê-las, uma vez que ela transferiu sua escola para a mesma região em 1783, após operar inicialmente na aldeia de Islington no mesmo ano. A justificativa subjacente a essa mudança reside no fato de Newington Green ser um núcleo intelectual da época, conferindo-lhe um ambiente mais receptivo para a instalação de uma escola voltada para o público feminino.

Geralmente credita-se a Wollstonecraft apenas uma grande obra, destinada ao pensamento feminista – *Reivindicação dos direitos da mulher*. Anterior a este texto mais celebre, porém, houve outra reivindicação, estruturada no formato de uma longa epístola endereçada ao estadista, economista e filósofo anglo-irlandês, Edmund Burke (1729-1797). Outrora um republicano moderado, Burke apresentou opiniões extremamente conservadoras ao publicar, em

1790, *Reflections on the Revolution in France* (*Reflexões sobre a Revolução na França*), contendo uma exaltação da monarquia, principalmente inglesa, além de duras críticas ao discurso em defesa da Revolução Francesa proferido por Richard Price. *A Vindication of the rights of men, in a letter to the right honourable Edmund Burke* (*Reivindicação dos direitos dos homens, em uma carta ao honorável Edmund Burke*) também classifica Wollstonecraft como uma filósofa política<sup>5</sup> com opiniões fortes e escrita rápida, cuja refutação foi uma das primeiras publicadas, saída da prensa no mesmo ano do lançamento das reflexões de Burke. Esta refutação, como era de costume entre as obras redigidas por mulheres, inicialmente não possuía a identificação de autoria. Sendo reimpressa ao final do ano, desta vez com o nome da autora na capa.

O confronto panfletário da época e o ressentimento de seus adversários intelectuais, rendeu a Wollstonecraft, no círculo de seus opositores, a alcunha de “serpente filosofante”, comprovando que até eles admitiam, mesmo que ironicamente, o teor filosófico de seus escritos. No periódico *Anti-Jacobin Review* (*Revisão anti-jacobinos*), além de *philosophising serpent*, denominavam-na como hiena de anáguas (Rodrigues, 2011, p. 44). Horace Walpole, o IV Conde de Orford, extremamente conservador, escreveu *hyena in petticoat* em um de seus livros, afirmando ter banido os textos dela de sua biblioteca palaciana (Bouten, 2019, p. 129; Hunt, 2024, *passim*)<sup>6</sup>. Provavelmente tal apelido se deva pelo ímpeto e gargalhadas características de uma pessoa extrovertida, ou, no mínimo, espontânea como ela. Neste capítulo, mergulhamos nos pensamentos de Mary Wollstonecraft, correlacionando-os com personalidades dos Dissidentes Racionais.

---

<sup>5</sup> Juntamente com *An Historical and Moral View of the French Revolution; and the Effect It Has produced in Europe* (*Uma visão histórica e moral da Revolução Francesa; e o efeito que produziu na Europa*), algumas das *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark* (*Cartas escritas durante uma breve viagem pela Suécia, Noruega e Dinamarca*) e o romance inacabado *Maria; or, the wrongs of Woman* (*Maria; ou, o erro da mulher*), editado na *Posthumous Works of the Author of A Vindication of the Rights of Woman* (*Obras Póstumas da Autora da Reivindicação dos Direitos da Mulher*) de 1798, que foi complementado pelo viúvo Godwin.

<sup>6</sup> Os dois nomes aqui listados, referem-se à mesma pessoa, Eileen Margaret Hunt, que durante muito tempo usou o último nome Bouten.

## 1.1 Dissidentes: Um Contexto Histórico de Divergências

Os hábitos adquiridos por preceito e exemplo na infância aderem com tenacidade e talvez nunca sejam inteiramente erradicados. Mas tudo isso é insuficiente para absorver, para satisfazer uma mente ativa e ambiciosa. Cercada por todos os lados pelas estruturas da sociedade e, talvez, até mesmo pelos meus próprios preconceitos – percebo, indignada, o círculo mágico, sem saber como romper esse poderoso encanto.

Mary Hays ([1796] 2024, vol. I, chap. XXVI)

Devemos retroceder bem mais na história para vislumbrar a origem dos dissidentes, séculos antes dos escritos de Wollstonecraft. Com o falecimento de Henrique VII em 1509, quem ascendeu ao trono da Inglaterra e Irlanda foi o herdeiro remanescente, Henrique VIII (1491-1547), terceiro filho do antigo monarca e segundo filho do sexo masculino, conhecido originalmente como Henrique Tudor [original: Henry Tudor]. No limiar de seus dezoito anos, esse jovem soberano contraiu matrimônio com Catarina de Aragão (1485-1536), uma nobre espanhola que havia sido anteriormente esposa de Arthur, Príncipe de Gales (1486-1502), irmão mais velho de Henrique. Antes da cerimônia de coroação, uma dispensa papal havia sido emitida, desvinculando o compromisso nupcial<sup>7</sup> (Prescott, 2020).

Oito anos mais tarde, em 1517, um evento significativo na história religiosa e cultural surgiu com as indagações de Martinho Lutero (1483-1546), um monge agostiniano, que questionou a resolução promulgada pelo V Concílio de Latrão no ano de 1512, sob o pontificado de Leão X. Essa resolução reintroduziu a prática de indulgências<sup>8</sup>, que permitia a remissão dos pecados mediante contribuições financeiras, oferecendo uma passagem direta para o paraíso. Esse sistema, ao mesmo tempo que angariava recursos para a Igreja, suscitava questionamentos éticos e morais. Muitos acolheram a *Disputa sobre o Poder das Indulgências* de Lutero, principalmente nobres de alguns estados da Alemanha (Sacro Império Romano-Germânico). Essas teses rapidamente ganharam popularidade, impulsionadas pela disseminação de ideias através

<sup>7</sup> Diante do desafio representado por um casamento considerado proibido segundo os preceitos do Livro de Levítico, a lei cristã confrontava-se com um dilema complexo. A restrição ao matrimônio entre cunhados era clara, porém, uma solução foi engendrada pela intervenção papal através de uma bula. Curiosamente, essa medida permitia a anulação de um casamento não consumado, baseando-se, excepcionalmente neste caso, na palavra da nobre viúva, como evidência de sua não consumação íntima. A concessão dessa permissão se deu quando Henrique estava com cerca de 10 anos de idade. O noivo tinha a prerrogativa de romper o compromisso aos 14 anos, decisão que ele de fato tomou. Com o falecimento de seu pai, essa decisão foi revertida em circunstâncias não plenamente esclarecidas. Isso culminou na união de Henrique com a Embaixadora Espanhola na Inglaterra e princesa caçula da Espanha – Catarina de Aragão (Waschburger, 2015).

<sup>8</sup> A indulgência instituída pela *Bula Papal Unigenitus*, de 1343 (período de Clemente VI), alterou a prática extenuante de remissão dos pecados para uma absolvição automática mediante pagamento. Prática posteriormente suspensa, cujos abusos foram condenados por papas subsequentes.

de traduções bíblicas e a inovadora invenção de Gutenberg, que possibilitou sua impressão e distribuição em larga escala.

Henrique VIII, cuja educação inicial o direcionou para carreira eclesiástica devido à sua posição não imediata na linha sucessória ao trono, demonstrou seu comprometimento com a ortodoxia ao escrever um livro que refutava as doutrinas luteranas. Tal empreendimento conquistou a aprovação papal, e Henrique recebeu o título honorífico de Defensor da Fé.

No entanto, o panorama mudou drasticamente em 1527, com a *King's Great Matter* (Grande Questão do Rei), quando ele usou como subterfúgio estar apaixonado por Ana Bolena (1501 ou 1507-1536), uma das jovens damas de companhia de sua esposa, para confrontar as regras católicas que não mais atendiam a seus interesses. Cabe salientar que a verdadeira necessidade do rei era conseguir um descendente masculino para garantir o legado da coroa. Uma mulher no trono geraria problemas:

Enrique deu a Mary [1516-1558, Mary Tudor e, após a coroação em outubro de 1553, Mary I] todos os benefícios que ela pudesse desejar como Princesa de Gales e, de muitas maneiras, a tratou como sua futura herdeira. Mas isso não o impediu de se autorreferenciar, sem rodeios, como um homem “sem filhos”. Parece também que as consequências de deixar uma herdeira mulher para o trono foram cuidadosamente consideradas. [...] as mulheres estavam sujeitas à autoridade de seus cônjuges. As argumentações continuaram explicando as dificuldades para uma governante feminina escolher um marido, deixando claro o quão importante era o consentimento popular para a implementação bem-sucedida da autoridade. Tal escolha seria problemática se uma governante se casasse com um príncipe estrangeiro e talvez até pior se ela se unisse com um súdito (Wooding, 2015, p. 137, tradução nossa).

A união da princesa a um príncipe alóctone significaria submissão ou domínio do reino por outra nação, enquanto o casamento com um súdito representaria, na consideração da época, uma profanação da ordem divina. O monarca, concebido como representante de Deus na Terra, exerce sua autoridade sobre todos os nativos, enquanto os nobres detinham graus variados de consanguinidade com a Coroa. Apesar do desconhecimento sobre os mecanismos genéticos, a questão política era igualmente relevante: optar por um ramo específico da árvore genealógica em detrimento de outros poderia gerar divisões internas e disputas pelo poder.

A fundação de uma nova igreja não foi motivada por um amor avassalador, como se poderia imaginar, mas pela necessidade de evitar a ascensão de uma filha ao trono de um Estado forte e em expansão, virtualmente um império. Tal perspectiva era inconcebível para a mentalidade de uma sociedade profundamente patriarcal. Embora diversas influências políticas possam ter contribuído para essa decisão, o problema de uma mulher ocupar o trono foi provavelmente o principal motor.

Para resolver tal impasse, ainda sob a tutela da poderosa igreja católica, Henrique VIII

solicitou ao Papa Clemente VII (1478-1534) a anulação de seu casamento<sup>9</sup>, apoiando-se em supostas autorizações prévias concedidas por Alexandre VI – Rodrigo Borgia (1431-1503), papa de integridade questionável. Entretanto, Clemente VII hesitou em atender a essa solicitação, temendo contrariar o Imperador Carlos V da Alemanha (1500-1558), um defensor da fé católica e sobrinho de Catarina, a atual esposa de Henrique. A situação levou Henrique a um ponto de ruptura com a autoridade papista, resultando na fundação da Igreja Anglicana, na qual ele se autoproclamou Chefe Supremo, uma ação que obteve o consentimento do parlamento inglês (Prescott, 2020).

A justificativa religiosa, de que Henrique estaria em pecado por ter se casado com a viúva de seu irmão, revelou-se, assim, o alibi ideal para romper com a autoridade do Papa e instituir a separação entre a Igreja da Inglaterra e a Igreja Católica Romana. Essa ruptura permitiu a Henrique VIII consolidar seu poder absoluto, garantindo o controle total sobre questões religiosas e dinásticas. Tal manobra não apenas satisfaz seus interesses políticos e pessoais, mas também reconfigurou o panorama religioso e político da Inglaterra, cujos efeitos ressoaram por séculos.

O rei Henrique VIII contraiu matrimônio em seis ocasiões, e sua sucessão foi seguida por Eduardo VI (1537-1553), fruto do terceiro casamento com Jane Seymour (1508-1537). Eduardo reinou durante um período de seis anos. De maneira intrigante, sua irmã, Jane Grey Tudor (1537-1554), também filha de Jane Seymour, ascendeu ao trono por um efêmero período de oito dias, devido a intrincadas manobras políticas. Ela foi posteriormente deposta, e sua meia-irmã, Mary I, filha do rei Henrique e Catarina de Aragão, assumiu o trono. Mary I,

---

<sup>9</sup> “A campanha pela anulação é mais uma evidência que mostra o quanto Henrique estava no controle da política quando se tratava das questões importantes. Mais do que qualquer outra coisa que ele fez durante sua vida, Henrique se manteve profundamente envolvido em cada estágio do processo. Ele escreveu, leu, debateu e discursou longamente e com enorme energia. Não foi um divórcio que ele buscou, embora seja frequentemente referido como tal, inspirando a suposição equivocada de que a ruptura com o Papa ocorreu por causa da oposição católica ao divórcio.

Em vez disso, ele insistiu que seu casamento com Catarina nunca existiu em primeiro lugar, que eles estavam vivendo em pecado por quase vinte anos e que isso explicava sua falha em gerar um filho. E como ele mesmo havia tomado essa decisão, com base nas escrituras, ele estava estabelecendo um precedente que de certa forma rivalizava com as tentativas de Lutero de fazer algo semelhante. O novo interesse pela Bíblia naquela época estava produzindo uma série de resultados inesperados. Lutero, é claro, estava atrás da verdade doutrinária, enquanto Henrique estava tentando, aos seus próprios olhos, pelo menos, corrigir uma injustiça. Lutero também era um estudioso consumado e talentoso, enquanto Henrique tinha uma abordagem totalmente parcial e preconceituosa em relação às suas fontes.

No entanto, ambos demonstraram como a leitura da Bíblia poderia desencadear uma revolução. Henrique estava, portanto, ansioso para convencer aqueles que pudessem deliberar a seu favor, em prol desta causa ser uma questão de dever religioso, não meramente um problema conjugal. Ele trabalhou duro para criar a impressão de que as personas das duas mulheres envolvidas eram menos importantes do que a necessidade de obediência à palavra de Deus” (Wooding, 2015, p. 139-140, tradução nossa).



apelidada *Blood Mary*<sup>10</sup> devido a suas medidas repressivas, retomou o Catolicismo e empreendeu perseguições contra diversas correntes religiosas protestantes, incluindo o anglicanismo.

Após Mary I ascendeu ao trono sua meia-irmã, Elizabeth I (1533-1603, filha de Ana Bolena), recebendo o epíteto de “Rainha Virgem”. Elizabeth I abraçou e reergueu a fé nos termos da Igreja da Inglaterra. Em 1558, o parlamento atualizou os Atos de Supremacia e Conformidade (também conhecidos como *Act of Uniformity* ou *Ato de Uniformidade*) sob seu reinado. Neste contexto, inúmeras foram as imposições para a consolidação da fé anglicana:

Com a ascensão de Elizabeth, os Atos de Supremacia e Conformidade foram aprovados, com o objetivo de subjugar a influência política da religião papista, fim que obteve respeitável êxito. Pelo Ato de Supremacia, todos os clérigos beneficiários<sup>11</sup> e todos demais cargos, concedidos pela, ou sob tutela, da coroa foram obrigados a fazer um juramento conferindo a jurisdição temporal e espiritual de qualquer prelado<sup>12</sup>, qualquer discordância acarretaria a perda das funções e outras punições pesadas. O Ato de Conformidade proibia os indivíduos de seguir qualquer pastor que não fosse da religião estabelecida<sup>13</sup>, sob pena, na primeira ofensa, de destituição dos seus pertences móveis e bens imóveis; cárcere de um ano, pela segunda infração; prisão perpétua à terceira incorrência. Imputou-se à população uma multa de um xelim a quem se ausentasse da igreja estabelecida aos domingos e feriados. Por meio de um tribunal (comissão eclesiástica), a rainha erigiu muitas leis, algumas insignificantes outras vexatórias, todas impostas com grande severidade. Dando ideia do terror mantido contra a Igreja de Roma, durante a regência de Elizabeth, cento e oitenta pessoas foram mortas com base nas leis contra padres e convertidos católicos (Prescott, 2020, Government of Elizabeth, tradução nossa).

Os grupos religiosos que divergiam das doutrinas e práticas da Igreja Anglicana ficaram conhecidos como Dissidentes. Sua origem remonta ao período da Reforma Protestante no século XVI, quando a Igreja da Inglaterra – Igreja Anglicana, C of E (*Church of England*), Igreja Episcopal ou Igreja Estatal – se separou da autoridade Papal, mas ainda mantinha muitas das características da Igreja Católica Romana. Isso levou a conflitos religiosos e políticos, visto que algumas pessoas ansiavam por uma reforma mais profunda, enquanto outras desejavam manter

<sup>10</sup> Geralmente traduzida como Mary, a Sangrenta, homônimo de uma lenda urbana – a Fantasma do Espelho – e da apimentada bebida alcoólica vermelha com Vodka, molho inglês e sucos (tomate e limão), se deve às perseguições marianas descritas por historiadores protestantes que se popularizaram na visão popular, enquanto, “historiadores católicos como John Lingard [1771-1851] sentiram que as políticas de Mary falharam não porque estivessem erradas, mas porque ela teve um reinado muito curto para consolidá-las e por causa de desastres naturais fora do seu controle [grande volume de chuvas prejudicando a produção de alimentos]” (Academia Lab, 2012, 7. Legacy).

<sup>11</sup> A expressão *clérigo beneficiário* se refere a um cargo eclesiástico que inclui uma provisão remunerada e envolve a responsabilidade ou atuação em uma instituição religiosa específica, como uma diocese, escola, hospital, convento ou paróquia. Este cargo eclesiástico é caracterizado pelo benefício financeiro associado à sua titularidade, que é acompanhado por obrigações e tarefas específicas no âmbito religioso.

<sup>12</sup> Prelado refere-se a um dignitário eclesiástico que detém uma posição de autoridade e poder político-religioso. Geralmente, esse título é conferido pelo soberano ou por uma autoridade que recebeu delegação para tal.

<sup>13</sup> A Igreja Estabelecida, ou seja, imposta pela lei estatal, exigia dízimo (décima parte da produção, principalmente agropecuária, pois algumas minas não possibilitavam tal avaliação direta), portanto, uma fonte de renda para a coroa (Jones, 2017). “O ‘Estabelecimento’ significava não apenas uma rede para manter os arraigados interesses tradicionais, mas uma forma de concentrar na Igreja Anglicana o sistema para a manutenção da ordem social e a redistribuição da riqueza por meio do patrocínio da nobreza” (Cragwall, 2013, p. 25, tradução nossa).

a tradição religiosa existente.

Ao longo dos anos, vários grupos religiosos surgiram na Inglaterra, cada um com suas próprias interpretações das Escrituras e ideias sobre como a Igreja deveria ser organizada e praticada. Esses grupos eram frequentemente chamados de Dissidentes porque divergiam do estabelecido pela Igreja Anglicana. Alguns dos principais grupos Dissidentes incluíam os Puritanos, que buscavam purificar a igreja de influências católicas remanescentes, e os Quakers, que enfatizavam a experiência religiosa direta e a igualdade espiritual de todos os indivíduos.

Devido à natureza da Igreja Anglicana como a igreja oficial apoiada pelo Estado, os Dissidentes muitas vezes enfrentaram perseguições, restrições legais e discriminação por suas crenças e práticas religiosas. No entanto, esses desafios também incentivaram a formação de comunidades coesas e a exploração de novas formas de adoração e organização social e religiosa. A busca por liberdade religiosa e a necessidade de espaço para expressar suas crenças levaram alguns Dissidentes a emigrarem para outras terras, incluindo as colônias americanas.

A história dos Dissidentes na Inglaterra é uma parte crucial do desenvolvimento do pluralismo de crença e da luta pela liberdade no país, tendo contribuído para moldar a sociedade e as instituições religiosas ao longo dos séculos. Os Dissidentes são exatamente o povo das mais diversas irmandades crentes cujas perseguições descrevemos.

A dinastia Tudor chegou ao fim com o falecimento de Elizabeth I, levando à sucessão da Casa Stuart no trono britânico. Em meados do século XVII, a Inglaterra enfrentou uma guerra civil que resultou em mudanças significativas na estrutura política e social do país. Esse período de agitação política também trouxe certa flexibilização em relação aos Dissidentes. Após o término da guerra civil, entretanto, eles foram proibidos de ingressar nas prestigiosas instituições acadêmicas de Oxford e Cambridge<sup>14</sup>. Essa restrição limitou suas oportunidades de educação e acesso ao conhecimento.

No início do século XVIII, no contexto da união entre a Escócia e a Inglaterra para formar o Reino Unido, diversos acordos foram estabelecidos para regular a nova nação resultante dessa união. Um desses acordos tinha como efeito a exclusão de qualquer católico romano da possibilidade de assumir o trono britânico. Como consequência dessa restrição, a Casa de Hanôver, uma dinastia evangélica, apresentou-se como a candidata mais próxima na linha de sucessão ao trono. George I (1660-1727) foi o representante dessa dinastia e tornou-se o

---

<sup>14</sup> “Mais especificamente, aos dissidentes foi totalmente negada a admissão apenas em Oxford. Os dissidentes poderiam tecnicamente frequentar Cambridge, mas, como não lhes era permitido obter um diploma, tornou-se uma escolha inviável. E vale a pena notar que qualquer uma das escolas se mantinha hostil às suas crenças divergentes” (Schuldt, 2017, p. 30, tradução nossa).

primeiro monarca da Casa de Hanôver a governar o Reino Unido. A escolha de George I como monarca tinha a intenção de assegurar a continuidade da tradição protestante no trono britânico, em um momento em que as questões religiosas e políticas eram de grande importância na Europa.

Desde a cisma anglicana, uma marcante característica da Inglaterra foi a contínua promoção de propaganda anticatólica, exercendo uma influência considerável tanto na população quanto na esfera política do país. Nesse contexto, a política britânica era predominantemente polarizada entre dois principais partidos: os Tories (conservadores) e os Whigs (liberais<sup>15</sup>). O Partido Tory, alinhado com a defesa da monarquia, compreendia em grande parte os Jacobitas, que eram fervorosos apoiadores da dinastia anterior. Por outro lado, o Partido Whig tinha origens mais populares e defendia a supremacia do parlamento sobre o poder real. Muitos evangélicos, incluindo dissidentes, encontravam abrigo no Partido Whig.

No entanto, essa estrutura partidária sofreu uma interrupção significativa por cerca de cinquenta anos, durante os quais os Tories praticamente desapareceram devido ao seu apoio a um membro da dinastia Stuart que tentou recuperar o trono. Essa ruptura nos partidos resultou em um período em que os anglicanos mantinham uma tendência conservadora, mas sem uma divisão partidária clara.

Somente no final do século XVIII, o termo “Tory” voltou a ser amplamente utilizado, e a estrutura partidária se reestruturou. Durante a maior parte desse século, os dissidentes tiveram a oportunidade de se reorganizar e fortalecer suas posições. No entanto, houve uma queda gradual em sua influência durante a última metade desse período. Nesse contexto, exploraremos em detalhes os aspectos específicos dos Dissidentes dessa época, analisando suas características, desenvolvimentos e relevância histórica.

### 1.1.1 ACADEMIAS DISSIDENTES NO SÉCULO XVIII: UM IDEAL DE RESISTÊNCIA

O século XVIII testemunhou uma efervescência intelectual sem precedentes, na qual diferentes correntes filosóficas, políticas e religiosas confrontaram-se no seio da sociedade europeia, especialmente na Inglaterra. Em meio a esse cenário de intensa disputa ideológica, as Academias Dissidentes emergiram como espaços privilegiados para a formulação e disseminação de pensamentos reformistas. Contrárias ao dogmatismo da Igreja Anglicana e às estruturas sociais excludentes, essas academias reuniam intelectuais cujas ideias desafiavam as normas

---

<sup>15</sup> Os Liberais alinham-se ao pensamento do liberalismo social, tendo, atualmente, se unido no *Labour Party* (Partido Trabalhista).

vigentes e propunham novas formas de organização política e social.

Os debates promovidos nesses círculos extrapolavam as questões religiosas e influenciavam diretamente as esferas do direito, da moral, da economia e da filosofia. Os Dissidentes Racionais, grupo heterogêneo formado por unitários, socinianos, presbiterianos e outras vertentes do protestantismo reformista, protagonizavam discussões que iam desde a defesa dos direitos civis até a necessidade de uma educação laica e universal.

A ideologia dos parlamentares inflamava as discussões legais, pautadas em frentes geralmente opostas, “argumentos tocavam a abolição, a reforma prisional, o respeito aos animais, os direitos do homem e da mulher, apelava-se para os princípios do ‘cristianismo razoável’, em vez das conclusões da razão secularizada” (Cragwall, 2013, p. 3, tradução nossa). Apesar das divergências pontuais dentro das fileiras dos Whigs, em que cada vertente Dissidente buscava garantir a presença de alguns de seus representantes nas cadeiras parlamentares, era comum observar um apoio mútuo entre eles. Mesmo diante das dissensões, os Whigs tendiam a manifestar maior simpatia e apoio aos seus correligionários. Esse grau de cooperação não era tão frequente em uma época marcada pela intensidade dos fervorosos defensores de diferentes crenças religiosas. Conforme Seed:

A partir de 1753, o Estado exigiu que todos os dissidentes se casassem de acordo com o ritual anglicano em uma igreja anglicana; quando uma festa de casamento unitarista inteira dava as costas em silêncio para o clérigo durante a cerimônia, sempre que ele fazia o sinal da cruz ou mencionava a trindade, e quando depois os noivos escreveram seu protesto no registro de casamento – aqui também o poder estava sendo contestado. O poder estava, e está, impregnado em toda a sociedade. Ele era exercido e resistido não apenas na política parlamentar, mas na família, no local de trabalho e, não menos importante, nas capelas de dissidência religiosa, que, por sua própria existência, evocavam um passado revolucionário e uma autonomia moral e intelectual contínua. A linguagem e os valores da dissidência não se limitavam às paredes da capela, mas moldavam o senso que homens e mulheres tinham de seus direitos e status, contribuíam decisivamente para sua identidade e, portanto, impactavam diretamente em suas respostas políticas. E isso aponta para um segundo requisito para qualquer compreensão dos significados políticos da dissidência religiosa: especificar sua natureza precisa. É inadequado usar a dissidência como uma entidade unificada e imutável. A dissidência religiosa era claramente, em 1770, muito diferente do que era em 1740, 1714 ou 1689. Da mesma forma, os componentes da dissidência – batistas, independentes, presbiterianos – eram diversos e, muitas vezes, fortemente opostos. (1985, p. 300-301, tradução nossa).

Não-conformistas representavam um amplo grupo de ingleses que não seguiam a fé anglicana, incluíam protestantes, católicos, muçulmanos, hereges e até ateus. Dissidentes eram os crentes ingleses, que se consideravam mais próximos à cultura da Igreja Anglicana, sentindo-se injustiçados pela abrangência das leis que os atingiam, por se considerarem iguais aos anglicanos. Isso era especialmente evidente em sua resistência à submissão inquestionável ao Papado Católico.

Dissidente é um termo genérico, circunscrito ao império inglês, que engloba uma variedade de grupos evangélicos protestantes. As discussões teológicas desses grupos são notavelmente complexas e podemos ilustrar isso examinando as principais ideias relacionadas ao símbolo da cruz. Na perspectiva trinitária, as três pessoas da Trindade – Deus (Pai), Cristo (Filho) e o Espírito Santo – são vistas como coiguais, coeternas e consubstanciais. Por outro lado, o Arianismo discorda dessa visão, considerando que as três entidades são separadas e não coiguais ou consubstanciais. Nesse contexto, o Filho foi gerado pelo Pai, sendo distinto e subordinado a Ele, embora Cristo tenha existido antes de nascer na Terra. O Socinianismo, por sua vez, propõe que Cristo não existia antes de nascer na Terra, mas ainda assim era o Filho de Deus e, portanto, uma entidade divina. Por fim, o Unitarismo argumenta que Jesus era exclusivamente humano, sem uma natureza divina (Schuldt, 2017, p. 44-45; Smith; 2016, p. 18-19).

A Igreja Anglicana segue a Bíblia, velho e novo testamentos, acreditando que nestas escrituras se encontram os ensinamentos para a salvação, segundo os desígnios de Deus. Alguns regulamentos litúrgicos, porém, estão normatizados no *Livro de Oração Comum* (*Book of Common Prayer*). Os anglicanos consideram o batismo (purificação e aceitação junto à comunidade) e a eucaristia (celebração e comunhão ao sacrifício, iniciado pela última ceia) como sacramentos verdadeiros e adotados por Cristo, enquanto as demais demonstrações da misericórdia divina são enquadradas como ritos derivados dos estudos bíblicos. O pecado original recai sobre toda a humanidade, desde a semente de Adão. Todos nós, devido ao livre arbítrio, somos propensos a cometer erros, no entanto, por meio da orientação do Espírito Santo, transmitida aos batizados por Cristo, que foi o único sem pecado, podemos alcançar a redenção. Vale ressaltar que não há menção bíblica ao purgatório. Pontos destacados de *Os Trinta e Nove Artigos da Religião* (*Livro de Oração Comum da Igreja Episcopal do Brasil*, 1950, p. 601-611, In Araújo Neto, s.d.).

Cada grupo Dissidente trazia consigo necessidades específicas para expressar sua fé, partindo do princípio de que a Igreja é, em sua essência, formada pela congregação, por uma comunidade unida pela mesma crença. Era crucial desenvolver maneiras de transmitir os ensinamentos, capacitar ministros e educar o povo.

A questão educacional sempre foi um ponto de intensos debates, repleto de discussões controversas, avanços e retrocessos. No final do século XVII, os Dissidentes foram proibidos de lecionar nas universidades mantidas pela nobreza ou pelo estado. Essa retomada do Ato de Conformidade recebeu o nome de *Corporation Act* (Lei Corporativa de 1661) e resultou na criação de regulamentos de verificação, conhecidos como *Test Acts* (Lei do Teste de 1673). Muitos professores se recusaram a aderir à Igreja da Inglaterra e deixaram seus cargos, o que

ficou conhecido como a Grande Debandada. Inicialmente, acreditou-se que essas restrições seriam temporárias, porém perduraram por mais de quarenta anos (Whitehouse, 2011).

Neste contexto, a necessidade de educar os não-conformistas persistia, e eles se beneficiaram da experiência dos instrutores recentemente desempregados. Isso levou à criação das Academias Dissidentes, que inicialmente ofereciam aulas ministradas em casas para um pequeno número de alunos, mas rapidamente evoluíram para locais mais amplos e com um maior número de estudantes.

As Academias Dissidentes frequentemente enfrentavam a necessidade de operar de forma discreta, uma vez que havia muitos desafios em permanecer abertas na Inglaterra, especialmente diante do governo que buscava impor sua própria crença. Nesse cenário, a estratégia mais eficaz de disseminação passava pela educação dos jovens. Em 1714, uma lei foi promulgada, exigindo uma licença de um bispo anglicano para estabelecer uma escola. Medida que forçava as crianças a frequentarem locais que promoviam a ideologia da Igreja da Inglaterra. Uma lei que permaneceu em vigor até 1719, quando uma mudança nas imposições ocorreu após as eleições que levaram um ministro apoiado pelos Whigs à vitória (Schuldt, 2017). Essa mudança teve influência, ou talvez manipulação, por parte do regente, que havia recentemente suprimido uma revolta Jacobita incitada pelos Tories.

Com a liberação das restrições, as Academias Dissidentes retomaram sua atividade educacional, desempenhando uma função central no treinamento de novos clérigos (ministros religiosos) a fim de preservar e difundir a ideologia dissidente. No entanto, seu alcance não se limitava apenas a isso, uma vez que também admitiam estudantes leigos não-conformistas, o que proporcionava uma fonte de estabilidade financeira para as instituições maiores. Vale ressaltar que “cada academia era diferente, pois seu tutor estabelecia o curso e decidia se aceitaria alunos leigos ao lado de candidatos ministeriais. A teologia sempre foi o foco do curso da academia, mas uma série de outras disciplinas também eram ensinadas” (Whitehouse, 2011, p. 42). A educação nestes locais diferia das entidades anglicanas, Oxford se concentrava nos estudos de Aristóteles e a estrutura educacional medieval – gramática, lógica e retórica – e Cambridge enfatizava a lógica matemática, como evidenciado por Schuldt:

No século XVIII, era virtualmente impossível separar completamente o estudo da ciência, ou filosofia natural, da religião. Novas descobertas científicas estavam impactando a forma como a Bíblia era lida e como a existência e a operação de Deus eram compreendidas; eles lançam dúvidas sobre coisas como a possibilidade de milagres e até mesmo a divindade de Cristo. Em outras palavras, a ciência experimental era uma ameaça à religião estabelecida. Oxford ignorou amplamente essas questões ao proibir o ensino de Locke e oferecer muito pouco das ciências emergentes. Em Cambridge, a decisão de ensinar as leis claras e autoritárias da matemática e do empirismo lockeano foi consciente, porque a instituição não queria encorajar um senso pleno de livre

investigação e potencializar um espírito de desacordo [dissidente] (2017, p. 36, tradução nossa).

Oxford mantinha sua visão tradicionalista, não somente em relação à Igreja Anglicana, mas também no concernente ao currículo engessado, rejeitando novos conhecimentos, mantendo-se igual por décadas. Cambridge, no ímpeto de evoluir, concentrou-se nos estudos de lógica e matemática, não esquecendo a religião, mas deixando os demais conhecimentos para um segundo plano. Nas Academias Dissidentes, por outro lado, enfatizava-se uma liberdade não dogmática, desprovida de julgamentos pessoais, impactando a forma como os alunos compreendiam o mundo e consideravam a verdade. Havia um incentivo ao pensamento livre e o currículo rapidamente abarcou “as novas ciências, englobando a história, que era considerada uma ciência emergente e uma chave para determinar a verdade, incluindo a verdade religiosa” (Schuldt, 2017, p. 23, tradução nossa).

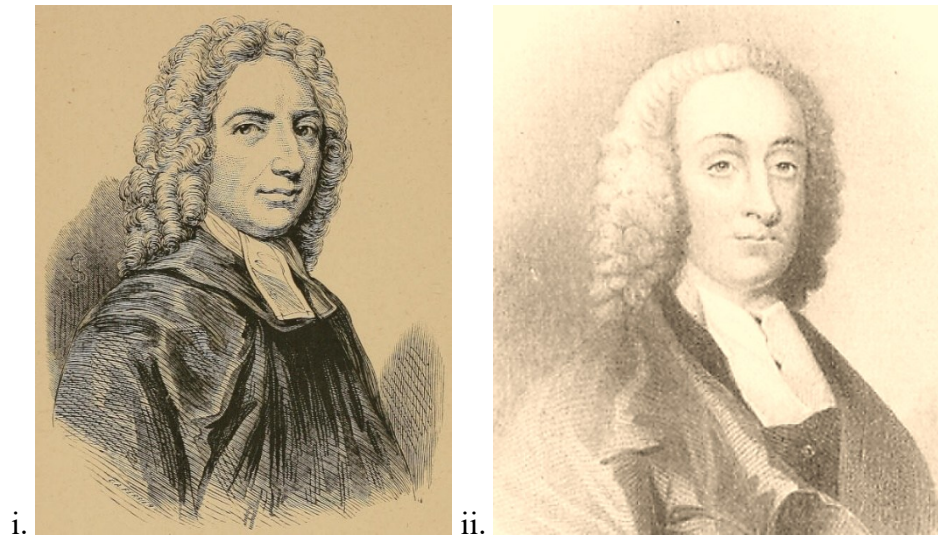
Imprevistos, vez ou outra, dificultavam a continuidade das aulas, ou ocasionavam mudanças repentinas:

Um aspecto que poderia ficar confuso é o fato de que, muitas vezes, quando uma academia dissidente fechava, ela não desaparecia simplesmente no éter. Em vez disso, a academia poderia ser transferida para um novo local para acomodar um novo diretor, ou ser transferida para uma nova cidade porque um novo prédio foi oferecido para abrigar a escola, ou a academia poderia até mesmo ficar inativa por um tempo antes de ser reiniciada. Às vezes, os tutores se mudavam com a escola, às vezes apenas a biblioteca permanecia como a única conexão entre a antiga academia e a nova. Não havia uma forma definida de como uma academia poderia continuar após o término de uma de suas iterações (Schuldt, 2017, p. 225, tradução nossa).

As perseguições engendradas pela força coerciva da monarquia-política, tornaram esse período histórico caracterizado por uma contínua ansiedade em relação ao progresso cultural e ao funcionamento das academias. Esta incerteza comprometia o bom andamento institucional, mantendo uma constante apreensão em relação ao futuro. As mudanças repentinas nas leis podiam alterar completamente a dinâmica das academias, demandando estratégias de adaptação. No entanto, é crucial reconhecer o papel humano por trás dos dogmas, que constituía a essência primordial dessa associação.

Muitas pessoas foram extremamente importantes para a evolução das Academias Dissidentes, dentre elas destacamos Isaac Watts (1674-1748) e Philip Doddridge (1702-1751) [Figura 2]. Estas personalidades possuem suas vidas bem documentadas, pois era hábito de seus alunos escrever suas biografias e registrar seus discursos funerários logo após sua morte. Esta prática era uma característica dissidente de reverenciar suas personalidades históricas e manter sua doutrina e legado vivos (Whitehouse, 2011).

Figura 2: Isaac Watts e Philip Doddridge



Fontes: (i): Portrait of Dr. Watts. Presented by Miss Abney to Dr. Williams' Library in Isaac Watts; his life and writings, his homes and friends by Author: Edwin Paxton Hood. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/69963/pg69963-images.html>. Acessado em: 02 dez. 2024. (ii) Philip Doddridge in The story of the hymns and tunes by Theron Brown and Hezekiah Butterworth: *Multae terricolis linguae, coelestibus una* [muitas línguas terrenas, uma celestial].

Disponível em: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/18444/pg18444-images.html#Illus21>. Acessado em 02 dez. 2024.

Vindo de uma família dissidente, Isaac Watts teve seu pai preso com as perseguições posteriores à Grande Debandada. Sua mãe o amamentou sentada nos degraus da prisão em Southampton, tornando-se símbolo da lealdade e resiliência destes evangélicos diante tamanha perseguição. Passadas as dificuldades infantis, Watts emergiu como ministro dissidente, pedagogo, escritor de hinos, sermões, catecismos e livros de diversos outros assuntos. Suas concepções foram profundamente influenciadas pela filosofia de John Locke, o que colaborou, em sintonia com os Dissidentes, para uma abordagem empirista, fortalecida pela sua “emocionalmente e envolvente experiência religiosa” (Whitehouse, 2011, p. 25, tradução nossa). Ele, dentro sua rede social de influência, era ligado a vários livreiros que editavam, principalmente, seus hinos de adoração (bem populares), enviando obras pedagógicas para outros países (faculdades) e trazendo (traduzindo) outras para o inglês. Watts chegou a comprar folhetos a baixos custos e distribuí-los aos pobres (Whitehouse, 2011). Primando pela disseminação do conhecimento, podemos salientar que:

As estratégias de Watts para reunir uma variedade de públicos em determinados trabalhos impressos faziam parte de sua tarefa mais ampla de demonstrar e incentivar a leitura e o aprendizado. Esse projeto estava enraizado na cultura literária dos dissidentes, mas o propósito de Watts também pretendia abordar leitores de fora de sua própria tradição [...] (Whitehouse, 2011, p. 136, tradução nossa).



Suas obras de lógica eram bem aceitas, sendo usadas em Oxford e Cambridge, portanto, a proibição era imitada apenas às pessoas, não a seus livros. Os métodos empíricos de investigação racional usavam uma linguagem simples, acessível à grande população, independente de erudição, Watts buscava atingir o maior número possível de pessoas. Esta mentalidade confrontava diretamente o pensamento enciclopedista que era popular, entretanto, acessível apenas aos abastados. Primando por uma abordagem clara e didática, tentava evitar interpretações errôneas do que publicava. Ele se aventurou em um diversificado número de temas, não aprofundando muito em questões mais científicas. Recebeu críticas em relação à sua digressão prolífica e sua superficialidade teórica, além de apelar à autoridade divina para resolver algumas questões complexas. Isaac Watts foi realmente imortalizado pelos seus hinos, algo que começou a escrever ainda quando bem jovem, uma forma de propagar o evangelho para as massas.

Doddridge perdeu seus pais ainda jovem, sendo cuidado por um ministro presbiteriano por algum tempo, o que lhe permitiu receber educação básica. Quando teve idade suficiente, decidiu alçar uma formação mais completa, matriculando-se em Daventry Academy, onde foi instruído pelo dono, John Jennings (c. 1687-1723). Muitas academias tinham uma estrutura familiar, independente da consaguinidade, um conceito de comunidade mista que integrava os residentes sob responsabilidade do tutor. Lá eram desempenhadas atividades educacionais, profissionais, domésticas e religiosas (Whitehouse, 2011). Assim se consolidava a Identidade Dissidente:

O sentimento dos dissidentes de ter uma identidade coletiva estava enraizado em sua história de perseguição e separação contínua das universidades e do governo nacional. Essas restrições moldaram suas interações com intelectuais e escritores não dissidentes: Doddridge, em particular, procurou o conhecimento epistolar de estudiosos nas universidades, indivíduos da casa real e homens com posições importantes dentro do sistema anglicano. Ele e Watts procuravam participar de numerosos meios intelectuais e culturais e, para isso, precisavam demonstrar competência nas práticas de sociabilidade educada. Eles tiveram que fazê-lo em face das representações populares dos dissidentes, que tendiam a ser satirizados como estranhos e rudes. Isso ocorreu em parte porque se supunha que a maioria dos dissidentes estava entre os membros mais pobres da sociedade (Whitehouse, 2011, p. 20, tradução nossa).

Essa rotulagem depreciativa reflete um preconceito injusto e tendencioso, que em certa medida foi incentivado pela legislação discriminatória, perpetuando uma dicotomia entre “nós” – os membros da Igreja Anglicana – e “eles” – os não-conformistas. O que temos analisado até este ponto ilustra claramente que os dissidentes estavam sendo educados de maneira socialmente responsável, uma vez que a maioria dos professores que os instruíam, atuaram nas mesmas escolas que agora os renegavam. Sua formação englobava, além de um currículo diversificado, habilidades retóricas e aprimoramento das competências de apresentação oral.

Quando ministrou aulas, “na Academia Dissidente de Northampton, Doddridge promoveu uma cultura que permitia aos alunos interromperem o professor para fazer perguntas” (Wilkes, 2017, p. 12, tradução nossa). As dúvidas, para ele, devem ser sanadas quando surgem, pois, apenas com o debate se pode chegar a um conhecimento verdadeiro. Outra questão, refere-se à fundamentação filosófica “[n]os escritos de Locke que apoiaram todos os aspectos do ensino de Doddridge, principalmente por meio de uma abordagem centrada em sempre ensinar os dois lados de um debate” (Schuldt, 2017, p. 41, tradução nossa).

Esta era uma questão importante para as Academias Dissidentes:

[...] embora as academias tivessem diferentes fundamentos intelectuais e doutrinários, esses fundamentos não eram vistos como incompatíveis com a disposição dissidente. Essa flexibilidade epistemológica também ajuda a explicar como, no século XVIII, os dissidentes chegaram a uma estrutura pedagógica composta por uma coalescência de uma leitura única do empirismo de Locke com as duas tradições radicais dissidentes de liberdade de consciência e a necessidade de testar a fé e a verdade, tudo isso estando vinculado à prática central da livre investigação na educação dissidente.[...] A livre investigação ensinada nas academias dissidentes vai além de uma prática repetitiva ou um simples exercício destinado a expor a fraqueza de uma visão oposta. A principal diferença está no resultado esperado e em sua relação com a verdade. Para destacar essa diferença, compararemos a livre investigação conforme ensinada nas academias dissidentes com sua ênfase no ensino de ambos os lados de um debate com o exercício retórico de *in utramque partem*<sup>16</sup>.

*In utramque partem* era uma forma de disputa descrita primeiro por Aristóteles e depois retomada por Cícero, que envolvia discutir os dois lados de uma questão. Esse estilo de disputa foi revivido e tornou-se um elemento básico da educação humanista moderna. No século XVIII, não era mais uma parte significativa da educação universitária, mas ainda era uma parte importante da educação primária. A ideia por trás do *in utramque partem* era que ser capaz de argumentar os dois lados de uma questão ajudaria o aluno a aprender a antecipar e, portanto, argumentar melhor contra as colocações do interlocutor. Porém, na prática, isso significava que o aluno teria que aprender a defender uma posição que sabia ser falsa [ou, no mínimo que discordasse]. Em outras palavras, esta prática retórica e pedagógica implicava um sentido de relativismo epistemológico, ser capaz de argumentar ambos os lados de um assunto, não exigem verdade e pode, de fato, levar à conclusão de que qualquer coisa pode ser escolhida. É uma técnica retórica que não leva e não tenta levar à verdade, mas uma maneira de usar a linguagem para organizar as coisas da maneira que melhor beneficie um argumento específico (Schuldt, 2017, p. 41-42, tradução e grifos nossos).

Este ensinamento se demonstrava muito útil para os ministros dissidentes, pois a boa argumentação pode ser usada tanto na pregação, como na política. Com isso, os tutores e, dentre eles, Doddridge encorajavam a liberdade de consciência individual, a livre investigação para determinar a busca da verdade moral, teológica e científica. Doddridge sentia profunda consternação quando se deparava com um aluno que, após um embate intelectual, adotava uma posição ideológica que ele considerava inadequada em relação à sua compreensão religiosa. Apesar de seus sentimentos pessoais, ele não hesitava em apresentar argumentos contrários aos

<sup>16</sup> *In utramque partem*: expressão latina, com significado literal: em ambas as direções.

dogmas nos quais acreditava, se isso fosse necessário para a instrução (Schuldt, 2017). No entanto, é importante ressaltar que a questão de enxergar um argumento a partir de dois lados é, em muitos casos, uma abordagem simplista, uma vez que, como observamos anteriormente no contexto da Santíssima Trindade, a exploração de várias possibilidades pode gerar mais dúvidas do que certezas.

Doddridge exercia função de mediador entre diversos grupos, pois circulava em meio a eles com erudição, reverência e educação. Chegava a ser uma ponte entre os Dissidentes Ortodoxos e os Racionais, durante a primeira metade do século XVIII. Analisemos como a Dissidência Racional se consolidou no final deste período, mais próximo do momento em que a senhorita Wollstonecraft passou a frequentar seu círculo.

### 1.1.2 OS CÍRCULOS SOCIAIS E OS DISSIDENTES RACIONAIS: A INTELLECTUALIDADE COMO FORÇA MOTRIZ DA RESISTÊNCIA

Na época do nascimento de Mary Wollstonecraft, a maioria da população em seu país se identificava de alguma forma com o cristianismo. O estado ainda conferia privilégios à Igreja da Inglaterra, que detinha exclusividade em cargos estatais não eletivos. No entanto, o cenário das religiões Dissidentes era marcado por uma notável fragmentação, com cada grupo religioso aderindo a interpretações bíblicas específicas. O conceito do *sagrado* não se apresentava como um discurso unificado de valor transcendental, mas sim como um espaço repleto de conflitos ideológicos profundos. A exuberância espiritual raramente se traduzia em privilégios sociais garantidos (Cragwall, 2013).

Essa diversidade religiosa não apenas era influenciada por fatores internos, mas também pelas diferentes maneiras de vida e contextos particulares de cada grupo. Mesmo dentro de um único grupo religioso, as interpretações, os significados sociais e os aspectos políticos variavam de acordo com o contexto local em que viviam (Seed, 1985).

No espectro ideológico, os Dissidentes Racionais assimilaram as correntes de pensamento do Iluminismo, conferindo uma nova dimensão à sua fé. Embora tenha existido historicamente uma dissensão em relação à ortodoxia estabelecida, o apelativo “Racional” emergiu como uma designação para certos grupos de evangélicos ingleses não-conformistas. Este termo adquiriu notoriedade sobretudo na segunda metade do século XVIII, um período que coincidiu com as revoluções americana e francesa, momentos em que a identidade Racional se solidificou e a nomenclatura se enraizou no entendimento popular.

Segundo Orianne Smith, “os Dissidentes Racionais constituíam uma geração de

cientistas, teólogos e eruditos, que floresceram entre meados e o final do século XVIII, todos formados nas academias dissidentes inglesas” (2019, p. 49, tradução nossa). Esta descrição, embora ilustre, pode ser percebida como limitante, pois circunscreve o agrupamento à sua proveniência acadêmica, omitindo a inclusão e contribuição significativa das mulheres nesse espectro, ou relegando-as a uma posição subordinada a uma influência patriarcal.

A adesão de Mary Wollstonecraft ao círculo dos Dissidentes Racionais suscita questionamentos. Em torno de 1775, podemos considerar seu vizinho, o Sr. Clare, um clérigo recluso, mais como um amigo do que um instrutor privado. Isso aponta para um autodesenvolvimento intelectual, alimentado pela leitura junto à família Clare.

Divergimos da inferência feita por Bell (2017) em sua pesquisa, quando situa Price como mentor de Wollstonecraft, sem apresentar qualquer evidência formal que sustente sua posição. Em suas palavras: “Minha tese examinará três figuras do círculo íntimo de Wollstonecraft, incluindo seu primeiro mentor, o reverendo unitarista Richard Price, seu segundo mentor, o editor radical Joseph Johnson e, finalmente, seu marido William Godwin, filósofo político e romancista” (Bell, 2017, p. 3, tradução nossa). Essa aceção nos parece exagerada, se considerarmos que na obra *Memórias da autora da Reivindicação dos direitos da mulher* de Godwin ([1798] 2005), embora ele reconheça sua frequência aos sermões de Price, não atesta uma relação didática, mas sim uma conexão intelectual e admiração recíproca, com Price servindo primariamente como uma fonte de empréstimo de livros para Wollstonecraft. Quando Bell faz sua inferência, suas palavras ressoam como uma minimização da capacidade de Wollstonecraft para filosofar e elaborar um ideário autoral.

Outra figura pertinente é Jane Arden (1758–1840), descrita por Berges (2013) e Roberts (1998) como a íntima companheira de Wollstonecraft durante sua estadia em Yorkshire, onde os Wollstonecraft viveram próximo a Beverley de 1768 a 1774. Arden, filha de um professor dissidente, foi a instigadora do interesse literário de Wollstonecraft, proporcionando-lhe acesso à literatura e orientação leitora. A influência mútua foi notável, culminando em Arden seguir uma carreira como educadora e autora.

Malgrado Wollstonecraft ser mencionada em estudos sobre os Dissidentes Racionais, sua integração a este grupo parece ter sido mais de natureza intelectual do que formal. Ela não abordou explicitamente o tema do não conformismo religioso e, em sua *Reivindicação dos direitos dos homens*, defendeu Richard Price enquanto criticava Burke, mais em um contexto pessoal do que ideológico. Conforme sua biografia, apesar de frequentar os sermões de Price, Wollstonecraft manteve-se fiel ao anglicanismo de sua juventude até 1787 e, subsequentemente, distanciou-se das formalidades religiosas, cultivando uma concepção pessoal do divino.

Godwin ([1798] 2005) retrata-a como alguém que, em comunhão com as maravilhas da natureza, cultivava um diálogo com um Deus concebido como benevolente, generoso e sábio, fruto de sua visão espiritual singular.

De forma geral, consideramos os Dissidentes Racionais como um grupo radical de transcedentes do pensamento da Comunidade Whig. Constituídos por atuantes inconformistas, patriotas insatisfeitos com as perseguições estatais e cientes da constante transformação social, religiosa e política, estavam em busca de uma sincera evolução inovadora, lógica, fraternal, moral e franca, tanto no âmbito pessoal quanto para a coletividade (Duntley, 1990).

Historicamente, as interpretações iniciais tendiam a apresentar os Dissidentes Racionais sob uma perspectiva unitarista, focando em sua rejeição à doutrina trinitária, o que reflete uma visão tendenciosa e redutiva deste grupo. No entanto, a essência de ser um Dissidente Racional transcende a mera negação da Trindade, abarcando um espectro mais amplo de questões teológicas. Entre estas, destacam-se a aversão a dogmas pré-estabelecidos e a fórmulas dogmáticas rígidas, debates sobre a natureza divina ou humana dos textos bíblicos, a improcedência da expiação como interação para a redenção dos pecados através de arrependimento e penitência, a rejeição da predestinação como um direito inato de ascensão ao reino celestial e, de forma mais enfática, a contestação do conceito de pecado original (Smith, 2016).

O radicalismo da época, distinto da nossa interpretação contemporânea do termo, não se caracterizava pela intransigência ou por ações provocativas visando ampla repercussão, mas sim por um ímpeto reformista que buscava vias legais para impulsionar mudanças significativas. A etimologia da palavra “radical”, proveniente do latim *radicalis* ou *radix*, significa raiz e, até o século XVI, era empregada pelos físicos para descrever características inerentes ou fundamentais de algo. A “[...] importante extensão a questões políticas, sempre latente neste uso geral, pertence especificamente ao final do século XVIII, em especial na expressão *reforma radical*” (Williams, 2007, p. 339), marcando uma evolução semântica que reflete uma intenção de transformação profunda.

A estratégia dos radicais baseava-se na argumentação e persuasão, na crença de que a lógica prevaleceria sobre a irracionalidade. Fitzpatrick observa que “os dissidentes racionais não estavam dispostos a vincular sua política a um programa dogmático” (1990, p. 353), e posteriormente acrescenta que “embora sua exclusão do governo os inclinasse a expressar sentimentos similares aos de uma classe média alienada, suas preocupações eram predominantemente morais e religiosas, mais do que políticas ou sociais” (1990, p. 363). Em contrapartida, Parnell argumenta que, dada a forte crítica à igreja estabelecida, “os dissidentes não viam a mudança política como o principal caminho para a melhoria, eles tendiam a se concentrar na

religião como o veículo para a mudança social” (2005, p. 28).

O radicalismo era percebido como um esforço para melhorar o mundo, exigindo uma Câmara dos Comuns mais representativa dentro desse contexto político-religioso. Considera-se que os ingleses da época, influenciados pelo estado e submissos à monarquia, não favoreciam particularmente o aspecto público ou espiritual, uma vez que o governo abrangia ambos. Portanto, adotar uma postura liberal (Whig) era considerado o passo inicial para romper com o conservadorismo retrógrado.

A Comunidade Whig, ou *Commonwealth Whigs*, representava uma facção dissidente que, embora teoricamente, sustentava o ideal revolucionário derivado da resistência inglesa à tirania, alinhando-se com os princípios da independência americana. Neste agrupamento liberal e libertário, prevalecia a crença de que os indivíduos deveriam governar-se por leis de sua própria criação, advogando pela liberdade de pensamento em esferas tanto religiosas quanto políticas, além de promover a secularização educacional (Duntley, 1990).

Em contraste, os Dissidentes Racionais transcendiam a teorização, engajando-se em debates abertos e genuínos. Este é um ponto de interseção filosófica com Mary Wollstonecraft, que estendeu o princípio da autogovernança ao domínio feminino, enfrentando desafios mais amplos do que seus contemporâneos masculinos, os quais já possuíam, por sua condição de gênero, o privilégio de participar do discurso público, enquanto as questões Whig permaneciam em grande parte não exploradas, e sua reivindicação parlamentar pelos direitos das mulheres transcendia as afiliações partidárias.

A desaprovação dos Dissidentes Racionais perante a política protecionista em favor da Igreja da Inglaterra os levou a persuadir o parlamento em defesa de todos os não-conformistas, independentemente de suas crenças religiosas. Isso denotava uma maior receptividade não apenas para católicos, mas também para judeus e muçulmanos. Contudo, o antipapismo e os interesses na manutenção do poder obstruíam as mudanças legislativas necessárias para garantir a plena liberdade de expressão religiosa, uma rigidez política que os mais radicais percebiam como uma tendência à corrupção parlamentar (Duntley, 1990). Segundo Valerie Smith (2016), para muitos dentro da Igreja da Inglaterra e nas câmaras legislativas, a Dissidência Racional estava emergindo como uma ameaça maior do que o papado.

Na Inglaterra do século XVIII, era impraticável dissociar religião e política, dado que os dois domínios estavam intrinsecamente entrelaçados, frequentemente com perspectivas diametralmente opostas. Os Racionais entendiam que somente por meio da influência legal seria possível alcançar a desejada autonomia. Em contrapartida, os anglicanos, visando não apenas a manutenção, mas também a imposição de sua fé através da coerção legal, estagnavam qualquer

progresso nos debates. Esse impasse perdurou até a Revolução Francesa, cujos desdobramentos inclinaram a balança a favor da continuidade das leis estabelecidas, em grande parte devido ao temor disseminado de uma possível insurreição interna que poderia desestabilizar o país.

Os Dissidentes Racionais demandam ser investigados não meramente como integrantes de uma comunidade ou categoria artificialmente delineada, mas sim dentro do contexto da rede religiosa marginal que os envolvia, onde desenvolveram suas atividades e elaboraram suas reflexões. Uma cuidadosa reconstrução da malha singular de Dissidência Racional possibilita o monitoramento do impacto que a vivência comunitária exerceu sobre a configuração do pensamento político radical. As concepções emanadas da Dissidência Racional foram forjadas pela sua esfera religiosa – uma vertente que exaltava a fraternidade, a moralidade, a candura e o intercâmbio livre e aberto de ideias.

Essas percepções religiosas, por sua vez, foram iluminadas e reiteradas em resposta às experiências pessoais de marginalização religiosa. Os argumentos teológicos e políticos dos Dissidentes Racionais em favor da tolerância legal a todos os grupos religiosos foram fomentados por reflexões acerca de seu próprio status subalterno e pelas decepções decorrentes de tentativas frustradas de fomentar a reforma política. A convicção dos Dissidentes Racionais na cidadania plena nos céus tornou-se mais acentuada à medida que suas esperanças por uma cidadania terrena de primeira classe minguavam. Contudo, essa visão de justiça última e redenção celestial foi o ideal que norteou sua visão terrena de equidade e proporcionou-lhes a razão, a justificação e o véu para uma multidão de pecados (Duntley, 1990).

Neste contexto, o ensinamento divino era percebido como um meio para harmonizar a sociedade e guiar a humanidade. Sobre isso, Valerie Smith oferece uma perspectiva que enquadra os Dissidentes Racionais dentro do seguinte paradigma:

Em seu conceito de razão como a chave para a revelação, os Dissidentes Racionais diferiam dos Dissidentes Ortodoxos e dos membros da Igreja da Inglaterra. Embora longe de descartar o lugar da razão, os dissidentes ortodoxos, [...], viam-na como correndo o risco de levar ao orgulho. Para eles, a revelação era central e a razão, uma ajuda secundária, que, se fosse longe demais, poderia levar ao ceticismo e ao ateísmo. Embora a revelação progressiva tenha sido aceita pelos dissidentes ortodoxos e membros da Igreja da Inglaterra, incluindo os metodistas<sup>17</sup>, os dissidentes racionais levaram esse conceito muito além. A ênfase crucial colocada na revelação progressiva pelos Dissidentes Racionais sustentou seu argumento para o lugar central da razão na compreensão da revelação. A ideia de progresso do Dissidente Racional, situada no contexto do Iluminismo, identificou o potencial na humanidade do final do século XVIII para uma capacidade de compreensão muito maior do que existia em tempos

<sup>17</sup> O metodismo foi um movimento iniciado por jovens intelectuais não-conformistas, fundado por John Wesley (1703-1791) com o nome original de Clube Santo. Questionavam a hierarquia religiosa e sua conotação hedonista, além de uma indiferença às necessidades do ser humano, pois pregavam a evolução comunitária e valorização tanto dos clérigos, como dos membros leigos atuantes na disseminação da palavra de Deus, Cristo e do Espírito Santo.

anteriores, daí seu interesse em novas traduções da Bíblia (Smith, 2016, p. 70, tradução nossa).

Em complemento, Himmelfarb sugere que “os radicais representaram muito mais um iluminismo alternativo na Grã-Bretanha do que um iluminismo tardio – um Iluminismo ‘dissidente’, tanto no sentido político quanto no sentido teológico da palavra” (2011 p. 130-131). Embora concordemos que o termo “Iluminismo Dissidente” capture adequadamente sua essência, preferimos situá-los em um contexto de transição, pontecendo o término do Século do Iluminismo e o alvorecer da Era Moderna, especificamente em confluência com a Era das Revoluções. Eles procuravam não apenas preservar, mas também tecer o aspecto teológico com a racionalidade, diferentemente da Dissidência Ortodoxa tradicional, que mantinha fé e razão em compartimentos estanques, evitando qualquer intersecção.

Nos vários matizes do Racionalismo, divergências surgiam quanto à interpretação das escrituras sagradas, textos estes frequentemente distorcidos desde a era do monopólio católico. A busca por uma compreensão autêntica demandaria um retorno aos manuscritos originais e um estudo linguístico meticuloso, muitas vezes obstruído por contextos históricos esvaídos. Idealmente, a Bíblia deveria ser encarada mais como um manifesto filosófico para a evolução humana do que como um instrumento dogmático imutável. No entanto, a mera sugestão dessa realidade, historicamente, poderia desencadear a perda do apoio religioso da maioria dos fiéis, rotulando de agnósticos ou ateístas aqueles que propusessem tal revisão herética, resultando em sérias consequências sociopolítico-religiosas ou em punições rigorosas.

Independentemente dessas nuances, tanto entre religiosos quanto entre leigos na comunidade dos Dissidentes Racionais, a análise das escrituras era crucial para sua integração e para atrair novos adeptos. Ademais, a discussão de conceitos bíblicos no seio familiar fomentou a expressão feminina e contribuiu para a formação da identidade da Dissidência Racional. Valerie Smith afirma que “o impacto da teologia nas vidas dos Dissidentes Racionais também é evidenciado na interação entre leigos e mulheres instruídas sobre temas teológicos significativos” (2016, p. 82, tradução nossa). As práticas educativas das igrejas inglesas, tanto estabelecidas quanto dissidentes, incluíam escolas dominicais com propósitos catequéticos, visando disseminar a doutrina sagrada. Nas escolas dissidentes, meninas eram encorajadas a questionar em pé de igualdade com meninos, ganhando acesso às escrituras e, consequentemente, a habilidade de debater esses assuntos. Essa abertura pedagógica, provavelmente, facilitou a inserção de Wollstonecraft nas discussões filosóficas e literárias em Newington Green, num período em que a influência feminina começava a ganhar visibilidade. Assim:



[...] as mulheres não pregavam nesta tradição evangélica e tinham um papel mínimo nas estruturas hierárquicas unitárias, elas, no entanto, desempenhavam atividades importantes como ouvir, conversar, escrever, educar e hospedar, por consequência, sustentando as redes sociais da Dissidência Racional, sendo a partir desta atuação que surgiram numerosos impulsos reformistas (Page, 2010, p. 162, tradução nossa).

Tradicionalmente, a figura feminina era relegada à periferia da esfera social, confinada ao papel de suporte, sem possuir voz ativa ou permissão para liderar cerimônias religiosas. A autonomia da mulher estava frequentemente condicionada à presença masculina, seja do marido ou de outro representante. Contudo, em casos de viuvez, algumas mulheres revelavam suas habilidades administrativas e desfrutavam de uma liberdade quase equiparável à masculina, como evidenciado no contexto de diversas livreiras (McNaught, 2022). Inclusive, na ausência temporária do esposo, por viagem, as esposas assumiam a gestão dos negócios familiares, embora estivessem submetidas a prestar contas a eles após seu retorno. A condução dessas atividades, mesmo em um cenário doméstico, exigia um nível básico de educação formal, incluindo habilidades de leitura, escrita e cálculo. Neste sentido, a área hierática sempre demonstrou interesse na instrução de seus devotos.

Quanto à educação proporcionada pelas escolas dominicais dos Dissidentes Racionais, havia um claro incentivo para que as crianças não absorvessem o conteúdo de forma passiva, mas que o interpretassem criticamente para formar suas próprias opiniões. Essa abordagem educacional visava não apenas ao desenvolvimento individual, mas também tinha aspirações mais amplas, refletindo a visão de progressistas como o advogado unitarista James Losh (1763–1833). Losh vislumbrava a “[...] possibilidade de progresso para toda a humanidade, inspirando o poder da educação permitir uma equiparação intelectual dos pobres, para conseguirem, em algum momento no futuro, o direito ao voto popular” (Smith, 2016, p. 92, tradução nossa).

Valerie Smith comentou, “Wollstonecraft não fez nenhuma referência direta ao sufrágio feminino, embora tenha enfatizado a importância de melhorias na educação das mulheres [...]” (2016, p. 178, tradução nossa). Contudo, em sua obra inacabada *Maria, ou os Erros da Mulher*, obra não contemplada no estudo de Smith, Mary Wollstonecraft advoga em favor da inclusão das mulheres na esfera pública e defende o acesso destas à propriedade, herança, custódia dos filhos e direitos legais. Tal abordagem sugere, segundo nossa interpretação, que o direito ao sufrágio seria implicitamente endossado, pois seria contraditório que indivíduos, ascendidos à condição de seres racionais e detentores de tais direitos, fossem privados da capacidade de eleger seus representantes políticos.

Esta ênfase na instrução se encaixa num contexto mais amplo de contestação das normas vigentes no século XVIII, uma época marcada pelo Iluminismo, que fomentava um crescente

interesse pelo direito natural e pelo positivismo. Todavia, apesar dessas correntes progressistas, o pensamento britânico da época ainda era profundamente influenciado por questões religiosas e estruturas de classe que favoreciam o obscurantismo. Conforme elucidado por Manus:

Apesar do crescente interesse pelo direito natural e pelo positivismo provocado pelo Iluminismo, as questões religiosas continuaram a dominar o pensamento britânico do século XVIII. O obscurantismo foi um movimento popular durante o Iluminismo dentro da estrutura de classe britânica. A escolaridade era considerada prejudicial para as classes mais baixas, uma vez que alteraria o destino. Os obscurantes acreditavam que a escolaridade resultaria em camponeses considerando-se bons demais para o trabalho agrícola. Assim, a educação limitava-se àqueles que tinham meios financeiros para manter o *status quo* (1995, p. 2, tradução e grifo nossos).

Havia um interesse, por parte de um estrato da sociedade, em manter a ignorância dos trabalhadores, assim como manter a mulher submissa ao julgo masculino, que sobrepõem ao argentarismo, com a disseminação da falsa ideia de uma categoria de gênero naturalmente restrita. O primeiro desafio identificado por Wollstonecraft foi o de provar a capacidade intelectual, que não se igualava em feitos, não por incapacidade, mas sim por falta de preparo e treinamento apropriados. A pauta do sufrágio feminino só apareceu cem anos mais tarde, com o surgimento do feminismo, ainda na primeira onda, em busca de direitos políticos para as mulheres. Podemos afirmar que não foi coincidência ter ocorrido um resgate dos pensamentos de Wollstonecraft, por Elizabeth Robins Pennell (1855-1936) pouco antes do feminismo ganhar força.

O debate em torno do sufrágio universal masculino revela-se ainda mais complexo ao examinarmos o contexto histórico em que viveu Wollstonecraft, uma época na qual nem mesmo os homens gozavam amplamente desse direito. Vale destacar que, durante o período de vida de Wollstonecraft, até mesmo entre os Dissidentes Racionais, a demanda por tal prerrogativa era longe de ser unânime ou predominante. Conforme documenta Smith (2016), o desejo pelo voto masculino começou a ganhar força apenas nas primeiras décadas do século XIX. Anteriormente, as aspirações estavam confinadas a uma representação em esferas mais restritas, sem pretensões de estender-se às câmaras legislativas de forma ampla. Portanto, é essencial observar que a concepção de sufrágio universal masculino passou a ser considerada e debatida com maior seriedade apenas três a quatro décadas após o falecimento de Wollstonecraft, que posteriormente seria reconhecida como a “Mãe do Feminismo”.

Eileen H. Botting, em sua pesquisa, identificou repercussões sufragistas do outro lado do oceano:

Um jornal da Filadélfia de 1797 elogiou as mulheres de Elizabethtown, Nova Jersey [USA], por usarem o seu direito de voto nas eleições locais, dizendo: Os Direitos do

homem têm sido calorosamente defendidos por TOM PAINE e outros democratas, mas nós os superamos na ciência do governo e não apenas pregamos os Direitos das Mulheres, mas corajosamente colocaram-no em prática – Madame Wollstonecraft tem certamente o mérito de pregar o assunto e como as mulheres vão agora participar na jurisprudência do nosso estado, podemos esperar em breve vê-las assumir o comando do governo (Botting, 2014, p. 644, tradução nossa, caixa alta do original).

Este evento foi um caso isolado nos Estados Unidos, onde mulheres brancas, proprietárias, conseguiram o direito ao voto por aproximadamente três décadas. Paralelamente, há o exemplo da Suécia, onde, durante a maior parte do século XVIII, algumas mulheres detinham o direito ao voto, anteriormente à Segunda Reivindicação. A defesa desses direitos, na obra *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, pode ser vinculada ao seguinte trecho:

[...] quando a pobreza é mais vergonhosa do que até mesmo o vício, a moralidade não magoa profundamente? Ainda para evitar uma explanação equivocada, apesar de considerar que as mulheres, nas caminhadas usuais da vida, são chamadas a cumprir os deveres de esposas e mães, pela religião e pela razão, eu não posso evitar de lamentar que as mulheres de casta superior não tenham uma estrada aberta pela qual elas possam buscar planos mais extensivos de utilidade e independência. Posso estimular a risada, por deixar uma pista do que eu intenciono prosseguir, em um tempo futuro, pois eu realmente penso que as mulheres deveriam ter representantes, em vez de serem arbitrariamente governadas sem ter nenhuma parcela direta permitida a elas nas deliberações do governo (Wollstonecraft, [1792] 2015, p. 209).

Ao principiar esta defesa pela representação feminina nas câmaras legislativas, Wollstonecraft inicialmente delimita sua argumentação à posição social, uma condição compreensível dada a época, em que somente certos homens, especificamente os proprietários, detinham o direito ao voto. Possivelmente, ela fazia referência às mulheres do círculo das *Bluestockings*<sup>18</sup> e outras mulheres instruídas e abastadas, que seriam as únicas em condições de receber tal prerrogativa, algo que surpreendentemente ainda não havia sido concedido. No entanto, é provável que Wollstonecraft almejasse algo mais ambicioso. Sua verdadeira aspiração, cremos, era a representação feminina dentro do parlamento não apenas como eleitoras, mas também como

---

<sup>18</sup> “O círculo ou a sociedade *Bluestockings* (significando literalmente meias azuis, tem o sentido, numa forma um tanto depreciativa, sabichonas ou, em um contexto mais elogioso, eruditas), eram um tipo de grêmio fundado por mulheres que consideravam os males e a miséria do mundo serem de responsabilidade do governo humano. Alguns nomes do círculo das *Bluestockings*, segundo Bouten (2019), foram Srta. Hannah More, Sra. Montagu, Sra. Chappone, Sra. Carter, Srta. E. J. Climensson, Sra. Vesey, Sra. Boscawen, Sra. Thrall, Sra. Ord, Srta. Reynolds e Srta. Fanny Burney (após o casamento, Madame d’Arblay), além de terem uma estreita relação com o Sr. Samuel Johnson, praticamente uma inspiração, pois ele havia fundado um círculo com muitos intelectuais neste período. Todas elas tratavam da educação feminina de suas próprias maneiras, com ações, filantropia e textos, contudo não eram, na maioria, radicais e muitas das ideias iam ao encontro do domínio doméstico da mulher e da necessidade de uma educação para garantir sua transmissão inicial aos descendentes, ou seja, educar, principalmente o aspecto moral, a suas filhas. A sociedade da *Bluestockings* não possuía muito apreço pelas colocações de Mary Wollstonecraft, considerando-a um tanto radical, independente de todas quererem a evolução cultural das mulheres, seus caminhos eram bem distintos” (Sallum, 2023, p. 10-11).

O termo *blue stockings*, se deve às cores das grossas meias em azul, usadas nas reuniões, pelas primeiras participantes (as fundadoras), para proteger os pés do frio no inverno inglês.

candidatas elegíveis, o que ela própria sugere que poderia provocar riso entre seus leitores contemporâneos. A sociedade da época exibia um conservadorismo marcante em seu estilo de vida, e poucos grupos, como os Dissidentes Racionais, estavam abertos à participação feminina em esferas tradicionalmente reservadas aos homens.

A Dissidência Racional, constituída por figuras como Richard Price, Joseph Priestley, Thomas Paine e William Godwin, representava um núcleo de pensadores que desafiavam as normas religiosas e políticas estabelecidas de sua época. Mary Wollstonecraft, cuja imagem é frequentemente associada a este grupo, tem sido objeto de análise por autores como Bell (2017) e Smith (2016). Isso se mostra em passagens como: “ao olhar para trás, em sua vida como uma dissidente radical, Wollstonecraft expressou surpresa quando ao adentrar suas casas de reunião (templos), ‘Eles não haviam deixado de lado toda a pompa e vaidades da vida [...]’ [referenciando Wollstonecraft]” (Bell, 2017, p. 85, tradução nossa), ou “O crescente interesse na história das mulheres também incluiu um recente foco em trabalhos sobre estas Dissidentes Racionais, como Anna Letitia Barbauld, Mary Wollstonecraft, Mary Hays, Ann Jebb e Hannah Lindsey” (Smith, 2016, p. 14, tradução nossa). Aparentemente integram-na a essa lista mais por sua proximidade geográfica relacional com o epicentro racional de Newington Green e sua resposta fervorosa a Edmund Burke do que por uma adesão explícita aos princípios filosóficos do grupo.

Apesar de sua crença em Deus e uma aparente desconsideração pelas formalidades religiosas, preferindo ambientes naturais como locais de culto, Wollstonecraft não se alinhava completamente com as práticas ou dogmas da Dissidência Racional. Conforme apontado por Hutton (2021), o sepultamento de Wollstonecraft, realizado segundo os ritos anglicanos por Godwin, destoava das expectativas de seus amigos mais próximos, como Mary Hays<sup>19</sup>, que consideraram o procedimento inapropriado, refletindo um respeito convencional que contrasta com uma suposta aderência ao racionalismo dissidente.

O motivo fundamental para não categorizarmos Wollstonecraft como uma Dissidente Racional, apesar de sua associação próxima com o grupo, reside na abrangência e na atualidade de seu pensamento. Sua obra transcende as fronteiras britânicas e continua a ressoar globalmente, abordando questões que afetam a humanidade e mantendo uma relevância que independe de sua associação com quaisquer grupos específicos. Neste sentido, ao evitar rotulá-la

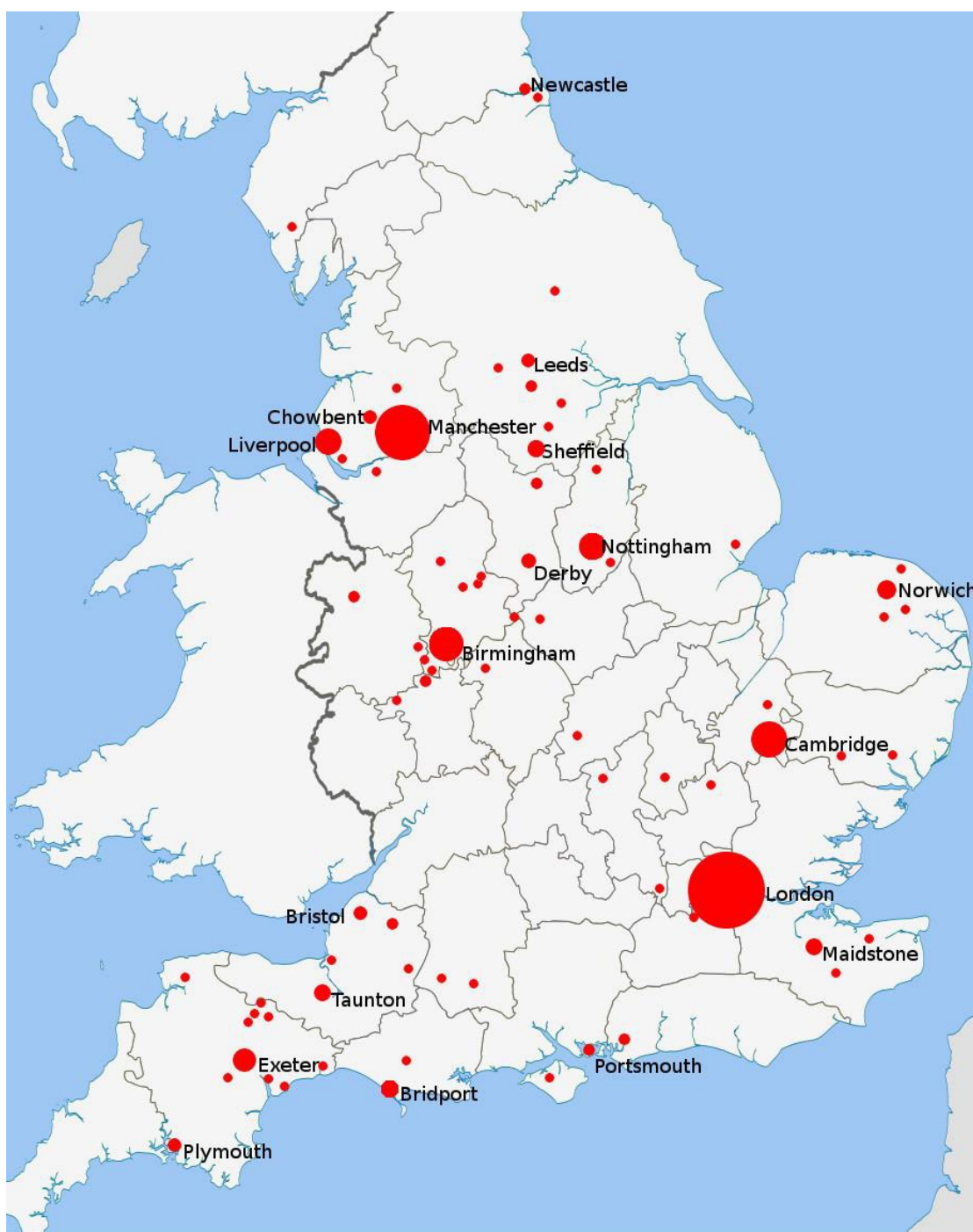
---

<sup>19</sup> Mary Hays nasceu em uma família dissidente e conseguiu se infiltrar nos ambientes acadêmicos, seria até possível incluí-la na última seção deste capítulo, entretanto, ela foi muito mais influenciada por Wollstonecraft do que a influenciou. Para aprofundamento nesse tema, sugerimos a leitura da tese de Anadir dos Reis Miranda, *Protofeministas na Inglaterra setecentista: Mary Wollstonecraft, Mary Hays e Mary Robinson. sociabilidade, subjetividade e escrita de mulheres* (Universidade Federal do Paraná, 2017). Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/bitstream/handle/1884/49460/R%20-%20T%20-%20ANADIR%20DOS%20REIS%20MIRANDA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 07 maio 2024.

estritamente como parte da Dissidência Racional, buscamos preservar a integridade e a universalidade de seu legado, evitando assim a limitação e o apagamento de sua influência.

Geralmente o grupo de Newington Green, foi o mais referenciado em materiais acadêmicos, mas, na realidade, os Dissidentes estavam espalhados por uma grande área na Inglaterra e não apenas na capital. Na Figura 3, vemos a dispersão dos dissidentes a partir do levantamento de suas contribuições em assinaturas para aquisição de livros, efetuado por Smith (2016).

Figura 3: Assinaturas de Livros publicados por Dissidentes Racionais espalhados pela Inglaterra



Fonte: Smith (2016, p. 215).

O tamanho dos círculos, na imagem, representa o volume de assinantes nos respectivos locais. É notória a maior concentração em Londres, seguida de outras importantes áreas metropolitanas, mas locais interioranos também podem ser relacionados. Foram identificados nomes de vários membros da mesma família, incluindo algumas mulheres. Esta pequena quantidade de assinaturas femininas não representava o volume total de interessadas, pois muitas podiam estar lendo as obras adquiridas por pais, irmãos ou maridos. Outro detalhe nesta distribuição se refere a existência tanto de religiosos quanto leigos assinantes – não descartando a possibilidade de alguns antagonistas na intenção de conhecer o pensamento de seus adversários intelectuais (Smith, 2016). A pesquisa de Smith (2016) levou em conta as listas de assinaturas de livros, que iniciavam um tipo de *crowdfunding* (financiamento coletivo), uma prática, segundo Whitehouse (2011), já comum desde Isaac Watts e Philip Doddridge.

No contexto dos movimentos dissidentes do século XVIII, a aceitação de textos de figuras como Watts e Doddridge por instituições renomadas como Oxford e Cambridge levanta questões pertinentes sobre a natureza e a extensão da dissidência na época. A escolha de assinar e apoiar financeiramente publicações vinculadas a um grupo dissidente não era meramente uma aceitação passiva de associação, mas pode ser interpretada como um ato de comprometimento ativo com as ideologias e as causas defendidas por tais grupos. Esse gesto de colocar o próprio nome em uma lista pública não apenas rotulava o indivíduo como um não-conformista declarado, mas também o expunha ao risco de perseguições por parte da máquina estatal, evidenciando uma dedicação substancial à causa.

Ademais, o final do século XVIII foi um período de fluxo constante e redefinições dentro do espectro dos movimentos dissidentes, o que leva à segunda indagação sobre a existência exclusiva dos Dissidentes Racionais como a única facção ativa. A realidade, contudo, era que os Dissidentes Racionais compunham apenas uma fração do espectro mais amplo de subgrupos dissidentes. Essa minoria radical era parte de uma dissidência heterodoxa mais extensa que, quando combinada com os dissidentes de tendências mais ortodoxas, constituía uma grande dissidência dentro do conjunto mais amplo de não-conformistas. Destarte, a paisagem dos dissidentes era diversificada e heterogênea, refletindo uma variedade de interpretações e práticas religiosas e políticas que desafiavam as normas estabelecidas, mostrando que a não-conformidade naquela época era um fenômeno complexo e composto por várias camadas de crenças e compromissos ideológicos.

A análise de Schuldt (2017) sobre os dissidentes protestantes e os esforços para revogar as leis de teste e de corporação entre 1786 e 1790 ilustra um aspecto crucial da dinâmica entre diferentes facções dissidentes. O comitê de tolerância religiosa, formado por indivíduos da

classe média alta, como advogados, médicos, comerciantes, artesãos, e mecânicos, optou por uma abordagem antirradical. Notavelmente, figuras centrais dos Dissidentes Racionais, como Joseph Priestley ou Richard Price, não foram inclusas nas reuniões do comitê. Schuldts relata: “É surpreendente saber que nem Joseph Priestley ou Richard Price foram convidados para alguma reunião do comitê. Na verdade, eles foram apenas brevemente mencionados como indivíduos para os quais o grupo pretendia enviar material de propaganda para distribuição” (2017, p. 94-95).

Este detalhe evidencia as complexas alianças e as estratégias cautelosas adotadas por certos grupos dentro do movimento de não-conformismo, evitando associações com figuras percebidas como excessivamente radicais. Contudo, a exclusão de Price e Priestley das deliberações diretas do comitê não desmotivou Price. Ao contrário, ele expressou satisfação ao perceber o engajamento coletivo dos inconformistas, evidenciando uma valiosa lição sobre a importância de coalizões amplas e unidas, apesar das divergências ideológicas específicas, para a consecução de objetivos comuns. Este cenário destaca a capacidade de resistência e a busca por mudanças significativas, que transcendem as barreiras das diferenças ideológicas internas.

A migração dos Dissidentes da Inglaterra para os Estados Unidos da América, particularmente durante períodos de intensa pressão política e religiosa, representa um episódio crucial na história transatlântica da dissidência. Como apontam Duntley (1990) e Manus (1995), muitos desses dissidentes viam os Estados Unidos como um refúgio, um tipo de porto seguro para autoexílio caso as condições na Inglaterra se tornassem insustentáveis. Uma vez estabelecidos em solo norte-americano, a denominação “Dissidente” tornava-se desnecessária, dada a ausência de uma igreja estatal imposta pelo governo, o que contrastava profundamente com a situação na Inglaterra.

Este cenário norte-americano, portanto, emergiu como um símbolo de liberdade<sup>20</sup>, inicialmente marcado pela autonomia religiosa e, posteriormente, pelo ideal de um livre-arbítrio capitalista. Essa percepção de liberdade atraiu muitos Dissidentes Racionais, que, mesmo terminando suas vidas nos Estados Unidos, muitas vezes ainda se consideravam patriotas ingleses ardentes. A decisão de migrar poderia ser vista, no entanto, como uma forma de capitulação diante da incapacidade de superar as forças estatais britânicas, evocando um sentimento de derrota diante do despotismo anglicano.

---

<sup>20</sup> Para Price (1776), a Inglaterra já possuía a conotação de país da liberdade, condição questionável pela existência de tantas regras restritivas, principalmente no tocante ao aspecto religioso, mas neste discurso, Richard Price defendia exatamente a independência dos Estados Unidos. Mediante isso, consideramos que as Colônias Americanas, portanto, herdaram, ou melhor, tomaram tal título de sua pátria mãe.

Além disso, a independência dos Estados Unidos gerou uma comoção significativa, que ressoou de volta à Inglaterra, incentivando diversos grupos a levantar pautas políticas importantes, como a cessação da escravidão e a revogação das leis opressivas que restringiam os direitos dos dissidentes. Esta influência mútua entre os dissidentes da Inglaterra e os ideais emergentes nos Estados Unidos destaca a complexidade das dinâmicas políticas e sociais que transcendiam as fronteiras nacionais.

Wollstonecraft, ao abordar a questão da abolição da escravidão, entrelaça suas críticas às práticas religiosas com questionamentos éticos e morais mais profundos sobre a humanidade e a justiça social. Esta temática ganhava cada vez mais relevância em seus escritos, refletindo o crescente movimento abolicionista da época, que começava a ganhar força também entre os pensadores e reformadores sociais. Em suas palavras:

Mas em que princípio o Sr. Burke poderia defender a independência americana, não consigo conceber; pois todo o teor de seus argumentos plausíveis estabelece a escravidão em uma base eterna. Permitindo que sua reverência servil pela antiguidade e atenção prudente ao interesse próprio tenham a força na qual ele insiste, o comércio de escravos nunca deve ser abolido; e, porque nossos ancestrais ignorantes, não compreendendo a dignidade nativa do homem, sancionaram um tráfico que ultraja toda sugestão de razão e religião, devemos nos submeter ao costume desumano e chamar de atroz insulto à humanidade o amor ao nosso país, e uma submissão adequada às leis pelas quais nossa propriedade é assegurada – segurança da propriedade! Eis, em poucas palavras, a definição da liberdade inglesa. E a este princípio egoísta cada um dos mais nobres é sacrificado –. O bretão se sobrepõe ao lugar do homem e a imagem de Deus se perde na do cidadão! Mas não é aquela chama entusiástica que na Grécia e em Roma consumia todas as paixões sórdidas: não, o eu é o foco; e os raios que se dispersam não se elevam acima de nossa atmosfera nebulosa. Mas suavemente – é apenas a propriedade dos ricos que está segura; o homem que vive do suor de seu rosto não tem refúgio contra a opressão; o homem forte pode entrar – quando o castelo dos pobres foi sagrado? e o informante da base o rouba da família que depende de sua indústria para subsistência (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 23-25, tradução nossa).

Na passagem em questão, Wollstonecraft questiona validade de uma devoção que, segundo ela, se mostra cega ao sofrimento alheio, particularmente o dos escravizados. Ao fazer essa comparação, ela busca despertar uma reflexão sobre a hipocrisia de práticas religiosas que professam amor e irmandade universais, mas que, simultaneamente, ignoram injustiças flagrantes como a escravidão. Ela questiona retoricamente: não seriam todos irmãos, ou algum pai permitiria tal condição a um filho?

Com essa interpelação, Wollstonecraft não apenas critica a complacência religiosa diante das atrocidades sociais, mas também apela a um senso comum de humanidade e parentesco moral. Ela argumenta que, se todos são irmãos sob a visão de um criador comum, então a aceitação da escravidão é fundamentalmente inconsistente com os princípios cristãos de amor e igualdade. Esta abordagem é uma tentativa de reconciliar as crenças religiosas com os



imperativos éticos da justiça social e da igualdade humana, desafiando os ouvintes e leitores a refletir sobre as contradições inerentes às suas práticas e crenças.

Wollstonecraft enfatiza que o retardo na emancipação dos escravizados se deve principalmente ao investimento financeiro realizado pelos escravocratas. Ela argumenta que, apesar do reconhecimento geral de que os africanos são seres humanos, com almas e capacidades equivalentes às de qualquer outro representante da espécie humana, os interesses econômicos continuam a prevalecer sobre os direitos morais e éticos.

A autora também desmonta a justificativa religiosa frequentemente usada para perpetuar a escravidão, referindo-se à maldição de Cam. Esta narrativa bíblica, que foi historicamente interpretada como uma justificativa para a escravidão dos africanos, conta que Cam, ao encontrar seu pai Noé embriagado e nu, não o cobriu, mas divulgou seu estado aos irmãos. Segundo a interpretação distorcida, isso resultou na maldição de servidão imposta a seus descendentes, especificamente a linhagem de Canaã. Wollstonecraft argumenta que tal interpretação não mais faz sentido no contexto de um entendimento mais esclarecido e humanitário.

De maneira similar, ela aborda a subjugação das mulheres, ligando-a à narrativa do pecado original, onde Eva é frequentemente citada como a culpada pela queda da humanidade. Esta alegoria bíblica tem sido usada para justificar a dominação patriarcal, mas Wollstonecraft aponta que tais interpretações estão sendo cada vez mais questionadas, especialmente entre os protestantes que refutam os dogmas católicos mais rígidos.

Dessa forma, Wollstonecraft coloca a escravidão dos africanos e a subjugação das mulheres como exemplos de como interpretações tendenciosas dos textos sagrados têm sido usadas para justificar desigualdades profundas e persistentes. Ela defende que esses usos errôneos da religião precisam ser superados para que se possa avançar em direção a uma sociedade mais justa nos séculos futuros.

### 1.1.3 O CÍRCULO DE JOSEPH JOHNSON: REUNIÕES FAMILIARES

A influência do círculo de Joseph Johnson estende-se para além de Mary Wollstonecraft e William Godwin, englobando uma gama de intelectuais notáveis do período. Entre eles, Henry Fuseli, Erasmus Darwin e William Blake são figuras proeminentes, cada um contribuindo de maneira distinta para os Dissidentes Racionais, o movimento intelectual e cultural da época.

Henry Fuseli (de 1741 até 1764 era Johann Heinrich Füssli, faleceu em 1825) foi um desenhista autodidata e escreveu mais de sessenta críticas anônimas para o *Analytical Review* (1788-1798), periódico inglês fundado pelo literato Thomas Christie e pelo editor Joseph

Johnson, além de diversas traduções (Biasuz, 2016). “Aos vinte anos, por insistência de seu pai, foi ordenado ministro Zwingliano e, embora apenas cinco anos depois ele se negasse a todas as crenças e doutrinas ministeriais, manteve um grande interesse pelas coisas religiosas e espirituais até sua velhice” (Kessler, 2013, p. 44, tradução nossa). Independentemente do grau de proximidade pessoal, é incontestável que existiu um vínculo emocional entre Mary Wollstonecraft e Henry Fuseli. Wollstonecraft nutria uma profunda admiração pela arte e pelo intelecto de Fuseli (Figura 4), embora ele fosse um homem casado<sup>21</sup>. Este apreço não apenas destaca a estima que Wollstonecraft tinha por suas habilidades artísticas, mas também sublinha a complexidade das relações interpessoais em contextos intelectuais da época.

Figura 4: Henry Fuseli



Fonte: Henry Fuseli, de James Northcote.

Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Henry\\_Fuseli\\_by\\_James\\_Northcote.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Henry_Fuseli_by_James_Northcote.jpg). Acesso em 31 out. 2024

Erasmus Darwin (1731-1802), considerado o poeta mais popular da década de 1790 (Cronin, 2000), “foi um dos estudiosos e médicos mais respeitados da Europa, amplamente reconhecido como sendo um intelecto brilhante, um crítico ferrenho do anglicanismo e da crença num Deus amoroso, pessoal e ativo” (Kessler, 2013, p. 38, tradução nossa). Não era

<sup>21</sup> Sophia Rawlins, que se casou com Henry Fuseli em 1788, tomou uma decisão drástica após a morte do marido em 1825, ao destruir diversas de suas pinturas. O conteúdo específico dessas obras é incerto, uma vez que pertenciam a uma coleção privada e restrita. Contudo, presume-se que o material possa ter sido de natureza erótica explícita. É de conhecimento público que Fuseli frequentemente retratava Rawlins sob diversas perspectivas, enfatizando de modo particular seus cabelos e penteados elaborados, com uma conotação quase fetichista. Além disso, é plausível, embora especulativo, que Rawlins tenha servido de modelo para vários retratos e estudos de mulheres e cortesãs realizados por Fuseli, dadas as semelhanças observadas. A motivação por trás da destruição das obras – seja por ciúmes ou uma tentativa de autopreservação – permanece incerta, com a verdade sobre essas intenções se perdendo ao longo do tempo e nas chamas que consumiram as pinturas (Carter, 2014).

dissidente, mas acreditava em um Deus criador e na capacidade racional do ser humano para se desenvolver, sendo a indústria uma ferramenta para este fim. Também, “um defensor industrial que amava a natureza, um abolicionista que admirava a produção de algodão, um cientista que não fazia experiências e um poeta apaixonado por notas de rodapé” (Stamm, 2022, p. 51). Cabe salientar, a título de curiosidade, que Erasmus foi avô do naturalista Charles Darwin.

Figura 5: Erasmus Darwin



Fonte: Portrait of Erasmus Darwin (in 1792) by Joseph Wright of Derby (1734–1797). Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait\\_of\\_Erasmus\\_Darwin\\_by\\_Joseph\\_Wright\\_of\\_Derby\\_\(1792\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait_of_Erasmus_Darwin_by_Joseph_Wright_of_Derby_(1792).jpg). Acesso em 02 dez. 2024.

Fuseli, em 1783, segundo Stamm (2022) e Kessler (2013), incentivou seu amigo Erasmus Darwin a publicar, servindo de elo na apresentação e negociações com Joseph Johnson, que editou, ainda no mesmo ano, *A System of Plants* (*Um Sistema Vegetal, de acordo com suas classes, ordens...* traduzido da 13ª edição do *Systema Vegetabilium* de Linnaeus).

Johnson publicou, do médico e poeta Darwin, *O Jardim Botânico* (*The Botanic Garden*), em 1789, possuindo, no primeiro volume, o subtítulo *Amores das Plantas* (*Loves of the Plants*), e 1791, o título, do segundo, era complementado por *A Economia da Vegetação* (*The Economy of Vegetation*). Neste período, Wollstonecraft trabalhava assiduamente com seu editor, sendo grande a possibilidade de Erasmus (Figura 5 **Erro! Fonte de referência não encontrada.**) e Mary se conhecerem e interagirem. Consideramos, a partir do arrazoado no excerto destacado, que ela se inspirou nas pesquisas biológicas dele para citar o torpedo em seus textos:

O homem foi transformado em um monstro artificial pela posição em que nasceu, e pela conseqüente homenagem que adormeceu suas faculdades como o toque de um

torpedo<sup>22</sup>; ou um ser, com capacidade de raciocínio, não teria deixado de descobrir, conforme suas faculdades se desdobravam, que a verdadeira felicidade surgia da amizade e intimidade que só podem ser desfrutadas por iguais; e que a caridade não é uma distribuição condescendente de esmolas, mas um intercâmbio de bons ofícios e benefícios mútuos, fundado no respeito pela justiça e humanidade (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 11-12, tradução nossa).

Uma análise preliminar desta espécie de arraia – torpedo –, com relação às descargas elétricas, que Wollstonecraft certamente teve acesso, foi mencionada em *Zoonomia; Or, the Laws of Organic Life*, Vol. II (*Zoonomia; Ou, as Leis da Vida Orgânica*, Vol. II) de Erasmo Darwin ([1796] 2008).

Em 1784, Erasmus Darwin estabeleceu uma sociedade para promover a difusão de suas ideias, conhecida como *Masyarakat Filosofis* (Yahya, 2005). Este evento foi parte de um fenômeno mais amplo na Grã-Bretanha Iluminista, caracterizado por um florescimento de clubes sociais com uma variedade de propósitos. Tal movimento é comparável com a era de ouro dos antigos salões literários franceses do século XVII. No entanto, diferentemente dos salões que se concentravam primariamente em literatura, estas novas associações abrangiam uma gama muito mais ampla de interesses. Um ponto comum entre essas sociedades era a conexão com o crescente volume de publicações disponíveis para estudo, o que era um desafio para os intelectuais da classe média que buscavam acesso a um vasto acervo de obras. Para mitigar essa barreira, foram criadas iniciativas como bibliotecas itinerantes, que permitiam que os livros alcançassem um público mais amplo (Wilkes, 2017).

Os círculos eruditos também primavam pelas reuniões de debates crítico-rationais, momento em que se expunham argumentos, conversavam e obtinham conclusões mais aprofundadas. Tais eventos ocorriam em locais públicos ou residências, formalizando uma cultura (restrita ao universo masculino) de salas de reunião e cafés. Tão importante quanto a leitura dos livros era a discussão de seu conteúdo, o esclarecimento de interpretações e a argumentação para resolver dúvidas. Este processo dialógico não apenas enriquecia a compreensão individual, mas também promovia um ambiente de aprendizado coletivo, onde as ideias podiam ser refinadas e expandidas através do debate e da troca de perspectivas.

Destarte, “em vez de ver um livro como um canal direto de conhecimento que conecta texto e leitor, seu papel nessas redes comunicativas precisa ser reconhecido. Quando as pessoas se agrupavam para discutir livros, muitas vezes havia muito mais acontecendo nos bastidores”

---

<sup>22</sup> Torpedo: gênero *Torpedo* da família *torpedinidae*, ordem *Torpediniformes*, classe *Chondrichthyes*, popularmente conhecida como arraia ou raia, parentes dos tubarões. Os animais denominados torpedos possuem a capacidade de gerar eletricidade, usando suas descargas tanto na caça de alimento, quanto como mecanismo de defesa. O nome desta espécie e do artefato bélico militar, criado no século XIX, devem sua origem à palavra latina *torpidus*, significando entorpecido ou paralisado.

(Wilkes, 2017, p. 2, tradução nossa). Um exemplo disso pode ser encontrado neste trecho de *Júlia, ou a nova Heloísa*:

E, se em lugar de todos estes sentimentos suspeitos e dessa confiança enganosa, eu quisesse procurar luzes e instrução? Encontra-se aqui sua amável fonte e é-se logo encantado com o saber e a razão que se descobre nas interlocuções, não somente dos Sábios e dos Letrados, mas de homens de todas as condições e mesmo das mulheres: o tom da conversa é fluente e natural, não é nem pesado nem frívolo, é intelectual sem pedantismo, alegre sem desordem, polido sem falsidade, galante sem frivolidade, brincalhão sem ambiguidade. Não são nem dissertações nem epigramas: raciocina-se sem discutir; graceja-se sem trocadilhos; habilmente associando espírito e razão, máximas e ditos, sátira aguda, bajulação hábil e moralidade austera. Fala-se de tudo para que cada um tenha alguma coisa para dizer, as questões não são aprofundadas por medo de entediar os demais, elas são propostas como por acaso, elas são tratadas rapidamente, precisão leva à elegância; todos dizem sua opinião e a fundamentam em poucas palavras, ninguém ataca com veemência a de outrem, ninguém defende arduamente a sua própria; discute-se para esclarecer a si mesmo, parando antes do conflito; cada um aprende, todo mundo se diverte, vão-se embora felizes, e mesmo o sábio pode trazer dessas entrevistas assuntos dignos de serem meditados em silêncio (Rousseau, [1761] 2006, p. 211-212).

Contudo, ao contrário da superficialidade nas discussões observada por Saint-Preux no romance de Rousseau, muitas vezes os encontros nas sociedades iluministas envolviam dissertações profundas, que capturavam o interesse dos participantes precisamente porque todos eram estudiosos dos temas apresentados, ávidos por novas ideias que pudessem solucionar questões intrigantes. Isso resultava, frequentemente, em debates mais acalorados e até discussões intensas, especialmente quando pessoas com concepções antagônicas se encontravam, o que podia levar a trocas de ironias e confrontos dialéticos mais fervorosos.

Segundo Wilkes, “regras e regulamentos eram um acréscimo necessário para evitar que conversas transgredissem os limites da polidez, de modo que geralmente era proibida a discussão de religião e política nas reuniões das sociedades literárias e filosóficas” (2017, p. 15, tradução nossa). Outro problema era a falta de adesão dos membros às reuniões, promovendo, em muitas ocasiões, salas com poucos participantes, eram raras as comunidades empenhadas e frequentes como a de Joseph Johnson.

William Blake (1757-1827), outro influente membro do círculo de Joseph Johnson e contemporâneo de Mary Wollstonecraft, notabilizou-se não apenas como poeta, mas também como pintor e gravurista. Neste último campo, Blake (Figura 6) foi pioneiro ao desenvolver novas técnicas; contudo, naquela época, a gravura era frequentemente vista como uma forma artística inferior, meramente artesanal e não plenamente valorizada, em contraste com a pintura, escultura e arquitetura que dominavam o cenário artístico em termos de prestígio.

Figura 6: William Blake



Fonte: William Blake, por C B Currie.

Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:William\\_Blake,\\_by\\_C\\_B\\_Currie.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:William_Blake,_by_C_B_Currie.jpg). Acesso em 02 dez. 2024.

Blake era também um pensador profundamente original em termos religiosos e filosóficos. Conforme aponta Biasuz, “a religião de Blake craquelava as normas estabelecidas pela Igreja e pela sociedade de seu tempo – os dogmas ortodoxos e limitadores que estabeleciam a oposição entre o bem e o mal, o pecado e o desejo, o Céu e o Inferno, o homem e a mulher” (2016, p. 39, tradução nossa). Em sua obra, Blake buscava um equilíbrio ideal entre forças opostas, promovendo a aceitação e compreensão de um todo integrado. Esta abordagem não só desafiava as convenções religiosas e sociais de seu tempo, mas também posicionava Blake como um revolucionário que transcendeu a radicalidade de suas próprias propostas artísticas e intelectuais. Algumas de suas colocações eram bastante peculiares, como podemos notar:

Blake tinha um lado excêntrico que, para alguns de seus contemporâneos, diminuía sua credibilidade. Um homem que falava com anjos pendurados em árvores, discutia com demônios em bares e que aprendeu o processo de gravação de seus livros iluminados através de seu irmão morto (Robert), só podia ser um desvairado. Tudo em Blake parecia ser explosão e intensidade e mistério. A paixão era sua força-motriz e refletia-se inevitavelmente em sua arte (Biasuz, 2016, p. 34, tradução nossa).

Essas características peculiares, como a interação com anjos e demônios, e a alegação de receber instruções de gravação de seu falecido irmão, Robert, podem, à primeira vista, parecer desvios de um espírito desequilibrado. No entanto, essas experiências espirituais e visionárias são essenciais para entender a singularidade de sua arte e pensamento.

As visões de Blake se entrelaçavam profundamente com sua produção criativa, moldando o modo como ele entendia e representava o mundo. Seu engajamento com o espiritual e

o sobrenatural refletia um desafio direto às normas religiosas e artísticas estabelecidas de sua época, questionando as limitações do racionalismo e das crenças ortodoxas. Para ele, a arte não era apenas uma representação estética, mas um meio de explorar e expressar complexidades internas e místicas da existência humana. Sua paixão, descrita como força-motriz por Biasuz (2016), era um reflexo dessa profunda conexão emocional e espiritual com seu trabalho, que frequentemente incorporava temas de explosão, intensidade e mistério.

A magnitude de Blake se fazia presente tanto em escritas quanto em suas gravuras. Para Stamm (2022), as análises mais recentes dos desenhos deste artista, demonstram que ele possuía uma marcante consciência crítica, não concordando com tudo que lia e se manifestando com suas representações artísticas que transbordavam seus sentimentos e sua indignação refutadora. Blake ilustrou a segunda edição<sup>23</sup> de *Histórias originais da vida real*, publicado em 1791 (Figura 7).

Em uma análise mais profunda temos, na primeira imagem (i) da Figura 7, “[...] os chapéus formando auréolas sobre as meninas, retratando um estado de inocência, enquanto a Sra. Mason caminha com os braços abertos e olhar baixo, uma figura de autoridade, quase opressiva, parecendo contê-las e limitar-lhes os ímpetos criativos” (Stamm, 2022, p. 157-158, tradução nossa), posição da qual discordamos. As palmas das mãos voltadas para frente não nos parecem oprimir, mas direcionar, proteger. A atenção das meninas está na tutora ou em suas orientações. A jovem da esquerda, de braços cruzados, parece apresentar certa resistência aos ensinamentos, enquanto a da direita aparentemente aceita os conselhos com mais facilidade. Supomos que esta gravura seja uma referência, ou representação bíblica da crucificação, onde um Cristo mulher se encontra envolto, preso, às atribuições, ou sacrifícios, de pastorear o rebanho. A tarefa de educar, frequentemente exercida por mulheres, seria a metáfora da cruz, do peso que elas carregam e pelo qual são julgadas quando algo não sai como o esperado.

---

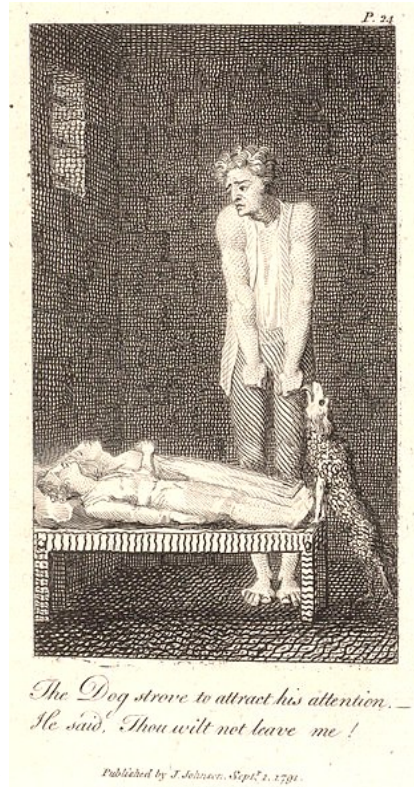
<sup>23</sup> Primeira edição de 1788, sem identificação de autoria (Stamm, 2022).

Figura 7: Ilustrações de Blake para a segunda edição do livro *Histórias originais da vida real* de Mary Wollstonecraft



i.





ii.



iii.



iv.



v.



vi.

Fonte: Ilustrações de William Blake, em domínio público, arquivo nomeado “Mary Wollstonecraft – Original Stories from Real Life” na sequência: (i) cópia 1 objeto 1 – Veja que bela manhã está ; (ii) cópia 1 objeto 2 – O Cachorro se esforçou para atrair sua atenção; (iii) cópia 1 – 1791 Henry E Huntington Library and Art Gallery (Biblioteca e Galeria de Arte Henry E. Huntington); (iv) A legenda diz: “Fique calma, minha filha; lembre-se de que você deve fazer todo o bem que puder, iniciando hoje”; (v) cópia 1 objeto 5 – Tentando encontrar o som. (vi) “Na verdade estamos muito felizes!” Imagens de i a v: disponíveis em: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?search=art+William+Blake+Wollstonecraft&title=Special:MediaSearch&go=Go&type=image>. Acesso em: 21 out. 2023; vi: Disponível em: <https://gutenberg.org/cache/epub/36507/pg36507-images.html>. Acesso em: 22 out. 2023.

Outro aspecto digno de nota é a técnica empregada por Blake, que envolvia a escultura em chapas de cobre, permitindo-lhe reutilizar modelos anteriores como bases para novos desenhos. As proporções de uma senhora mais velha e crianças ao lado, usando o ápice do calvário, parecem ter sido uma adaptação prática, carregada de significados subliminares, que devem ser analisados por estudiosos deste artista. Tal prática não depõe contra Blake; pelo contrário, revela as dificuldades inerentes ao seu ofício e a necessidade de produtividade para cumprir os prazos das encomendas. Essa abordagem evidencia a engenhosidade e a adaptabilidade de Blake, bem como a profundidade simbólica de sua obra, aspectos que continuam a fascinar e a desafiar a interpretação acadêmica.

As demais gravuras, conforme identificado por Stamm, retratam “imagens de sofrimento” (2022, p. 158, tradução nossa). Não negamos que algumas dessas imagens apresentem um caráter triste e angustiante (Figura 7, imagens ii e iii). Em nossa análise, é plausível que simulem cenas bíblicas, um tema recorrente na obra deste artista, sugerindo que Blake pode ter sido inspirado por textos sagrados que leu e visualizou mentalmente. Evitaremos, contudo, fazer novas especulações acerca de suas intenções precisas, visto que isso exigiria um estudo específico sobre ele. É possível que as motivações de Blake ultrapassem até mesmo sua compreensão consciente. Consideramos que tais obras possam ser manifestações de seu inconsciente, que transbordavam em sua arte.

Por volta de 1803, foi escrito por Blake, em sua coletânea *Pickering Manuscripts* (Manuscritos de Pickering<sup>24</sup>), um poema intitulado *Mary*, cujos versos corroboram a hipótese de este ser uma homenagem à já falecida Sr.<sup>a</sup> Wollstonecraft Godwin. Vejamos esta obra Quadro 1:

---

<sup>24</sup> Pickering é uma cidade inglesa da região de North Yorkshire.

Quadro 1: Poema “Mary” de William Blake na língua original e traduções livres para análise

| Poema em inglês                                                                                                                                                                                                                 | 1ª. Versão em português:<br>mais literal, faltando muitas rimas                                                                                                                                                    | 2ª. Versão em português:<br>com liberdade interpretativa, valorizando as rimas                                                                                                                                     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>“Mary”</i>                                                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                    |
| <i>Sweet Mary, the first time she ever was there,<br/>Came into the ball-room among the fair;<br/>The young men and maidens around her throng,<br/>And these are the words upon every tongue;</i>                               | Doce Mary, da primeira vez que lá esteve,<br>Entrou no salão entre as belas em festa;<br>Os jovens e donzelas ao seu redor reunidos,<br>E estas são as palavras por todos ditas:                                   | Doce Mary, lembro-me a primeira vez que viera,<br>Entrou no salão de baile no meio do tumulto desta era;<br>Rapazes e moças ao seu redor ouvindo a súplica<br>Sua palavra em qualquer língua floresce em réplica;  |
| <i>An Angel is here from the heavenly climes,<br/>Or again does return the golden times;<br/>Her eyes outshine every brilliant ray,<br/>She opens her lips – ‘tis the Month of May’</i>                                         | “Um anjo chegou das regiões celestes,<br>Ou retornaram os tempos dourados de antes;<br>Seus olhos superam qualquer raio brilhante,<br>Abre os lábios – é o Mês de Maio radiante.”                                  | Um anjo está aqui vindo de regiões celestiais,<br>Ou retornou dos gloriosos tempos cintilais;<br>Seus olhos ofuscam qualquer brilhante raio,<br>Ela abre os lábios: ‘É o radiante mês de maio’.                    |
| <i>Mary moves in soft beauty and conscious delight,<br/>To augment with sweet smiles all the joys of the<br/>night,<br/>Nor once blushes to own to the rest of the fair<br/>That sweet Love and Beauty are worthy our care.</i> | Mary se move em suave beleza e consciente alegria,<br>Com doces sorrisos, a noite envaidecia;<br>E jamais corou ao admitir aos presentes<br>Que o doce Amor e a Beleza são bens pertinentes.                       | Mary se move em suave beleza e prazer consciente,<br>Com doces sorrisos traz alegrias à noite premente,<br>Nunca a corar para confessar ao resto jaz lapidado<br>Doce Amor e a Beleza são dignos de nosso cuidado. |
| <i>In the morning the villagers rose with delight,<br/>And repeated with pleasure the joys of the night,<br/>And Mary arose among friends to be free,<br/>But no friend from henceforward thou, Mary, shalt<br/>see.</i>        | Ao amanhecer, os aldeões despertaram com prazer,<br>E repetiram as alegrias da noite a florescer;<br>E Mary se ergue entre amigos em plena autonomia,<br>Mas doravante, nenhum amigo, Mary, veria.                 | De manhã, os aldeões levantaram-se com alegria,<br>E repetiu com prazer os sentidos da noite ao dia,<br>E Mary surgiu entre amigos para a liberdade,<br>Mas não verás nenhum deles com igualdade.                  |
| <i>Some said she was proud, some call’d her a whore,<br/>And some, when she passed by, shut to the door;<br/>A damp cold came o’er her, her blushes all fled;<br/>Her lilies and roses are blighted and shed.</i>               | Alguns a chamaram de orgulhosa, outros, prostituta,<br>E alguns, ao vê-la passar, fecharam a porta;<br>Um frio úmido a envolveu, o rubor de sua face desapare-<br>cia<br>Seus lírios e rosas arruinados se perdiam | Diziam que era orgulhosa, outros de messalina,<br>E alguns, ao passar, fecharam a porta, declina;<br>A tristeza tomou conta dela, seu rubor desapareceu;<br>Suas flores murcharam e caíram, tudo retorceu.         |
| <i>‘O, why was I born with a different face?<br/>Why was I not born like this envious race?<br/>Why did Heaven adorn me with bountiful hand,<br/>And then set me down in an envious land?’</i>                                  | “Ó, por que nasci com expressão tão diversa?<br>Por que é que não nasci como esta raça invejosa?<br>Por que os Céus me adornaram com mão generosa,<br>Para então me deixar nesta terra invejosa?”                  | “Oh, por que nasci com semblante tão diferente?<br>Por que não surgi como a raça de egoísmo somente?<br>Por que o Céu me adornou com mão generosa,<br>E então me colocou em uma terra invejosa?”                   |



| Poema em inglês                                                                                                                                                                                                              | 1ª. Versão em português:<br>mais literal, faltando muitas rimas                                                                                                                                                                           | 2ª. Versão em português:<br>com liberdade interpretativa, valorizando as rimas                                                                                                                                                  |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>'To be weak as a lamb and smooth as a dove,<br/>And not to raise envy, is call'd Christian love;<br/>But if you raise envy your merit's to blame<br/>For planting such spite in the weak and the tame.'</i>               | “Ser dócil como um cordeiro e suave como a pomba,<br>E não despertar inveja, é o que o amor cristão sonda;<br>Mas se crias inveja o teu mérito é o culpado<br>Por plantar tal despeito nos fracos e nos dominados”.                       | “Ser fraco como um cordeiro e suave como uma pomba,<br>Ao evocar o amor cristão, sem inveja, alguém zomba;<br>Se despertas invidia, a culpa é sua, está qualificado,<br>Por plantar tal rancor em ser fraco e domesticado.”     |
| <i>'I will humble my beauty, I will not dress fine,<br/>I will keep from the ball, and my eyes shall not<br/>shine;<br/>And if any girl's lover forsakes her for me<br/>I'll refuse him my hand, and from envy be free.'</i> | “Rebaixarei minha beleza, minhas vestes não serão ele-<br>gantes,<br>Manter-me-ei longe dos bailes, meu olhar não mais relu-<br>zente;<br>E se algum amante outra moça deixar por mim,<br>Recusar-lhe-ei minha mão e à inveja darei fim.” | “Humilharei minha beleza, vestes finas não constarão,<br>Ficarei longe do baile, e meus olhos não brilharão;<br>E se o amante de uma garota lhe abandonar por mim<br>Eu lhe recusarei o afeto, e da invidia estarei livre sim”. |
| <i>She went out in morning attir'd plain and neat;<br/>'Proud Mary's gone mad', said the child in the<br/>street;<br/>She went out in morning in plain neat attire,<br/>And came home in evening bespatter'd with mire.</i>  | Saiu pela manhã, vestida simples e pura;<br>“A orgulhosa Mary enlouqueceu”, disse a criança na rua<br>Saiu pela manhã, vestes simples e plenas,<br>E para casa à noite regressou, coberta de lama                                         | Ela saiu de manhã vestida de forma simples e elegante;<br>“A ufana Mary enlouqueceu”, disse a jovem passante;<br>Ela saiu após a aurora com um traje que se exclama,<br>E voltou para casa já de noite, coberta de lama.        |
| <i>She trembled and wept, sitting on the bedside,<br/>She forgot it was night, and she trembled and cried;<br/>She forgot it was night, she forgot it was morn,<br/>Her soft memory imprinted with faces of scorn;</i>       | Trêmula e em prantos, sentada à beira da cama,<br>Esqueceu-se da noite, soluçava e tremia;<br>Esqueceu-se que era noite, esqueceu-se que era dia,<br>A suave memória marcada com rostos de ignomínia;                                     | Ela tremeu e chorou, sentada na cabeceira da cama,<br>Esqueceu-se do tempo, com desgosto de quem ama;<br>Esqueceu que era noite ou manhã, num estado indefeso,<br>Sua memória suave impressa com rosto de desprezo;             |
| <i>With faces of scorn and with eyes of disdain,<br/>Like foul fi ends inhabiting Mary's mild brain;<br/>She remembers no face like the Human Divine,<br/>All faces have envy, sweet Mary, but thine;</i>                    | Com rostos de escárnio e olhares de desdém,<br>Como demônios a gentil mente de Mary habitando;<br>Ela não se lembra de nenhum rosto como o Sublime Hu-<br>mano,<br>Todos os rostos, doce Mary, têm inveja, o teu não tem.                 | Rosto de desprezo e com olhos de desdém completo,<br>Como espíritos malignos habitaram tal cérebro dileto;<br>Ela não se lembra de algum humano rosto Divino,<br>Todos transparecem inveja, doce Mary, menos o teu tino;        |
| <i>And thine is a face of sweet love in despair;<br/>And thine is a face of mild sorrow and care,<br/>And thine is a face of wild terror and fear<br/>That shall never be quiet till laid on its bier.</i>                   | E o teu é um rosto de doce amor em desespero,<br>E o teu é um rosto de suave tristeza e cuidado,<br>E o teu é um rosto de terror selvagem e medo<br>Que nunca terá paz até repousar em seu fúnebre leito.                                 | E teu é um rosto de doce amor em desespero,<br>E teu é um rosto de suave tristeza e esmero,<br>E teu é um rosto de terror e medo selvagem<br>Não quietaras até o túmulo, na derradeira viagem.                                  |

Fonte: “Mary”, *The Poems of William Blake*, ed. W. B. Yeats. London: Routledge, 1890, p. 133-135. In Hunt (2024, Chap. 59, p. 300-301)

Ao examinarmos a oitava estrofe do poema, torna-se perceptível a conexão entre a figura de Mary e as características historicamente documentadas de Mary Wollstonecraft. É amplamente sabido que Wollstonecraft se destacava por seu estilo de vestimenta simples e discreto, uma observação feita não apenas pelo biógrafo de Henry Fuseli, mas também por seu próprio biógrafo, William Godwin. Entretanto, essa sobriedade foi alterada após o êxito de sua obra *Reivindicação dos Direitos da Mulher* e sua subsequente mudança para uma residência mais espaçosa, conforme registrado por Godwin ([1798] 2005), que situa esse episódio em setembro de 1791.

A nona estrofe, por sua vez, remete a um dos episódios mais dolorosos e públicos da vida de Wollstonecraft: sua desilusão amorosa com Gilbert Imlay, culminando na tentativa de suicídio ao se lançar no rio Tâmesa, em meio a um temporal. A representação poética de Mary enfrentando o julgamento implacável da sociedade – sendo rotulada como “louca” até mesmo pelas crianças – reflete o impacto do escrutínio público sobre Wollstonecraft, uma mulher que desafiou as normas sociais de sua época. Essa interpretação reforça a tese de Hunt (2024), segundo a qual o poema de Blake se configura como uma homenagem póstuma velada, resgatando a memória da filósofa e escritora.

Além disso, o poema de Blake aborda de forma recorrente o tema da inveja, representada no desprezo e no isolamento social impostos à protagonista. Essa temática encontra eco nas críticas enfrentadas por Wollstonecraft, cuja ousadia intelectual e presença pública desafiaram as convenções patriarcais, frequentemente despertando sentimentos de hostilidade e rejeição. A metáfora da “terra invejosa”, presente na obra, sugere não apenas a dificuldade da autora em conquistar aceitação social, mas também aponta para a condição de todas as mulheres que, ao ultrapassarem as expectativas tradicionais, eram vistas como ameaças à ordem estabelecida.

O desfecho do poema, que descreve Mary como possuidora de um “rosto de doce amor em desespero” e de “suave tristeza e cuidado”, reveste a personagem de uma aura trágica e, ao mesmo tempo, beatífica. Esse retrato reflete um dos traços característicos da obra de Blake, que frequentemente exalta figuras marginalizadas e incompreendidas, retratando-as como mártires de suas convicções e paixões. O poema não apenas presta uma homenagem à memória de Wollstonecraft, mas também denuncia as estruturas sociais que contribuíram para sua marginalização e sofrimento.

Ao dialogar, também, com os ideais do romantismo – particularmente a tensão entre o indivíduo e a sociedade e o poder transformador das emoções – Blake imortaliza Wollstonecraft como uma figura emblemática de resistência e tragédia. Dessa maneira, é razoável concluir que

o poema transcende a mera lamentação pela perda da amiga, transformando-se em uma celebração de sua luta contra as convenções opressoras de sua época. Wollstonecraft é, pois, eternizada como um símbolo de amor, coragem e vulnerabilidade, cuja vida e legado continuam a inspirar a luta por igualdade e justiça social.

Diversas figuras notórias do período estiveram associadas ao círculo de Joseph Johnson e mantiveram interações significativas com Mary Wollstonecraft, exercendo influência sobre ela ou sendo por ela influenciados, em decorrência de seu ideário marcante. Entre estas personalidades, destacam-se Richard Price, um filósofo moral e defensor das reformas políticas; o próprio Joseph Johnson, editor influente e uma figura central na disseminação das ideias iluministas; Thomas Paine, cujos escritos revolucionários em defesa da independência americana e dos direitos humanos podem ter sido atravessados pela expressividade de Wollstonecraft; e William Godwin, filósofo e teórico político cujas ideias sobre justiça social influenciaram profundamente a esposa.

Ademais, incluímos, junto aos quatro autores supracitados, Anna Laetitia Barbauld, uma dissidente cuja obra poética, estilo julgado por ela como apropriadamente feminino, suscitou desgosto em Wollstonecraft, provocando uma resposta permeada por um tom irônico pronunciado. Este confronto ilustra a complexidade das relações intelectuais e as tensões entre concepções de gênero e literatura no contexto da época, ressaltando como as interações destas figuras com Wollstonecraft moldaram de maneira significativa tanto seu pensamento quanto seu legado literário e filosófico.

## 1.2 Aproximações e Distanciamentos entre Wollstonecraft e os Dissidentes Racionais

Se a sociedade fosse regulada em um plano mais amplo; se o homem se contentasse em ser amigo do homem, e não buscasse enterrar as simpatias da humanidade na servil designação de mestre; se, desviando os olhos de regiões ideais de gosto e elegância, trabalhasse para dar à terra que habita toda a beleza que ela é capaz de receber, e estivesse sempre atento para espalhar toda a felicidade que a natureza humana pode desfrutar; – aquele que, respeitando os direitos dos homens, deseja convencer ou persuadir a sociedade de que essa é a verdadeira felicidade e dignidade, não é o cruel opressor dos pobres, nem um filósofo de visão curta – ELE teme a Deus e ama seus semelhantes. – Eis o dever total do homem! – o cidadão que age de forma diferente [daqueles que menosprezam os desvalidos] é um ser sofisticado.

Wollstonecraft ([1790] 2020, p. 150-151)

Os Dissidentes Racionais, influenciados pelas ideias de filósofos como Locke (1632-

1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) adotaram uma postura crítica em relação a conceitos como a posse da terra. Rousseau questionava a legitimidade da propriedade privada, uma perspectiva que ecoava entre esses dissidentes. No contexto global, muitas políticas foram – e ainda são – justificadas pela defesa da propriedade privada, um argumento frequentemente utilizado para proteger os interesses da população menos abastada, mas que também serve para perpetuar uma ideologia anticomunista, vilanizando conceitos utópicos que desafiam o *status quo*.

Ademais, foi observado que certos grupos demonstraram um interesse deliberado em negar o acesso à educação, especialmente a educação superior, às classes mais necessitadas. Essa restrição não é abertamente declarada, mas parece ter a intenção de manter uma força de trabalho barata e pouco questionadora. Isso reflete a incapacidade do estado em atingir suas metas educacionais, que deveriam adaptar-se às necessidades voláteis de *A Riqueza das Nações* – uma falha simbolizada pela “trêmula mão invisível do mercado”. Essa estratégia também serve para evitar o esclarecimento sociopolítico das classes trabalhadoras, que dependem fortemente da infraestrutura governamental, como escolas que muitas vezes são acusadas de serem padronizadoras e massificadoras.

Essas práticas revelam uma complexa interação entre governança, economia e direitos educacionais, onde a preservação do poder e controle social frequentemente supera o compromisso com a igualdade e a justiça social. Os Dissidentes Racionais, portanto, posicionavam-se contra tais manipulações e buscavam promover uma sociedade mais justa, desafiando as bases ideológicas que sustentam as desigualdades socioeconômicas.

Mary Wollstonecraft, em sua obra, articula uma crítica pungente às desigualdades sociais e econômicas enfrentadas pelos cidadãos ingleses, especialmente os marinheiros recrutados para as naus militares. Ela descreve vividamente a situação deles: “não possui nem liberdade, nem propriedade – resta-lhe, por posse, apenas o afã da lida, em seus vigorosos braços tensos – compelidos a puxar o estranho cordame sob as ordens de um rapazola tirânico, que provavelmente obteve seu posto graças aos contatos de sua família [...]” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 25-26, tradução nossa). Esta descrição realça a falta de autonomia e a exploração baseada em privilégios de classe e conexões, em vez de mérito.

Outrossim, Wollstonecraft amplia sua crítica à estrutura socioeconômica da Inglaterra em geral, argumentando que “a propriedade na Inglaterra é muito mais cara do que a liberdade e oculta o esforço de um trabalhador honesto – seu único bem – constantemente sacrificado para garantir o enriquecimento de um abastado” (*Ibid.*, p. 25, tradução nossa). Com isso, ela

destaca uma dinâmica socioeconômica que prioriza a acumulação de riqueza em detrimento dos direitos e do bem-estar dos trabalhadores, uma posição que alinha suas ideias com concepções anticapitalistas ao criticar as injustiças inerentes ao sistema capitalista que marginaliza os menos afortunados.

Efetuada essa análise geral, concentrar-nos-emos no exame detalhado de figuras destacadas entre os Dissidentes Racionais, explorando suas contribuições mais significativas e analisando os pontos de convergência entre suas ideias e as de Mary Wollstonecraft. Através do estudo das obras e ações desses pensadores, podemos compreender melhor como seus princípios se entrelaçam com o pensamento wollstonecraftiano, particularmente no que tange à crítica social, à liberdade individual e às questões de gênero.

### 1.2.1 JOSEPH JOHNSON: UM EDITOR E AMIGO, QUASE UM PAI

Joseph Johnson destacou-se como um dos livreiros e editores mais influentes durante o período de maior atividade dos Dissidentes Racionais, desempenhando um papel crucial não apenas no aspecto comercial da publicação, mas também no processo criativo de escrita e edição. Segundo Stamm, Johnson “fazia mais que dar suporte financeiro a seus autores – ele também os aconselhava sobre correções e acréscimos aos seus manuscritos e edições futuras, muitas vezes modificando o texto de forma significativa” (2022, p. 13, tradução nossa). Essa abordagem transcende as funções tradicionais de um editor, indicando um envolvimento que se assemelha mais a uma parceria intelectual e de amizade com os autores.

Ames complementa essa visão ao descrever Johnson como “um confidente de negócios, consultor editorial e escritor fantasma, exercendo esse tipo de atividade com vários autores simultaneamente com naturalidade” (2000, p. 13, tradução nossa). O termo *escritor fantasma* é particularmente notável, visto que Johnson nunca publicou obras sob seu próprio nome, mas sua contribuição para os textos que editava era substancial, inserindo ideias e refinando argumentos, o que demonstra seu profundo envolvimento nos projetos editoriais.

Ademais, Johnson tinha um notável tino comercial que incluía o estabelecimento de associações para compra em quantidade e redução de custos, uma estratégia que minimizava as perdas financeiras associadas a obras de baixa vendagem. Esta prática evidencia um aspecto colaborativo em sua abordagem ao negócio comunitário, beneficiando um círculo mais amplo de autores, além de livreiros (não vistos como concorrência, mas na posição de classe editorial unida) e contribuindo para a sustentabilidade financeira da categoria.

Dessarte, a atuação de Joseph Johnson (Figura 8) vai além de suas responsabilidades



como editor; ele desempenhou um papel integral no desenvolvimento profissional e cultural de seus autores e na disseminação de ideias avançadas no final do século XVIII, evidenciando a importância dos contatos sociais e da comunidade intelectual naquela época.

Figura 8: Joseph Johnson



Fonte: Joseph Johnson for William Sharp after Moses Haughton. Oxford Dictionary of National Biography. Única imagem conhecida.

Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:JosephJohnson.jpeg>. Acesso em 02 dez. 2024.

Anteriormente, ao apresentar Erasmus Darwin, salientamos a crescente popularidade dos clubes científicos e literários nesse período. Tanto Darwin quanto Joseph Priestley e o editor Joseph Johnson eram membros ativos da Sociedade Lunar<sup>25</sup>, um grupo que talvez tenha inspirado a formação do Círculo de Johnson. Este último, composto por jantares e reuniões promovidos por Johnson, servia como palco para debates intensos e o aprimoramento intelectual dos

---

<sup>25</sup> A *Lunar Society of Birmingham* era uma associação informal cujos membros não buscavam renome pessoal e raramente publicavam seus trabalhos. No entanto, como indica Zurawel, esta sociedade “foi responsável por numerosos avanços científicos e muitas inovações durante os seus vinte e cinco anos de existência. Diferentes personalidades encontraram aceitação dentro da Sociedade Lunar, o que aumentou a correspondência científica do grupo. As realizações dos seus membros individuais podem ser creditadas, em parte, às suas capacidades intelectuais, mas o novo padrão de cooperação científica entre os membros Lunares também levou ao seu sucesso. De repente, os cientistas já não conseguiam resultados isolados, mas sim através da colaboração e do trabalho com outros. Essas parcerias levaram à sinergia que impulsionou a Grã-Bretanha para a Era Industrial” (2011, p. iii, tradução nossa). O nome da sociedade foi inspirado pelas datas de suas reuniões, que ocorriam sempre nos dias de lua cheia. A escolha desses dias não era meramente simbólica, mas também prática, pois, conforme relatado por Ceci (2012) e Zurawel (2011), naqueles tempos sem iluminação pública amplamente disponível, a luz da lua cheia facilitava o retorno seguro dos membros para suas casas após os encontros. Esta peculiaridade sublinha a adaptabilidade e a prática inteligente dos membros da sociedade, que utilizavam os recursos naturais disponíveis para otimizar suas atividades, característica essa refletida na inovadora abordagem que aplicavam em seus trabalhos científicos e colaborações.

participantes. Essas assembleias, seguindo o modelo dissidente de educação, fundamentaram a instrução de destacados formadores de opiniões da época e tornaram-se acessíveis a uma população cada vez mais interessada em adquirir conhecimento. Este processo de disseminação de discussões eruditas, promovido por Johnson, refletia uma democratização do saber e um incentivo ao desenvolvimento do pensamento crítico e científico, essenciais para o avanço cultural e intelectual da sociedade, como podemos notar:

[...] Joseph Johnson comercializou ativamente os escritos de numerosos cientistas controversos para promover o debate geral. Ele frequentemente publicava opiniões científicas que contestavam as que havia disponibilizado anteriormente. Ele contribuiu enormemente para um espaço público cada vez mais influente, no qual floresceram ideias sobre ciência médica, materialismo e rápidas evoluções típicas da modernidade (Ames, 2000, p. 41, tradução nossa).

Joseph Johnson desempenhou um papel crucial na elevação dos debates ideológicos científicos para o nível editorial, ao publicar panfletos que refutavam outros, ampliando assim o escopo e o público das discussões. Ele levou a prática do *in utramque partem* – considerar ambas as partes de um argumento<sup>26</sup> – a um novo patamar, estendendo a abrangência desses debates para a posteridade e para a compreensão de um público mais amplo, incluindo leigos. Isso reflete seu ímpeto em democratizar o conhecimento, ciente de que os livros possuem uma permanência que as palavras faladas não têm.

No entanto Johnson mantinha-se frequentemente à margem nas interações mais diretas desses debates. Em suas próprias publicações, ocasionalmente produzia algum prefácio ou material promocional, mas nas tertúlias literárias e científicas que promovia, ele geralmente atuava como um observador ou, no máximo, um moderador. Raramente se envolvia ativamente nas discussões. Esta postura reservada, a nosso ver, pode ser vista como um dos segredos do seu sucesso comercial. Funcionando quase como uma pesquisa de campo, as reuniões que organizava lhe permitiam observar diretamente as tendências intelectuais e as respostas dos participantes aos diversos temas abordados. Novos escritores eram incentivados a participar dessas reuniões, discutindo seus trabalhos em andamento, o que proporcionava a Johnson *insights* valiosos sobre a possível recepção e o interesse do mercado em potenciais publicações.

Além disso, mesmo na ausência de um autor, colaboradores e participantes podiam iniciar debates sobre manuscritos recém-recebidos, fomentando um ambiente rico em crítica construtiva e avaliação prévia de obras antes de sua publicação. Esta estratégia, em nossa concepção, não só solidificava a reputação de Johnson como um editor sagaz e conhecedor das dinâmicas

---

<sup>26</sup> Mais detalhes sobre o tema no texto que leva à nota de rodapé 16, página 56.

do mercado literário e científico, mas também reforçava o valor de seu catálogo editorial, alinhado com as correntes de pensamento mais atuais e com as demandas do público leitor.

Em meados do século XVIII ocorreu uma formalização no processo de circulação das correspondências, criou-se a figura do carteiro e, por consequência, facilitou-se a manutenção dos grupos sociais, principalmente com as restrições inglesas, que possuíam uma “lei que permitia apenas uma única associação política em cada cidade” (Ames, 2000, p. 65, tradução nossa). Para burlar esta restrição, por exemplo, a SCI (*Society for Constitutional Information* – Sociedade para Informação Constitucional) mudou seu nome para LCS (*London Corresponding Society* – Sociedade Correspondente de Londres), tendo alguns anos de sobrevida, até novas imposições governamentais.

Neste momento, segundo nosso entendimento, é importante reconhecer a popularização dos grupos sociais, que se interligavam formando, não uma corrente, mas sim, *Redes Sociais*. “Ao estudar as relações de Johnson usando um conceito de rede, transcendendo o conceito de círculo limitado, podemos ver sua carreira se estendendo muito além dos seus autores mais familiares e do seu trabalho na década radical de 1790” (Stamm, 2022, p. 9, tradução nossa).

Johnson desempenhou um papel significativo na vida e na carreira de Mary Wollstonecraft, começando com a publicação de seu primeiro livro, *Thoughts on the Education of Daughters: With Reflections on Female Conduct, in the More Important Duties of Life* (*Pensamentos sobre a educação das filhas: com reflexões sobre a conduta feminina, nos deveres mais importantes da vida*), em 1787. Ele não apenas reconheceu o potencial literário de Wollstonecraft, mas também ofereceu suporte pessoal em um momento crucial de sua vida. Após ser dispensada pela família do Lorde Kingsborough de sua função de governanta e retornar a Londres, Wollstonecraft encontrou em Johnson não apenas um editor, mas um verdadeiro protetor. Ela chegou a residir na casa de Johnson por entre duas e três semanas, enquanto buscavam um lugar permanente para ela se estabelecer.

Essa hospitalidade de Johnson, no entanto, não era exclusiva a Wollstonecraft. Henry Fuseli<sup>27</sup>, outro colaborador de destaque, também se beneficiou da generosidade do editor, residindo em sua casa por algum tempo. Nesse decurso, “[...] continuou naquela residência até o final da década de 1760, período durante o qual Johnson foi amigo e editor exclusivo do filósofo natural e teólogo Joseph Priestley, com quem Erasmus Darwin também tinha estreitos laços intelectuais” (Kessler, 2013, p. 44, tradução nossa). Este contexto ilustra a importância de Johnson como um centro de apoio e colaboração intelectual para muitos pensadores da época.

---

<sup>27</sup> Segundo Stamm (2022), Johnson conheceu Fuseli em 1764.

Para Wollstonecraft, em particular, Johnson representava mais do que um mero editor ou amigo; ele era uma figura paternal ou fraternal, encarnando o ideal de suporte familiar que ela tanto valorizava. Essa relação multifacetada entre Wollstonecraft e Johnson destaca a interdependência pessoal e profissional que era típica dos círculos literários e intelectuais da época, e sublinha a influência de Johnson na promoção de ideias progressistas e na carreira de escritores emergentes como Wollstonecraft.

Com o início de um novo empreendimento, Mary Wollstonecraft encontrou uma oportunidade notável em sua carreira, marcando um momento significativo em sua trajetória ao ser contratada oficialmente. Em uma expressão de otimismo e pioneirismo, ela escreveu em uma correspondência para sua irmã: “Serei a primeira de um novo gênero” (Wollstonecraft in Berges, 2013, p. 3, tradução nossa). O uso do termo *gênero* aqui reflete um contexto bem distinto do que poderíamos interpretar hoje. Naquela época, para Wollstonecraft, o termo englobava a ideia de uma mulher emergindo de circunstâncias desafiadoras – uma jovem sem instrução formal, oriunda de uma família problemática, com um pai pródigo que havia dilapidado o patrimônio familiar e uma mãe que sucumbiu enquanto estava sob seus cuidados. Tornar-se uma escritora contratada, portanto, representava para ela não apenas um feito pessoal, mas também um modelo aspiracional para outras mulheres, simbolizando a independência do controle patriarcal e o direito de definir seus próprios destinos.

As primeiras atividades de Wollstonecraft nesse novo papel envolviam:

Com o lançamento da Revisão Analítica [*Analytical Review*] de Johnson e Thomas Christie em 1788, Wollstonecraft desempenhou um papel ativo na leitura, revisão e contribuição regulares para a revista. Suas resenhas em “linguagem simples” refletem um estilo que estava muito de acordo com o desejo de Johnson de avançar nas fronteiras esclarecidas e liberais do pensamento público, fomentando assim a reforma social. Suas contribuições concentraram-se no estado da escrita de romances em geral e na preocupação com a vulnerabilidade das mulheres na sociedade britânica (Ames, 2000, p. 20, tradução nossa).

A atividade era muito mais que um trabalho para Wollstonecraft. Tratava-se da oportunidade de se dedicar quase que exclusivamente aos estudos. Sua determinação a ajudou a aprimorar seu conhecimento de idiomas, necessário para traduções, além de lhe permitir escrever como nunca tinha feito antes. Estava em contato não só com seus próprios artigos para a revista, mas como revisora, tinha que passar pela redação de grande parte dos materiais a serem transferidos para a área de tipografia e imprensa. Em suma, ela se tornou um elemento importante para seu editor.

Johnson era notável por duas abordagens distintas na publicação de textos que refletiam seu compromisso com a disseminação do conhecimento. A primeira peculiaridade era sua

preferência por um estilo de linguagem acessível, projetado para facilitar a compreensão entre um público mais amplo, especialmente aqueles com níveis educacionais mais baixos. Essa abordagem visa democratizar o acesso ao conhecimento, tornando os textos mais compreensíveis para a grande população.

A segunda característica notável de Johnson era seu uso de traduções que eram mais do que livres, ou seja, traduções que incluíam complementos substanciais do tradutor, transformando a obra traduzida em algo significativamente diferente do texto original. Esta prática, que bordejava a coautoria, permitia que a obra estrangeira não apenas mantivesse seu nome e fama, mas também fosse adaptada para refletir a realidade local ou uma compreensão particular do público-alvo.

Um exemplo emblemático dessa prática é evidenciado na interação de Mary Wollstonecraft com a obra *Os Elementos da Moralidade para o Uso de Crianças* de Christian Gotthilf Salzmann, cujo título na edição de Johnson foi *Elements of Morality for the Use of Children*. A obra original em alemão, *Moralisches Elementarbuch nebst einer Anleitung zum nützlichen Gebrauch desselben*, foi publicada em Leipzig de 1782 a 1784. Wollstonecraft não apenas traduziu a obra, mas também inseriu adaptações significativas que foram bem recebidas pelo autor.

Segundo Godwin ([1798] 2005), estas inserções foram vistas com admiração e interesse, levando a um diálogo construtivo entre Wollstonecraft e Salzmann. Ela se correspondeu com o autor alemão para esclarecer dúvidas e discutir suas adaptações, o que culminou em uma amizade a distância e, eventualmente, em um pedido comercial por parte de Salzmann para que uma versão em alemão da 2ª *Reivindicação* de Wollstonecraft fosse publicada em razão de seu sucesso.

Outra peculiaridade com relação à Revisão Analítica é a dificuldade de identificação da autoria dos textos, pois a maioria dos artigos eram assinados com pseudônimos ou apenas com algumas letras, não necessariamente uma abreviatura do nome. Esta ação era uma forma de prevenir eventuais represálias ao tom radical da revista.

O editor desempenhou um papel crucial na publicação da primeira grande obra de Mary Wollstonecraft, a *Reivindicação dos Direitos dos Homens*. Durante o processo de escrita, ela, já tendo redigido várias partes do texto, expressou preocupações sobre as possíveis repercussões da obra e, em um momento de hesitação, manifestou o desejo de interromper a escrita ao seu editor. Johnson, compreensivo e apoiador, aceitou sua decisão, garantindo que não haveria preocupações quanto ao material já produzido e impresso.

Consciente dos custos envolvidos no material que poderia ser abandonado, e movida

por um sentimento de empatia e responsabilidade para com Johnson, a quem ela considerava não apenas um empregador, mas também um amigo, Wollstonecraft decidiu concluir o livro. Inicialmente, optou por não incluir seu nome na capa, uma decisão que refletia a incerteza quanto à aceitação da obra. No entanto, a refutação a Edmund Burke acabou obtendo uma ótima recepção, levando a uma nova edição ainda no final do mesmo ano, desta vez com a identificação da autora.

Este sucesso marcou um ponto de virada para Wollstonecraft, que, como mulher, desafiava as convenções ao se posicionar contra as opiniões políticas de um respeitado parlamentar. A tradição da época geralmente desencorajava mulheres de se envolverem em questões governamentais e políticas, consideradas domínios exclusivamente masculinos. No entanto, encorajada pela recepção positiva de sua obra, Wollstonecraft sentiu-se motivada a avançar ainda mais em direção aos seus ideais de liberdade e igualdade. Este impulso a levou a escrever sua subsequente obra seminal, a *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, ampliando seu escopo de luta para abraçar os direitos e a liberdade de todas as mulheres, metade da espécie humana, marcando um avanço significativo na luta pelos direitos femininos.

Em sua biografia póstuma de Mary Wollstonecraft, William Godwin ([1798] 2005) sugere que Joseph Johnson pode ter utilizado uma estratégia sutil para motivar Wollstonecraft a continuar a escrita de seu panfleto, mencionando o material já impresso para apelar à sua consciência e responsabilidade. Embora não seja possível avaliar com precisão o quão manipulador Johnson poderia ser, é evidente que Godwin, conhecido por suas ideias anárquicas e seu questionamento constante das figuras de autoridade, percebeu tal ato como um incentivo velado.

Considerando as preocupações de Wollstonecraft, especialmente dado que o panfleto seria publicado anonimamente, a responsabilidade pelo conteúdo recairia sobre Johnson, protegendo assim a autora de eventuais repercussões diretas. Dado o tom radical do texto, que estava em linha com outros trabalhos promovidos por Johnson, era possível antecipar que a obra teria impacto significativo. De fato, a repercussão foi imediata; especulações sobre a autoria da resposta a Edmund Burke, marcada por um cunho pessoal distinto, proliferaram rapidamente. Quando a segunda edição foi lançada com a autoria revelada, o processo de difamação pelos opositores não tardou, chegando ao ponto de publicarem uma charge que masculinizava<sup>28</sup> Wollstonecraft.

Sua obra *Histórias Originais da Vida Real*, que até então havia sido publicada anonimamente, passou a exibir seu nome na capa em edições subsequentes. O nome de Mary

---

<sup>28</sup> Veja imagem em Sallum (2022, p. 107), ou Botting (2016, p. 129).

Wollstonecraft rapidamente se tornou conhecido, transformando-se em um elemento significativo para fins publicitários. Este episódio destaca não apenas a complexidade das relações editoriais da época, mas também o ambiente desafiador enfrentado por mulheres escritoras que se aventuravam em debates políticos e sociais dominados por homens.

Joseph Johnson e Mary Wollstonecraft são frequentemente caracterizados como figuras radicais, um termo que, no contexto de suas atividades, se alinha mais com a noção de reformismo político. Johnson, como editor, desempenhou um papel significativo ao publicar uma vasta gama de textos religiosos e políticos que desafiavam diretamente o anglicanismo estatal, o que o posiciona firmemente dentro do movimento dissidente da época. Sua publicação de obras que promoviam perspectivas alternativas e frequentemente controversas reflete uma postura editorial que não apenas desafiava o *status quo*, mas também fomentava um ambiente de questionamento e reforma.

Por sua vez, Mary Wollstonecraft, uma das vozes mais proeminentes do feminismo inicial, advogava por uma reforma social substancial que implicava a necessidade de mudanças legislativas significativas. Sua defesa dos direitos das mulheres e a crítica ao tratamento desigual que recebiam sob as leis da época inserem-na no espectro do radicalismo político, pois suas propostas requeriam uma revisão profunda das estruturas legais e sociais vigentes.

Johnson foi indubitavelmente um elemento chave no desenvolvimento intelectual e profissional de Wollstonecraft. Ao empregá-la, ele não apenas forneceu a ela uma plataforma para aprimorar suas habilidades literárias e intelectuais, mas também demonstrou uma crença significativa em seu potencial como escritora e pensadora. Este apoio não era trivial, especialmente considerando o contexto social e cultural restritivo para as mulheres naquela época. Johnson não apenas incentivou Wollstonecraft em suas empreitadas literárias, mas também facilitou a publicação de suas obras mais influentes, que desafiavam as normas e promoviam discussões sobre igualdade de gênero e reforma social. Dessa forma, a colaboração entre Wollstonecraft e Johnson não apenas avançou suas carreiras individuais, mas também contribuiu significativamente para os discursos progressistas de seu tempo.

### 1.2.2 ANNA LAETITIA BARBAULD: A POESIA DA DIVERGÊNCIA

Anna Laetitia Barbauld (nascida Anna Laetitia Aikin) “foi uma ensaísta dissidente, autora de histórias infantis, poeta, escritora habitual do editorial de Joseph Johnson e colaboradora da *Analytical Review*, especialmente em assuntos de educação” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 79, grifo da nota da tradutora). Foi mencionada por Wollstonecraft, em notas explicativas da

*Reinvindicação dos direitos da mulher*. Primeiramente, citou que algumas mulheres cultas se submetem ao mero rótulo de contraparte sexual do homem na constituição da espécie humana, inspirando-as a agradar o outro gênero como doces flores decorativas ([1792] 2015, p. 85-86; 2016a, p. 78-79). Vejamos o poema que aborreceu Wollstonecraft:

“O prazer é o dote da classe *inferior*;  
 Mas glória, virtude e paraíso estão destinados ao *homem*”.  
 Depois de escrever essas linhas, como pôde a Sra. Barbauld escrever a seguinte comparação ignóbil?  
 “A uma Dama com flores pintadas  
 Para ti trago essas flores: flores para a bela.  
 E me esforço para saudar-te com a iniciante primavera  
 Flores, DOCES e alegres, e DELICADAS COMO TU;  
 Símbolos de inocência, e beleza também.  
 As Graças atam com flores teus cabelos loiros  
 E coroas de flores usam os amantes consentidos.  
 Flores, o único luxo que conheceu a Natureza,  
 Cresciam no jardim do Éden, puras e sem culpa.  
 Aos mais altivos, as tarefas mais árduas;  
 O carvalho protetor resiste aos ventos tormentosos,  
 O teixo mais robusto repele os inimigos invasores;  
 E o alto pinho cresce para futuros navios;  
 Mas essa doce família, que desconhece as preocupações,  
 Nasceu APENAS para o prazer e o deleite.  
 Alegres sem fadiga e amáveis sem artes,  
 Brotam para ANIMAR o sentido e ALEGRAR o coração.  
 E não enrubesça, minha bela, por copiá-las;  
 Teu MELHOR, teu MAIS DOCE império é – AGRADAR.”  
 (Barbauld *apud* Wollstonecraft, [1792] 2016a, p.79, caixa-alta e grifos do original).

Ao contemplar a historicidade da condição feminina, percebe-se que a estrutura da sociedade foi meticulosamente erigida para atender primordialmente aos anseios do gênero masculino. A feminilidade, em contrapartida, foi relegada a perpetuar uma condição de subserviência e inferioridade. Nos tempos idos, tal supressão justificava-se pela alegada inépcia intelectual feminina; na contemporaneidade, manifesta-se através da atribuição de tarefas consideradas de menor importância e pela discrepância salarial claramente desfavorável às mulheres.

Diante deste panorama, Mary Wollstonecraft expressou sua consternação pelo fato de Anna Laetitia Barbauld (Figura 9) não adotar uma postura mais enfática contra essa dinâmica opressora. Barbauld, segundo Wollstonecraft, pareceu circunscrita por um grilhão que limitava sua visão, confinando a mulher ao papel de proporcionar prazer e deleite; contudo, ressalva-se que o prazer é um privilégio destinado à classe inferior, relegando, portanto, o feminino à mediocridade. A conclusão do poema de Barbauld, que atribui às mulheres o diminuto destino de agradar, provocou em Wollstonecraft o seguinte pronunciamento crítico: “Esta sempre foi a linguagem dos homens, e o temor de afastar-se de um suposto caráter sexual tem feito ilustres mulheres de senso superior adotar os mesmos sentimentos” (Wollstonecraft, [1792] 2015, p.



85). Esta observação destaca que Barbauld, inadvertidamente, ecoa a perspectiva masculina dominante sobre o papel feminino.

Figura 9: Anna Laetitia Barbauld



Fonte: Portrait of Anna Laetitia Barbauld, cropped from original by John Chapman (floruit 1792-1823), after Unknown artist. Gravura pontilhada, publicado em 1798.  
Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ChapmanBarbauld.jpg>. Acesso em 02 dez. 2024.

Rousseau, uma das influências do pensamento de Barbauld e Wollstonecraft, defendia que homens e mulheres possuíam naturezas essencialmente diferentes e, por isso, necessitavam de tipos diferentes de educação. Para as mulheres, ele prescrevia uma educação que enfatizasse as virtudes domésticas e a capacidade de agradar e apoiar os homens, refletindo assim um papel mais tradicional e subordinado na sociedade. A relação entre esses dois pensamentos pode ser vista como um diálogo entre o ideal de educação para a capacidade e independência (Wollstonecraft) versus a educação para o papel social e agradabilidade (Rousseau). O trecho “*teu melhor, teu mais doce império é – agradar*” parece refletir mais a visão rousseauiana, onde o valor das mulheres é colocado na sua habilidade em animar e alegrar, isto é, em sua capacidade de agradar aos outros, principalmente no contexto doméstico e pessoal. Segundo Rousseau “Se a mulher é feita para agradar e para ser subjugada, ela deve se mostrar agradável ao homem, em vez de provocá-lo: a violência dela está em seus encantos; é por meio deles que deve forçá-lo a encontrar sua força e a empregá-la” ([1762] 2017, p. 416).

Wollstonecraft, crítica dessa visão, argumentaria que tal perspectiva limita o potencial pleno das mulheres, confinando-as a um papel secundário e dependente na sociedade. Para ela,

a verdadeira emancipação das mulheres viria de sua capacidade de pensar e agir independentemente, não meramente de sua habilidade em ser agradáveis aos olhos ou ao coração dos outros.

Na segunda alusão a ela, na *Reivindicação dos direitos da mulher*, Mary Wollstonecraft tece comentários que ora se posicionam em crítica, ora em elogio à figura de Anna Laetitia Barbauld. Em um segundo momento, mais ameno e apreciativo, Wollstonecraft aborda a complexidade inerente à educação infantil. Ela aduz que é uma tarefa sobremaneira complexa equacionar, simultaneamente, a inculcação da virtude e a busca pelo enriquecimento material na formação das crianças. Neste contexto, aponta a obra *Miscellaneous Pieces in Prose (Peças Diversas, em Prosa)*<sup>29</sup> como um referencial complementar valioso, sugerindo que este texto de Barbauld oferece perspectivas pertinentes à discussão (Wollstonecraft, [1792] 2015, p. 166; 2016a, p. 149). Esta menção elogiosa evidencia uma visão abrangente de Wollstonecraft, que, embora crítica em certos aspectos, reconhece e valoriza contribuições significativas de Barbauld no campo educacional.

Barbauld foi uma Dissidente de berço e de fato – uma das poucas mulheres de sua época reconhecida junto aos Racionais devido ao ambiente acadêmico em que foi criada, apesar de sua educação não possuir uma estrutura formal ou conferir-lhe um diploma. Filha do Dr. John Aikin, um ministro evangélico, ela recebeu educação básica em casa e, posteriormente, ao se mudar com a família para a *Warrington Academy* – onde seu pai tornou-se professor – Barbauld teve a oportunidade de frequentar as aulas com seu irmão e acessar livremente a biblioteca da escola. Este acesso desimpedido aos recursos educacionais permitiu-lhe expandir seu conhecimento de maneira autodidata, sem as pressões ou cobranças formais do sistema educacional (Martin, 2010).

Ela se destacou por sua habilidade na escrita de poemas com teor didático-político e

---

<sup>29</sup> *Miscellaneous Pieces in Prose* de Aikin (irmão) e Barbauld (2015), 5ª parte, *Against Inconsistency in our Expectations (Contra a inconsistência em nossas expectativas)*, onde podemos destacar:

“Admiro muito o espírito dos filósofos antigos, na medida em que nunca tentaram, como fazem frequentemente os nossos moralistas, simplificar o tom da filosofia e torná-la confiante com todas as indulgências da indolência e da sensualidade. Eles nunca pensaram em ter a maior parte da humanidade como seus discípulos; mas mantiveram-se tão distintos quanto possível da vida mundana. Eles disseram claramente aos homens quais sacrifícios eram necessários e quais vantagens poderiam ser esperadas.

Si virtus hoc una potest dare, fortis omnis / Hoc age deliciis [Latim: Se somente a virtude pode lhe proporcionar isso, os corajosos admitem agir como seus estimados animais domésticos. Aceitação e resiliência]...

Se você quiser ser um filósofo, estes são os termos. Você deve fazer assim e somente assim: não há outro caminho. Se não, vá e seja um dos vulgares. Não há qualidade que dê tanta dignidade a um caráter quanto a consistência de conduta. Mesmo que as atividades de um homem sejam erradas e injustificáveis, ainda assim, se forem realizadas com firmeza e vigor, não podemos negar nossa admiração. A marca mais característica de uma grande mente é escolher um objeto importante e persegui-lo ao longo da vida. Foi isso que fez de César um grande homem. Seu objetivo era a ambição; ele o perseguiu com firmeza e estava sempre pronto a sacrificar a ele toda paixão ou inclinação interferente” (Barbauld; Aikin, [1773] 2015, p. 69-70, tradução nossa).

defendeu vigorosamente causas dissidentes importantes, como a abolição da escravidão. Ela foi pioneira ao redigir uma carta articulada argumentando pela revogação das *Corporation end Test Acts* durante os movimentos sociais da década de 1780. Em um contexto de debate panfletário, Barbauld chegou a escrever *The Rights of Women (Os Direitos das Mulheres)*, um texto que, segundo Dustin (2002), foi uma resposta às críticas de Mary Wollstonecraft.

Podemos apreciar (Quadro 2) o poema *The Rights of Women* de Anna Lætitia Barbauld na língua original e nossa tradução livre:

Quadro 2: Poema *The Rights of Women* de Anna Lætitia Barbauld na língua original e nossa tradução livre

| Poema em inglês                                                                                                                                                                                        | Nossa versão em português                                                                                                                                                                                             |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>The Rights of Women</i>                                                                                                                                                                             | Os Direitos das mulheres                                                                                                                                                                                              |
| <i>Yes, injured Woman! rise, assert thy right!<br/>Woman! too long degraded, scorned, opprest;<br/>O born to rule in partial Law's despite,<br/>Resume thy native empire o'er the breast!</i>          | Sim, ofendida Mulher! Levante-se, busque seu direito!<br>Por muito tempo degradada, desprezada, oprimida;<br>Oh, nascida a reinar, contra um regulamento derrelito,<br>Encontre teu lugar, governando a própria vida! |
| <i>Go forth arrayed in panoply divine;<br/>That angel pureness which admits no stain;<br/>Go, bid proud Man his boasted rule resign,<br/>And kiss the golden sceptre of thy reign.</i>                 | Vá em frente vestida com uma panóplia divinal;<br>Angelicalmente pura com as palavras como arsenal;<br>Pesa ao orgulhoso homem com seu poder inato;<br>Beije-lhe a forte face e o dourado cetro neste ato.            |
| <i>Go, gird thyself with grace; collect thy store<br/>Of bright artillery glancing from afar;<br/>Soft melting tones thy thundering cannon's roar,<br/>Blushes and fears thy magazine of war.</i>      | Cinge-te de graça, coleciona teu armamento,<br>Artificio brilhante, de longe um lampejo;<br>Tons suaves, teu canhão, o grito de tormento,<br>Medo e rubor, teu suprimento, teu desejo.                                |
| <i>Thy rights are empire: urge no meaner claim, –<br/>Felt, not defined, and if debated, lost;<br/>Like sacred mysteries, which withheld from fame,<br/>Shunning discussion, are revered the most.</i> | Teus direitos são o império menos reivindicado<br>Sentimentos, não traçados, perdidos se discutidos;<br>Como um mistério santo de brilho acabado,<br>Não reverenciados, nem expostos ou ouvidos.                      |
| <i>Try all that wit and art suggest to bend<br/>Of thy imperial foe the stubborn knee;<br/>Make treacherous Man thy subject, not thy friend;<br/>Thou mayst command, but never canst be free.</i>      | Usa de engenho e arte possíveis para deixar dobrado<br>Do inimigo imperial o rígido joelho em reverência;<br>Faz do astuto homem, não teu par; mas subordinado;<br>Comandá-lo-á, mas nunca terás autossuficiência.    |
| <i>Awe the licentious, and restrain the rude;<br/>Soften the sullen, clear the cloudy brow:<br/>Be, more than princes' gifts, thy favours sued; –<br/>She hazards all, who will the least allow.</i>   | Ao rude modera, e ao licencioso intimida<br>Suaviza o taciturno, clareia a expressão dura;<br>Teus favores, mais que rara prenda oferecida,<br>Quem pouco concede, arrisca a sua ventura.                             |
| <i>But hope not, courted idol of mankind,<br/>On this proud eminence secure to stay;<br/>Subduing and subdued, thou soon shalt find<br/>Thy coldness soften, and thy pride give way.</i>               | Mas não esperes, estrela adorada,<br>Firmar-se no alto, jamais em mergulho;<br>Dominando e dominada, verás ladeada,<br>Tua frieza suaviza, a sucumbir teu orgulho.                                                    |

| Poema em inglês                                                                                                                                                                                              | Nossa versão em português                                                                                                                                                     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Then, then, abandon each ambitious thought,<br/> Conquest or rule thy heart shall feebly move,<br/> In Nature's school, by her soft maxims taught,<br/> That separate rights are lost in mutual love.</i> | Então, deixa a ambição, pensamento audaz,<br>Nem conquista nem reino moverão teu ser;<br>Na escola da Natureza, por leis que traz,<br>Direitos se perdem no amor a florescer. |

Fonte: *The Rights of Women* de Barbauld [c. 1793] encontrado no site Poetry Foundation e nossa tradução.

Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poems/43615/the-rights-of-women>. Acesso em: 17 set. 2023.

Obs.: Em nossa tradução livre do poema, não nos atentamos a uma rígida estrutura métrica, atividade que desgasta tempo e cobra profunda análise fonético-gramatical, o que pode nos custar a harmonia. Priorizamos uma rima agradável, mantendo a nossa compreensão desta panfletária réplica.

No poema de Barbauld, observa-se a proposta de aceitação de um modelo de relacionamento que pensa os padrões tradicionalmente cristalizados pela sociedade ao longo do tempo. Este poema reflete a realidade de muitas mulheres que, à época, aceitavam uma condição submissa, seja por crerem na impossibilidade de mudança ou por estarem inseridas em um contexto em que essa submissão era a verdade amparada e perpetuada socialmente. Nas colocações de Barbauld, emerge a observância de certos modelos indesejáveis, atribuindo à natureza o peso de carregar as leis imutáveis do padrão heteronormativo.

Este posicionamento certamente constitui uma refutação artística a Mary Wollstonecraft. Barbauld, que compartilhava o mesmo ambiente cultural que ela, optou por uma abordagem distinta em seu texto, contribuindo para os embates ideológicos da época por meio de panfletos. Ao moldar sua obra, Barbauld não apenas dialoga com as ideias feministas emergentes, mas também as refuta, reforçando estereótipos comportamentais e evidenciando a complexidade das posições femininas perante as reformas sociais e de gênero de seu tempo.

Desde a denominação da obra *Os Direitos das Mulheres*, percebe-se uma resposta explícita à *Reivindicação dos Direitos da Mulher* de Mary Wollstonecraft. Tal título pode ser interpretado como uma tentativa de Anna Laetitia Barbauld em definir ou esclarecer quais seriam os autênticos direitos inerentes ao feminino. Ao proclamar “Sim, ofendida Mulher! Levante-se, busque seu direito!”, Barbauld poderia estar atribuindo a Wollstonecraft a figura de uma pessoa magoada, “degradada, desprezada, oprimida”, instando-a a reconhecer que, apesar de destinadas a subverter e governar antigos paradigmas, as mulheres devem primeiro compreender seu verdadeiro lugar social para, então, poderem liderar suas próprias vidas.

Barbauld prossegue delineando a “arma” das mulheres contra o domínio masculino: as palavras, seja através de um grito ou do “rugido de um trovejante canhão”, configurando uma espécie de batalha entre os gêneros. Esse diálogo sugere que as reivindicações feministas, à

época, poderiam estar negligenciando a posição “imperial” da mulher como a santificada guardiã do lar, uma posição aparentemente confortável, porém não meramente passiva.

Para ilustrar o comportamento adequado, Barbauld propõe, em vez de mulheres se alardearem como o rugido do canhão, o uso da inteligência com astúcia para fazer com que o homem se submeta intelectualmente à mulher. Em seguida, ela subverte a noção de que a mulher é meramente uma prisioneira do lar, atribuindo-lhe um suposto poder de controle sobre o cônjuge, invertendo as posições de vítima e opressor.

Essa grande inversão de papéis culmina na listagem de comportamentos masculinos indesejados que deveriam ser manipulados pela esposa, sugerindo que favores, potencialmente de natureza sexual, sejam dispensados como recompensas – uma forma de reforço positivo para comportamentos apropriados. Entretanto, Barbauld parece esquecer que muitos homens, descritos como brutos taciturnos, poderiam facilmente irromper em acessos de fúria, considerando-se proprietários dos corpos femininos, aptos a fazer o que quisessem com eles, independentemente de qualquer consentimento. Destarte, não existiria um verdadeiro prêmio a ser conferido, visto que a eles era permitido tomar o que desejavam a qualquer momento, para satisfazer sua própria lascívia.

As trajetórias de vida de Anna Laetitia Barbauld e Mary Wollstonecraft são emblemáticas de suas divergentes percepções e influências ideológicas. Barbauld, oriunda de um ambiente de certa estabilidade e prestígio social, filha de um respeitado professor de uma academia dissidente, foi circundada por jovens educados que reverenciavam a posição de seu pai. Mary Wollstonecraft emergiu de um contexto visceralmente mais tumultuado e opressivo. Ela não apenas testemunhou, mas interveio ativamente em situações de violência doméstica, como ao salvar sua irmã das garras de um cunhado cruel e ao defender sua mãe dos abusos de um pai alcoolizado e violento. Estas experiências moldaram profundamente sua compreensão sobre as dinâmicas de poder e a subjugação feminina, impulsionando-a a advogar por transformações radicais na estrutura social.

A relação de Anna Laetitia Barbauld com o mundo educado e respeitável, descrito por sua proximidade com indivíduos que prezavam a instrução e a estima social, pode ter contribuído para uma visão parcialmente encoberta dos riscos associados a relacionamentos conjugais abusivos. No entanto, tal percepção não a imunizou completamente dessas adversidades. Como evidenciado por Lucy Aikin, sobrinha de Barbauld, em uma correspondência que foi destacada por Le Breton ([1874] 2013), verifica-se que, apesar de seu ambiente protegido, Barbauld também enfrentou desafios significativos em sua vida pessoal. Essa revelação serve como um

contraponto crucial à noção de que o status educacional e social, por si só, poderia blindar uma pessoa das dificuldades e perigos presentes em contextos domésticos conturbados.

De fato, a posição social e econômica pode significativamente influenciar a percepção das realidades enfrentadas por indivíduos de diferentes estratos ou camadas. Mulheres abastadas como Anna Laetitia Barbauld, apesar de instruídas e respeitadas em seus círculos sociais, muitas vezes não tinham uma percepção plena das condições de opressão vivenciadas por mulheres de status social inferior. Este fenômeno é um reflexo da distância social e cultural que separa os distintos níveis da hierarquia entre classes díspares.

Essa distância pode criar um véu de ignorância ou uma falta de consciência acerca das realidades mais ásperas e brutais que não fazem parte do cotidiano da elite. Como resultado, mesmo as mulheres que enfrentam suas próprias formas de limitação e discriminação dentro de contextos privilegiados podem não compreender completamente a magnitude e a severidade das injustiças enfrentadas por mulheres em posições menos favorecidas.

Este descolamento pode, consequentemente, limitar a eficácia com que as mulheres de classe alta advogam por mudanças abrangentes que beneficiem todas as mulheres, independentemente de sua classe social. A articulação de um movimento feminista inclusivo e representativo requer, portanto, uma conscientização e uma sensibilidade para com as diferentes formas de opressão experimentadas por mulheres atravessando variados contextos socioeconômicos.

Como argumentou Lucy Aikin, em correspondência apresentada por sua sobrinha-neta Anna Laetitia Le Breton:

O apego dela [Anna Laetitia Aikin] ao Sr. Barbauld era a ilusão de um capricho romântico – não de um coração terno. Se seus verdadeiros afetos tivessem sido despertados cedo por um ambiente doméstico mais acolhedor, ela nunca teria se deixado capturar por loucas demonstrações de êxtase amoroso, realçadas por maneiras teatrais francesas, nem teria concebido tal paixão exagerada como uma base segura sobre a qual erguer a sóbria estrutura da felicidade doméstica. Meu pai atribuiu essa união infeliz, em grande parte, à influência nefasta da *Nouvelle Héloïse*, com o Sr. B. personificando Saint-Preux. Ela foi informada por um amigo verdadeiro que ele havia sofrido um ataque de insanidade e foi instada a romper o noivado por essa razão. – “Então”, respondeu ela, “se eu o decepcionasse agora, ele certamente enlouqueceria”. Diante disso, não havia o que responder; e com um tipo de generosidade desesperada, ela se lançou ao seu destino melancólico. Deve-se dizer, contudo, em justiça, que um espírito mais íntegro, benevolente, generoso ou independente que o de Mr. Barbauld não existia, até onde sua doença permitia; seu caráter moral honrava sua escolha, mas ele estava sujeito a acessos de fúria insana, assustadores num professor. Quem poderá calcular seus sofrimentos com tal marido? Parece que este casal logo desistiu de ter filhos (Le Breton, [1874] 2013, p. 42-43, tradução nossa).

Lucy Aikin, parafraseando seu pai, irmão da poetisa, atribuiu os ímpetos românticos e os ideais de feminilidade de Anna Laetitia Barbauld ao romance *Júlia, ou a nova Heloisa* de Jean-Jacques Rousseau, dada a importância e influência da obra no coração das jovens leitoras

da época. Em contrapartida, ao mencionar com tom negativo tal influência rousseauiana, deixa saliente a importância das reivindicações de Wollstonecraft e como, mesmo diante de resistências da sociedade abastada, ela contava com apoio de pessoas que reconheciam a relevância dos direitos das mulheres. A análise de Aikin, portanto, ilumina a complexidade da experiência de Barbauld, indicando que a educação e o respeito social não são garantias contra a vulnerabilidade a abusos. Essa perspectiva é especialmente relevante ao se considerar a figura de Wollstonecraft, cujas experiências diretas com a violência doméstica formaram a base de seu ativismo fervoroso por mudanças sociais e emancipação feminina. A comparação entre as experiências de Barbauld e Wollstonecraft revela as nuances nas maneiras pelas quais diferentes contextos pessoais e recortes de classe podem influenciar as percepções e as respostas às injustiças sociais, particularmente em relação aos direitos das mulheres.

Diante desses antecedentes contrastantes, não é surpreendente que, ao término de seu poema, Barbauld expressasse o desejo de que Wollstonecraft abandonasse seus ímpetus revolucionários em favor de uma vida conjugal mais tradicional. Esse anseio pode ser interpretado como um reflexo não apenas de suas próprias experiências, mas também de uma certa incompreensão das motivações profundas que impeliam Wollstonecraft a buscar transformações sociais, não apenas para si, mas para todas as mulheres expostas a injustiças e violências semelhantes às que ela pessoalmente enfrentou.

### 1.2.3 RICHARD PRICE: UM SOPRO DE INSPIRAÇÃO

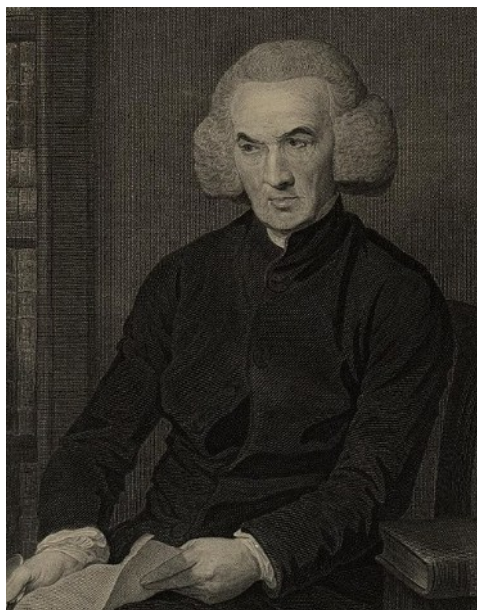
Dr. Richard Price foi um matemático (interessado em probabilidade, crescimento populacional e nos aspectos da dívida nacional inglesa), ministro religioso (atuando por muito tempo em Newington Green), teólogo e filósofo moral. Ele era “universalmente estimado por seus colegas pela simplicidade de suas maneiras e ardor de sua benevolência” (Godwin, [1798] 2005).

Price acreditava “que nossos processos de pensamento se originam nas impressões dos sentidos por meio de vibrações ao longo dos nervos, e que ‘a tarefa de pensar’, portanto, dependia ‘da mera matéria’” (Smith, 2019, p. 55, tradução nossa). Afirmava que a capacidade de discernir entre certo e errado, fazer a bondade ou a maldade dependia da compreensão e este entendimento independia da mera percepção sensorial que nota apenas a aparência, e a razão é quem realmente comanda o ser; além de afirmar não haver distinção entre matéria e espírito. Por este último postulado, foi acusado de heresia e ateísmo (Smith, 2019).

Richard Price (Figura 10) possuía diversos interesses e, para cada um deles, se associava

com determinado grupo para aprofundamento, ampliando sua influência com diferentes amigos. Foi um dos fundadores dos primeiros Whigs Honestos (*Honest Whigs*), batizado por Benjamin Franklin (1706 -1790). Price também se correspondia com o primeiro-ministro William Pitt, o Jovem (ou o novo, 1759-1802), no intento de desenvolver um fundo de amortização para sanar crescente dívida pública (Warburton, 2010).

Figura 10: Richard Price



Fonte: Richard Price, D.D. F.R.S. A portrait from the Welsh Portrait Collection at the National Library of Wales. Depicted person: Richard Price (1723–1791) – British philosopher, preacher and mathematician, by Thomas Holloway.

Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait\\_of\\_Richard\\_Price,\\_D.D.\\_F.R.S\\_\(4671823\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait_of_Richard_Price,_D.D._F.R.S_(4671823).jpg). Acesso em 02 dez. 2024.

Além de seu já distinto currículo, ele publicou várias obras, muitas das quais através do editor Joseph Johnson, que era um vizinho na comunidade e um colaborador frequente. Entre essas obras, destaca-se o livro *Uma Discussão Livre sobre as Doutrinas do Materialismo e da Necessidade Filosófica* (*A Free Discussion of the Doctrines of Materialism, and Philosophical Necessity*), publicado em 1778. Este trabalho apresenta um debate entre dois pontos de vista antagônicos<sup>30</sup> sobre questões de moralidade, capacidade humana, características da matéria e manifestações divinas da criação. Joseph Priestley defendia uma abordagem empirista, fundamentada na experimentação e observação prática como meios de descobrir a verdade, enquanto

<sup>30</sup> Segundo Warbuton (2010) este trabalho se concentrava nas posições sobre a mortalidade do corpo e a imortalidade da alma, contudo, muitas vezes a argumentação se enveredava pela questão da divindade de Cristo. Ambos concordavam com a imortalidade da alma, mas o seu raciocínio neste ponto gira em torno do seu desacordo anterior sobre a divindade de Jesus, bem como sobre a dicotomia corpo e alma.



Richard Price enfatizava a capacidade mental de raciocínio e adotava um racionalismo neoplatônico, acreditando que a lógica poderia conduzir à verdade.

Embora nenhum dos dois tenha convencido o outro de que suas ideias eram superiores, ambos valorizavam o questionamento e o debate civilizado, fiéis aos princípios dissidentes tradicionais. Consideravam que uma argumentação sincera e aberta era essencial para a evolução do conhecimento. Segundo Fitzpatrick (1990), o objetivo dos debates promovidos por Price era a busca pela verdade, em contraste com as argumentações<sup>31</sup> de Doddridge, que tendiam a valorizar mais a contestação por si só. Este contraste sublinha a importância da integridade intelectual e do compromisso com a verdade no pensamento dos Dissidentes Racionais.

Por outro lado, os confrontos, quase uma guerra, promovidos por jornais e panfletos, lidos por aproximadamente um terço da população, enquanto um outro tanto certamente recebia comentários destes leitores, não possuíam um tom tão amigável. Algo que aumentava as vendas de jornais eram as manchetes com as discussões parlamentares, mesmo havendo uma proibição desta prática, que era burlada por reproduções alegando outros interlocutores. Assim sendo, os artigos eram direcionados a seus públicos ideológicos (conservadores ou conformistas contra liberais ou dissidentes), enfatizando o lado que o editor apoiava. Após 1771, por relatarmos perda de leitores, não se manteve tal proibição aos jornais, mas tomar nota nas câmaras só foi permitido em 1783 (Page, 2012). Assim uma boa argumentação podia mobilizar a opinião pública. Neste sentido:

Richard Price alcançou eminência política depois de publicar *Observações sobre a natureza da liberdade civil*, os princípios de governo e a justiça e política da guerra com a América<sup>32</sup>, um panfleto no qual ele apoiou os rebeldes americanos. Embora este panfleto lhe rendesse críticas em algumas áreas da Grã-Bretanha e até mesmo causasse apreensão de sua esposa por sua segurança, os patriotas americanos o admiravam. O congresso americano convidou o Dr. Price para a América para trabalhar como conselheiro financeiro, a oferta foi entregue a ele por Benjamin Franklin, Arthur Lee e John Adams, mas ele recusou. Ademais, o Dr. Price estava comprometido com a reforma política em seu país (Kammas, 2019. p. 145, tradução nossa).

Aprofundando a análise do texto para compreender os fatores que contribuíram para a notoriedade de Price, observamos que, na segunda parte do documento, ele aborda questões econômicas relacionadas à emissão excessiva de papel moeda pelo governo, em um período em que a moeda circulante era lastreada em ouro. Price discute a venda de metal em espécie e o crescente endividamento do governo, que, numa tentativa de aumentar sua receita, elevou os tributos sobre as colônias americanas. A reação dos colonos foi de descontentamento e oposição

<sup>31</sup> *In utramque partem*: Em ambas as direções. Veja mais no texto que leva para a nota 16, página 56.

<sup>32</sup> Em *Observations on the Nature of Civil Liberty*, de 1776.

a essa medida, o que levou o parlamento a introduzir um novo tipo de imposto sobre circulação, conhecido como “selo”. Esse aumento na carga tributária exacerbou a indignação e foi um dos estopins para a deflagração da guerra de independência.

Para embasar suas argumentações econômicas, Price acrescentou ao discurso, durante a edição, “Um apêndice e pós-script, contendo um estado da dívida nacional, uma estimativa da saída de dinheiro público dos impostos, uma interligação com a renda individual e as despesas nacionais desde a última guerra” (Price, [1778] 2018, título, tradução nossa). A complexidade desse anexo, que apresenta uma análise lógica e econômica dos impactos do gasto público com a guerra na evolução interna dos cidadãos ingleses, influenciou a opinião pública e intensificou a pressão pela aceitação da independência norte-americana. Este documento de Price, portanto, desempenhou um papel crucial na articulação das premissas econômicas que sustentavam o movimento pela independência, ressaltando as implicações financeiras da política imperial britânica sobre as colônias americanas.

O tratado *Observações sobre a Natureza da Liberdade Civil*, iniciado com reflexões profundas sobre a liberdade e uma firme oposição à escravidão, destaca significativamente a importância do autogoverno. Neste contexto, é relevante notar como Mary Wollstonecraft expandiu esses conceitos para o âmbito feminino em sua obra *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. Wollstonecraft, ao abordar a questão da ausência de autonomia religiosa e civil, ecoa as preocupações de Price, que descreve o homem como sendo reduzido a um ser “[...] pobre e abjeto, sem direitos, sem propriedade e sem consciência, curvando o pescoço ao jugo e agachando-se à vontade de toda criatura tola que tem a insolência de fingir autoridade sobre ele – nada, portanto, pode ser de tanta consequência para nós quanto a liberdade” (Price, [1778] 2018, p. 6, tradução nossa). Esta descrição de uma opressão despótica provavelmente ressoou com Wollstonecraft, que via mulheres em uma situação similarmente degradante, subjugadas sob o controle de homens que exerciam poder sobre elas sem justiça.

Quando se considera a comparação com a Guerra da Independência Americana, onde Price afirma que “Estamos lutando pelo domínio sobre os outros. Eles estão lutando pelo autodomínio: a mais nobre de todas as bênçãos” (Price, [1778] 2018, p. 92, tradução nossa), percebe-se um nítido paralelo com a luta de Wollstonecraft. Ela se identificava intensamente com essa aspiração por autodomínio, refletida na sua campanha ardente pelos direitos das mulheres. Assim como os americanos buscavam emancipar-se do domínio britânico, Wollstonecraft batalhava por libertar as mulheres das restrições impostas por uma sociedade patriarcal, destacando sua luta como parte essencial da busca por liberdade e autogoverno para todos os seres

humanos.

A Sra. Hannah Burgh, “viúva de James Burgh [(1714–1775), político whig], diretor de uma academia dissidente e influente autor” (Berges, 2013, p. 4, tradução nossa), acolhera Mary Wollstonecraft como a uma filha, influenciando-a na transferência da escola para Newington Green e servindo de inspiração para a escrita de seu primeiro livro, *Pensamentos sobre a educação das filhas* (*Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*, de 1787), que continuava o debate Lockeano de *Thought son Education*, de 1747, escrito pela família Burgh, e se acredita, segundo Craveiro (2023) e Berges (2013), ser a responsável pela apresentação de Richard Price a ela.

Wollstonecraft possuía fortes convicções e uma mente racional que não se dobrava a argumentações que não conseguiam lhe convencer de sua veracidade, sendo “[...] suficientemente evidente, que o prazer que ela assistia ocasionalmente à pregação do Dr. Price não fosse acompanhado de uma adesão supersticiosa às suas doutrinas” (Godwin, [1798] 2005). Como dissemos antes, ela nunca deixou oficialmente sua crença anglicana, mas estava tão aberta a novos conhecimentos, portanto, não se incomodava de circular por ambientes com ideias antagônicas. Contudo, quando Richard Price foi atacado tanto ideologicamente quanto pessoalmente, seu rompante de indignação foi implacável, inspirando, assim, sua *1ª Reivindicação*.

No centenário do término da *Revolução Gloriosa*<sup>33</sup>, quando a *Sociedade Revolucionária*<sup>34</sup> se reuniu e Price proferiu seu sermão que exaltou a Revolução Francesa, conhecido como *Discurso sobre o Amor ao Nosso País* (*A Discourse on the love of our country, delivered on Nov. 4, 1789, at the meetinghouse in the old jewry, to the Society for commemorating the*

---

<sup>33</sup> A Revolução Gloriosa, ocorrida entre 1688 e 1689 na Inglaterra, é assim denominada devido ao seu caráter relativamente pacífico, particularmente notável pela ausência de derramamento de sangue real, incluindo o do rei Jaime II (1633-1701), que fugiu para a França após ser destituído por decreto e substituído por seu sobrinho, Guilherme de Orange (1650-1702). Este evento marcou um ponto de inflexão significativo na concepção da monarquia britânica. Segundo Prescott, “[...] considerou-se estabelecido que a monarquia não era uma instituição divina, superior a qualquer contestação mundana, como os últimos reis a representaram, mas uma instituição dependente do povo, estabelecida e mantenedora de tal benefício” (2020, tradução nossa). Esta percepção refletiu uma mudança paradigmática na relação entre a monarquia e seus súditos, enfatizando que a autoridade real não era incontestável e derivada do divino, mas sim condicionada ao consentimento e ao benefício do povo.

Edmund Burke, em suas reflexões sobre o evento, aponta que a Revolução Gloriosa possibilitou ao povo inglês uma maior participação no governo. Conforme Burke, a revolução permitiu aos ingleses “escolher seus governantes, destituí-los do poder por improbidades e instituir seu próprio governo” ([1790] 2017, p. 44). Este desenvolvimento foi fundamental para a evolução da governança na Inglaterra, proporcionando um precedente para práticas democráticas e a afirmação do princípio de que o governo deve estar ao serviço do povo e sujeito à sua supervisão e reforma quando necessário. A Revolução Gloriosa, portanto, não apenas redefiniu o papel da monarquia, mas também fortaleceu os fundamentos do governo representativo e da responsabilidade política na Inglaterra.

<sup>34</sup> *Sociedade Revolucionária* (*Revolution Society*), era uma associação nacionalista que valorizava e comemorava as mudanças racionais, principalmente a Revolução Gloriosa. Era, na prática, apenas mais um dos diversos grupos sociais que brotavam neste período, uma derivação de outro, a *Sociedade para Conhecimento Constitucional* (*Society for Constitutional Information*, que pregava reformas parlamentares).

*Revolution in Great Britain*), não se imaginaria que estas palavras se tornariam uma importante fonte de argumentos contra as aspirações dissidentes e paralisaria a luta pela flexibilização das *Corporation and Test Acts* por mais de meio século.

Edmund Burke, em suas análises e críticas, levantou uma perspectiva que diferenciava a Revolução Gloriosa de outras rebeliões por considerá-la menos uma revolução pacífica e mais uma transgressão que remetia a eventos mais violentos, como a Guerra Civil Inglesa que culminou no regicídio de Carlos I em 1649. Burke contrastava a natureza relativamente pacífica e constitucional da Revolução Gloriosa, que geralmente é celebrada por sua ausência de derramamento de sangue e pela transição ordeira do poder, com as ações revolucionárias na França, que ele via como perigosamente radicais e destrutivas. Conforme diz:

Esse sermão pertence a uma estirpe que acredito não ter sido ouvido neste reino, em qualquer um dos púlpitos que são tolerados ou incentivados, desde o ano de 1648, quando um antecessor do Dr. Price, o reverendo Hugh Peters [1598-1660] fez ressoar na abóbada da capela real de St. James, com a honra e o privilégio dos santos, que, com os “altos louvores a Deus em sua boca, e uma espada de dois gumes em suas mãos, deveriam executar o julgamento dos pagãos e punições sobre os povos; prender os seus reis com correntes e os seus nobres com grilhões de ferro” [Salmo 149]. Poucas arengas do púlpito, exceto nos dias de sua Liga na França ou nos dias de nossa Liga e Aliança Solene<sup>35</sup> na Inglaterra, exaltaram menos do espírito de moderação do que esta palestra em Old Jewry. Supondo, no entanto, que algo de moderação fosse visível neste sermão político, ainda assim a política e o púlpito são termos que têm pouco em comum. Nenhum som deve ser ouvido na igreja, senão a adorável voz da caridade cristã. A causa da liberdade civil e do governo civil ganham tão pouco quanto a da religião com esta confusão de deveres. [...] Certamente a igreja é um lugar onde a trégua de um dia deveria ser permitida às dissensões e animosidades da humanidade (Burke, [1790] 2017, p. 37-38).

Desta forma, Edmund Burke, além de desviar o foco da comemoração da Revolução Gloriosa, estabelece uma dicotomia entre política e religião, algo que já notamos ser impossível neste local e período. Concordamos com O’Connell (2013), quando afirmou que Burke ao usar termos como “[...] a revolução na França é o grande ingrediente no caldeirão” (Burke, [1790] 2017, p. 36), afirmar que Price considerava a “[...] Câmara dos Comuns como apenas ‘um simulacro’, ‘uma forma’, ‘uma teoria’, ‘uma sombra’, ‘uma farsa’ e talvez ‘um incômodo’” (Burke, [1790] 2017, p. 99), compará-lo com um “oráculo” (Burke, [1790] 2017, p. 113) e, principalmente, qualificar a Sociedade Revolucionária como “CABALA”<sup>36</sup> (Burke, [1790]

<sup>35</sup> Aliança Solene foi o acordo de Charles I com o parlamento, que permitia aos escoceses manterem o presbiterianismo.

<sup>36</sup> No contexto histórico e literário ao qual Edmund Burke se refere, o termo “CABALA” é utilizado de forma pejorativa e traduzido como “conspiradores” (Burke, [1790] 2017, p. 143). Essa escolha de tradução pode ser entendida ao considerar a associação que Burke fazia com o Cabal Ministry, um grupo notório formado por Sir Thomas Clifford, Lord Arlington, o Duque de Buckingham, Lord Ashley e Lord Lauderdale, cujas iniciais dos sobrenomes formam a palavra *CABAL*. Este ministério é historicamente reconhecido por suas tentativas de

2017, p. 173), eleva o sermão (ou discurso) ao patamar de instigadores a revoltas violentas, enquanto se posiciona, Burke, como um zeloso defensor da realeza e da igreja estabelecida.

Adicionalmente, O'Connell relata que “o reverendo Peters foi executado por ajudar na condenação de Charles I – ação que concluiu a Revolução Inglesa de 1649” (2013, p. 208, tradução nossa). Este episódio histórico evidencia as severas consequências que poderiam advir das ações revolucionárias e sublinha a preocupação de Edmund Burke com a possibilidade de uma revolta interna seguindo um caminho semelhante. Ao examinar os eventos que se seguiram, incluindo a execução de Luís XVI por guilhotina, percebe-se que Burke tinha razões substanciais para temer uma revolta interna semelhante na Inglaterra.

Caso as teses defendidas na obra *Reflexões sobre a Revolução na França* fossem amplamente acatadas, receamos que isso poderia levar a um julgamento rigoroso dos membros de Sociedades Revolucionárias, visto que as penas por traição ainda eram extremamente severas. Acreditamos que, naquele momento específico, ainda havia ações que o regente francês poderia adotar para evitar um destino tão cruel.

Burke argumentava que a manutenção da ordem e a preservação das estruturas tradicionais eram essenciais para evitar o caos e a tirania que ele via se desenrolar na França. A posição de Burke destaca uma perspectiva cautelosa e conservadora em relação às revoluções, preferindo reformas moderadas e graduais às mudanças radicais e abruptas.

Mary Wollstonecraft realmente confiava que a Revolução Francesa era um passo em direção à evolução e Price a via como uma manifestação profética das escrituras. Dessarte, mediante deste alinhamento de ideias, quando Burke usou toda sua retórica contra a Sociedade Revolucionária, distorcendo o *Discurso sobre o Amor ao Nosso País* e depreciando a imagem de Richard Price, ela se exaltou e pôs-se a defender seu amigo, escrevendo sua *Reivindicação dos direitos dos homens* (*A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke*, de 1790).

Wollstonecraft inicia por enfatizar a vaidade de Burke e afirmar que determinadas críticas devem ser feitas em foro íntimo para não constranger aquele de quem se fala. No entanto,

---

subverter o Parlamento e a monarquia inglesa.

Ao descrever os membros da Revolution Society como *caballers*, Burke intencionalmente evoca a ideia de que estes estavam envolvidos na publicação e disseminação de literatura subversiva, tal como o sermão de Richard Price, que ele criticava ferozmente. O uso do termo, portanto, não era apenas descritivo, mas carregado de uma conotação de traição e conspiração contra a monarquia. Burke, desta forma, posicionava os membros da Revolution Society não simplesmente como reformadores ou dissidentes, mas como traidores diretos à coroa, implicando-os em atividades consideradas subversivas e perigosas para a estabilidade do Estado. Assim, O'Connell (2013) destaca essa acusação, reforçando a gravidade com que Burke via tais movimentos e a seriedade das suas implicações.

ao notar que Burke havia violado esse protocolo de descrição, Wollstonecraft sente-se justificada em adotar uma abordagem similarmente direta e pública em seu contra-ataque. Esse contexto não explicitamente declarado estabelece o tom do panfleto que ela escreve.

Ela prossegue acusando Burke de apresentar argumentos contraditórios e de ser irracional. Wollstonecraft embasa suas críticas em fatos históricos, citando o nome de seu adversário intelectual de maneira estratégica. Ela alterna o uso de formas de tratamento, ora referindo-se a Burke como “senhor” em um tom de reverência, ora usando o informal “você”, replicando a abordagem de Burke em seus escritos dirigidos a Richard Price. Essa escolha de tratamento serve tanto para equiparar Burke a outros pensadores quanto para enfatizar suas falhas ou ataques sutis, como se nota na seguinte passagem:

A imperfeição de todos os governos modernos deve, sem necessidade de repetir a observação banal de que todas as instituições humanas são inevitavelmente imperfeitas, em grande medida ter surgido deste simples fato, que a constituição, se tal massa heterogênea merece esse nome, foi estabelecida nos dias obscuros da ignorância, quando as mentes dos homens estavam acorrentadas pelos mais grosseiros preconceitos e pela superstição mais imoral. E você, Senhor, um filósofo sagaz, recomenda a noite como o momento mais apropriado para analisar um raio de sol? Devemos procurar os direitos dos homens nas épocas em que algumas marcas eram a única penalidade imposta pela vida de um homem, e morte por morte quando a propriedade do rico era tocada? Quando – coro de vergonha ao revelar a depravação de nossa natureza – quando um cervo era morto! São estas as leis que é natural amar e sacrílego invadir? – Os direitos dos homens eram entendidos quando a lei autorizava ou tolerava o assassinato? – ou poder e direito são o mesmo em seu credo? Mas, de fato, toda a sua declamação leva tão diretamente a esta conclusão, que lhe imploro que pergunte ao seu próprio coração, quando se chama amigo da liberdade, se não seria mais consistente se intitular campeão da propriedade, o adorador da imagem dourada que o poder erigiu? – E, quando estiver examinando seu coração, se não seria muito como um trabalho matemático enfadonho, ao qual uma bela imaginação relutantemente se curva, pergunte ainda, como é consistente com as noções vulgares de honestidade, e a fundação da moralidade – a verdade; para um homem gabar-se de sua virtude e independência, quando ele não pode esquecer que está no momento desfrutando dos salários da falsidade; e que, de uma maneira furtiva e pouco viril, assegurou para si uma pensão de mil e quinhentas libras por ano junto ao Estado irlandês? Homens honestos, Senhor, pois não estou subindo ao princípio refinado de honra, alguma vez recebem a recompensa de seus serviços públicos, ou assistência secreta, em nome de *outro*? (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 19-20, tradução nossa, grifo do original).

Wollstonecraft também emprega uma técnica eficaz de fazer numerosas perguntas retóricas após apresentar seus argumentos. Essas perguntas servem para crivar Burke com dúvidas, forçando o leitor a ponderar e, possivelmente, concordar com as críticas que ela levanta. Esta abordagem é particularmente potente dado que ocorre sem a presença de Burke, que, ausente, não pode se defender ou contestar as imprecisões apontadas. Destarte, a tática de Wollstonecraft não apenas expõe as falhas percebidas nas argumentações de Burke, mas também envolve o leitor em um diálogo unilateral, o qual é conduzido habilidosamente por ela para fundamentar

e reforçar suas posições.

Na análise comparativa entre a *1ª Reivindicação* de Mary Wollstonecraft e as *Reflexões sobre a Revolução na França* de Edmund Burke, percebe-se uma distinta metodologia argumentativa empregada por cada autor. Wollstonecraft, ao abordar cada questão, concentra-se em aprofundar o tema, incrementando o foco e reforçando o argumento em discussão. Por exemplo, ela responde diretamente e com profundidade às afirmações de Burke, criando um diálogo argumentativo robusto que visa dismantlar seu posicionamento.

Por outro lado, Burke, ao utilizar um princípio similar de questionamento, parece diluir o foco de suas críticas ao ampliar o espectro de responsabilidades, como evidenciado em afirmações como “[...] alguém deve suprir os prejuízos públicos, além do povo em geral, são aqueles que firmaram o acordo” (Burke, [1790] 2017, p. 177) e ao defender os clérigos afirmando que “[...] o progresso natural das paixões, da fragilidade ao vício, deve ser evitado por um olhar atento e uma mão firme” (Burke, [1790] 2017, p. 217). Este método resulta em uma “chuva argutiva” que, ao invés de consolidar um ponto, parece dispersar a atenção para uma variedade de possíveis culpados.

Neste contexto, Burke apresenta um amplo leque de proposições, abordando temas como os perigos da Revolução Francesa, a defesa da monarquia, a valorização do clero (especialmente o anglicano), a desqualificação do discurso de Richard Price e a prevenção de uma possível insurgência inglesa. Em contraste, Wollstonecraft adota um tom profundamente pessoal em sua resposta, motivada em grande parte pelo ataque de Burke a seu amigo Richard Price. Ela engaja em um confronto direto, chegando ao ponto de acusar Burke de hipocrisia ao sugerir que, se estivesse entre a multidão diante de Pilatos, Barrabás e Cristo, Burke se uniria ao coro pela crucificação. Esta acusação ressalta a intensidade e o caráter pessoal de seu engajamento no debate, como se nota na passagem:

Ao repreender as opiniões do Dr. Price, você poderia ter poupado o homem; e se tivesse metade do respeito pelos cabelos grisalhos da virtude como tem pelas distinções acidentais de classe, não teria tratado com tamanha familiaridade indecente e desprezo altivo um membro da comunidade cujos talentos e virtudes modestas o colocam alto na escala da excelência moral. Não estou acostumada a olhar com admiração vulgar, mesmo quando a superioridade mental eleva um homem acima de seus pares; mas ainda assim, a visão de um homem cujos hábitos são fixados pela piedade e razão, e cujas virtudes são consolidadas em bondade, comanda minha homenagem – e eu tocaria seus erros com uma mão terna ao fazer uma parada de minha sensibilidade. Concedendo, por um momento, que as opiniões políticas do Dr. Price são devaneios utópicos e que o mundo ainda não está suficientemente civilizado para adotar um sistema de moralidade tão sublime; elas só poderiam ser os devaneios de uma mente benevolente. Cambaleando à beira do túmulo, esse homem digno em toda sua vida nunca sonhou em lutar por poder ou riquezas; e, se um vislumbre da alvorada alegre da liberdade reacendeu o fogo da juventude em suas veias, você, que não resistiu ao olhar fascinante dos olhos de uma grande dama, quando nem virtude nem senso brilhavam

neles, poderia ter perdoado seu transporte indecoroso, – se assim deve ser considerado (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 34-35, tradução nossa).

Desta forma, ela evoca um ar de indulto às colocações de um Dr. Price já adoentado e com idade avançada. Exaltando suas palavras, não só como uma manifestação de esperança, mas, principalmente, como o desejo de um futuro melhor na pregação de um grande homem. Grande pela bondade, capacidade racional e numerosas virtudes.

Apesar de suas críticas, Mary Wollstonecraft manteve um compromisso com a razão que a impedia de rejeitar completamente a prudência na avaliação dos eventos, especialmente aqueles tão tumultuados como a Revolução Francesa. Ela reconhece essa necessidade de cautela em suas palavras: “eu também concordo cordialmente com você [Burke], que até que possamos ver as consequências remotas das coisas, as calamidades presentes devem aparecer na forma feia do mal e excitar nossa comiseração” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 33, tradução nossa). Esta reflexão evidencia sua abertura para admitir que os julgamentos imediatos podem ser precipitados e que o verdadeiro impacto dos acontecimentos pode apenas ser compreendido com o tempo.

Nesse espírito de investigação e entendimento aprofundado, Wollstonecraft decidiu viajar para a França alguns anos após o início da Revolução, com o objetivo de observar diretamente os desenvolvimentos e formar uma análise mais fundamentada. O resultado de suas observações foi a obra *Uma visão histórica e moral da Revolução Francesa* (*An historical and moral view of the origin and progress of the French Revolution: and the Effect it Has Produced in Europe*), publicada em 1794. Este trabalho não só documenta os eventos ocorridos durante os primeiros anos da Revolução, mas também incorpora relatos de pessoas que testemunharam esses acontecimentos *in loco*, proporcionando uma perspectiva rica e contextualizada sobre um dos períodos mais convulsionados da história moderna.

Para Burke, o sistema da “antiga cavalaria [...] subsistiu e influenciou uma longa sucessão de gerações até os tempos em que vivemos. Se ele chegar a ser totalmente extinto, a perda que temo será grande. É isso que deu caráter para a Europa moderna” ([1790] 2017, p. 125). A menção feita por ele acerca dos impactos da Revolução Francesa na estrutura aristocrática tradicional e a depreciação das figuras reais decorrentes desse evento, certamente provocou reações acaloradas. Burke, ao descrever a nova ordem social revolucionária, minimizou a importância de reis e rainhas ao afirmar: “Neste esquema de coisas, um rei é apenas um homem, e uma rainha, uma mulher; uma mulher é apenas um animal, e não é um animal da mais alta ordem” (Burke, [1790] 2017, p. 126).



Wollstonecraft, identificando o tom misógino e degradante dessa observação, apontou a ironia dessa colocação, concordando, também de forma irônica com o argumento subsequente, em que ele rotula como romance e tolice qualquer homenagem prestada às mulheres. “Sem dúvida; porque tal homenagem as vicia, impede que elas se esforcem para obter mérito pessoal sólido; e, em resumo, faz com que esses seres se tornem bonecas vãs e inconsideradas, que deveriam ser mães prudentes e membros úteis da sociedade” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 54-55, tradução nossa).

Este contexto serve como pano de fundo para a motivação de Wollstonecraft ao escrever sua segunda obra significativa, a *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. Após ler a depreciação expressa por Burke em relação ao seu gênero, Wollstonecraft sentiu-se compelida a defender não apenas outras mulheres, mas também sua própria dignidade e valor como ser humano. Sua resposta foi não apenas uma refutação às visões de Burke, mas também um manifesto que buscava afirmar e reivindicar o respeito, a consideração e os direitos das mulheres como iguais aos dos homens, desafiando diretamente as normas patriarcais e as perspectivas predominantes na sociedade daquela época.

Com relação a Richard Price, como já salientado anteriormente, ele não era meramente um mentor para Wollstonecraft, mas uma figura de considerável influência. Além de ser uma fonte de conhecimento e um provedor de livros, Price representava um modelo de conduta, uma fonte de inspiração e, mais significativamente, um amigo valoroso e estimado. A interação entre Wollstonecraft e Price ultrapassava os limites convencionais da mentoria, refletindo uma profunda reciprocidade e respeito mútuo, fundamentais para o desenvolvimento intelectual e pessoal de Wollstonecraft.

#### 1.2.4 THOMAS PAINE: UMA VISITA ILUSTRE

Thomas Paine, originalmente Thomas Pain<sup>37</sup> e frequentemente referido como Tom Paine, foi uma figura multifacetada do período que se tornou conhecido como a Era das Revoluções. Ativista e teórico político, filósofo, inventor, matemático, editor, escritor e, sobretudo, revolucionário, Paine exemplificava o espírito dessa era turbulenta e transformadora. Brailsford captura a essência de sua figura ao descrever: “No seu espírito de aventura, na sua paixão pela mobilização e pelo combate, aí Paine é romântico. Paine pensava em prosa e atuava epicamente; traçou horizontes no papel e perseguiu o infinito nas ações” (2009, p. 57, tradução nossa).

---

<sup>37</sup> Pain é um sobrenome ligado a uma palavra particularmente interessante, significando sofrimento infligido como punição por uma ofensa, dor, aflição, mágoa, pesar ou pena.

Paine, como muitos de seus contemporâneos, exibia traços pré-românticos em sua abordagem e pensamento. Em relação à natureza, ele frequentemente a associava a Deus, mas de maneira mais marcante, referia-se a ela em termos da capacidade moral humana. A dualidade no pensamento de Paine não se manifestava numa luta entre o indivíduo (único em suas subjetividades) e a sociedade (coletiva e padronizadora), mas sim no contraste entre uma sociedade antiga, inculta, supersticiosa e monárquica e uma nova sociedade, escolarizada, evoluída, científica e adepta ao republicanismo. Esta visão buscava a melhoria do indivíduo a partir do grupo que o compõe.

Paine não se dedicou a glorificar o passado; ao contrário, ele frequentemente refutava passagens bíblicas, enfatizando suas incoerências e as atrocidades cometidas por homens que utilizavam o nome de Deus como escudo. Sua abordagem crítica e seu desejo de progresso refletem o dinamismo e a capacidade de influência que caracterizaram sua vida e obra, marcando-o como um dos pensadores mais proeminentes e transformadores de seu tempo.

Figura 11: Thomas Paine (pintura e estátua)



Fonte: (i) Thomas Paine, copy by Auguste Millière, after an engraving by William Sharp, after George Romney, circa 1876 (1792) [Auguste Millière / After George Romney / After William Sharp].

Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Thomas\\_Paine\\_rev1.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Thomas_Paine_rev1.jpg). Acesso em 02 dez. 2024.

(ii) “Nascido em Thetford em 1737, Thomas Paine foi um ativista político, filósofo, teórico político e revolucionário americano nascido na Inglaterra. Um dos Pais Fundadores dos Estados Unidos, ele foi o autor dos dois panfletos mais influentes no início da Revolução Americana e inspirou os patriotas em 1776 a declarar independência da Grã-Bretanha”. Thetford (Breckland, Norfolk, Leste da Inglaterra, Inglaterra, Reino Unido) - Thomas Paine Statue – Colin Park. Foto SONY (DSC-HX300).

Disponível em: <https://www.geograph.org.uk/photo/6014447>. Acesso em 02 dez. 2024.

Thomas Paine (Figura 11), dotado de robustas convicções morais, defendia uma ampla gama de pautas ideológicas, o que fazia dele uma figura complexa e muitas vezes contraditória aos olhos contemporâneos e posteriores. Ele pleiteava justiça para as mulheres e bons tratos aos animais, apoiava o casamento e o divórcio, e argumentava fervorosamente a favor de uma educação obrigatória para a evolução social. Ademais, Paine era um crítico ferrenho da escravidão, visão que o colocava em oposição direta aos interesses de religiosos e escravagistas da época. Seu posicionamento em relação à assistência social também era matizado: enquanto criticava o assistencialismo indiscriminado aos pobres, apoiava subsídios para jovens de famílias extremamente pobres e pensões para idosos. Política e ideologicamente, refutou qualquer tentativa de reconciliação entre a Colônia Americana e a Grã-Bretanha, advogando pelo republicanismo e pela independência dos Estados Unidos, e participando ativamente ao lado dos confederados (Brailsford, 2009).

Como apoiador da Revolução Francesa, Paine demonstrou coerência com suas crenças ao suplicar clemência quanto à pena de morte de Luís XVI, apesar de suas convicções políticas. Na Inglaterra, esperava ver uma revolução ampla que trouxesse liberdade religiosa e plenos direitos ao povo inglês. Embora fosse um revolucionário, não descartava a importância de alianças governamentais e advogava pela cessação das guerras.

Definir Thomas Paine ou atribuir-lhe um espectro ideológico único é, portanto, uma tarefa quase impossível devido à complexidade de suas visões, muitas das quais são aparentemente antagônicas. Com frequência, o nome de Paine é evocado por muitos que buscam enfatizar apenas um aspecto de seu pensamento, seja para aprovação ou para refutação. Assim, para não reduzirmos seu amplo caleidoscópio intelectual, ele deve ser considerado sob um prisma mais abrangente, reconhecendo a diversidade e a riqueza de suas contribuições ao pensamento político e social.

Em se tratando de sua luta pela justiça para as mulheres, só encontramos, em seus textos assinados, uma menção ao tema, quando afirma que os bretões se sentiram aterrorizados em uma batalha do século XIV<sup>38</sup>, quando:

[...] o exército inglês, depois de assolar o reino da França, compreendeu o significado do temor, graças a façanha corajosa de modestas forças remanescentes, reunidas e lideradas por uma mulher, Joana D'Arc. Queira o céu inspirar alguma donzela de Jersey a entusiasmar e inflamar este povo, salvando seus justos companheiros do sofrimento, da devastação e do arrebatamento! (Paine, [1774-1796] 2021, *The Crisis* I).

A apreciação de Thomas Paine pelas capacidades femininas, especialmente em um

---

<sup>38</sup> Na realidade, a referida batalha ocorrera no XV.

contexto histórico e cultural predominantemente patriarcal, é mais complexa e matizada do que uma simples defesa constante dos direitos das mulheres. A citação referente a Joana d’Arc, onde Paine expressa um tom esperançoso sobre o potencial de uma mulher em liderar e inspirar na guerra, destaca um momento em que ele reconhece explicitamente a capacidade feminina além dos papéis tradicionalmente atribuídos às mulheres.

Este reconhecimento, no entanto, parece ser mais a exceção do que a regra em seus escritos. Em muitos de seus outros textos, as mulheres são frequentemente descritas em termos que conotam fragilidade ou são colocadas em um contexto de necessidade de proteção, juntamente com as crianças. Essas descrições são típicas do período em que Paine estava escrevendo e refletem as normas sociais vigentes que viam as mulheres principalmente como figuras dependentes e vulneráveis.

A menção de Paine a Joana d’Arc pode ser vista como uma ilustração de sua capacidade de reconhecer exceções notáveis à regra geral de subordinação feminina. Pode-se argumentar que, enquanto Paine não era um ativista pelos direitos das mulheres no sentido moderno, ele estava aberto a reconhecer e celebrar exemplos de mulheres que transcendiam os limites impostos por seu gênero, especialmente em tempos de crise nacional ou conflito. A maioria das menções sobre mulheres é antecedida pela palavra homens e sucedida por criança, para abranger o todo da humanidade. Então, de onde vem a menção de Paine valorizar e defender o gênero feminino?

Na biografia de Paine, escrita por Moncure Daniel Conway (2013) no final do século XIX, são abordadas as contribuições dele à *Pennsylvania Magazine*, onde atuou como editor por dezoito meses. Conway, ao confrontar as narrativas difamatórias financiadas pela realeza, destaca que Paine utilizava diversos pseudônimos como *Atlanticus*, *Vox Populi* e *Æsop*, ou anonimizava seus textos. Um exemplo significativo dessa prática é o artigo intitulado *Carta Ocasional sobre o Sexo Feminino (An Occasional Letter on the Female Sex)*, publicado em agosto de 1775, e atribuído a Paine. Este artigo demonstra a abordagem de Paine a temas relacionados ao gênero feminino, revelando aspectos de seu pensamento sobre as mulheres e suas posições sociais, conforme se observa nesse trecho da carta:

Mesmo entre pessoas que, sobremaneira, admiram a beleza, encontramos homens que privariam o outro sexo de todo tipo de reputação. “A mulher mais virtuosa”, segundo um célebre grego, “é aquela de quem menos se fala”. Aquele homem taciturno, ao impor deveres às mulheres, privar-lhes-ia das benesses da estima pública e ao exigir-lhes virtudes, impor-lhe-ia um crime à honra. Se uma mulher defendesse a causa do seu sexo, ela poderia se dirigir a ele da seguinte maneira: “Quão grande é a sua injustiça! Se temos o mesmo direito que você à virtude, por que não deveríamos ter o mesmo direito ao elogio? A estima pública deve depender do mérito. Nossos deveres são diferentes dos seus, mas não são menos difíceis de cumprir

ou de menor importância para a sociedade: são os alicerces da vossa felicidade e da doçura da vida. Somos esposas e mães. Somos nós que formamos a união e a cordialidade das famílias; somos nós que suavizam aquela grosseria selvagem que considera tudo como devido à força, e que envolveria homem com homem em uma guerra eterna. Cultivamos em você aquela humanidade, a capacidade de compadecer pelos infortúnios dos outros, nossas lágrimas o avisam do perigo. Não, você não pode ignorar que precisamos de coragem tanto quanto você: somos mais fracas, talvez tenhamos mais provas a enfrentar. A natureza nos ataca com tristeza, a lei e os costumes nos pressionam com constrangimento, sensibilidade e virtude nos alarmam, pelo seu conflito contínuo. Às vezes, tornar-se cidadão exige de nós o tributo da fortaleza. Quando você oferecer seu sangue ao Estado, pense que também leva o nosso. Ao dá-lo aos nossos filhos e aos nossos maridos, damos-lhe mais do que a nós mesmas. Você só pode morrer no campo de batalha, mas temos o infortúnio de sobreviver àqueles que mais amamos. Infelizmente! Enquanto a vossa vaidade ambiciosa trabalha incessantemente para cobrir a terra com estátuas, com monumentos e com inscrições para eternizar, se possível, os vossos nomes e dar-vos uma existência à posteridade, por que devemos ser condenadas a viver e morrer como desconhecidas? Quisera que o esquecimento eterno sele nosso destino. Não sejam nossos tiranos em tudo; permitam que nossos nomes sejam pronunciados em algum momento além do círculo restrito que vivemos; aquiesçam nossa amizade, ou pelo menos o amor, inscrevam seus emblemas no túmulo onde repousam nossas cinzas, e não nos negue a estima pública que, depois da autoestima, é a mais doce recompensa, a respeitabilidade” (An Occasional [...] in Conway, 2013, *Chapter IV: The New World*, tradução nossa).

Observa-se uma defesa das mulheres que ecoa alguns dos argumentos de Rousseau em *Emílio*. Paine, seja como autor ou apenas editor desta carta, parece empenhar-se em trazer a questão feminina para fora do esquecimento histórico. A afirmação de que leis e costumes oprimem as mulheres é apresentada de maneira relativamente tímida, apenas reconhecendo a realidade da opressão sem avançar para uma crítica mais profunda ou propostas de mudança substancial.

O artigo inicia com uma comparação entre as práticas sociais de países orientais, que adotam a poligamia, e ocidentais, que seguem a tradição monogâmica. No entanto, essa discussão rapidamente se desloca para a situação das mulheres, que, independentemente de sua localização geográfica, encontram-se submissas ao julgo de um tirano sedutor – o homem. Paine enfatiza a opressão sofrida pelas mulheres, seja ela violenta ou ciumenta, e ressalta que, na ausência de amor, as mulheres são relegadas ao desprezo e à miséria.

Embora estas observações sejam perspicazes e alinhadas com as críticas feministas de sua época, como as de Mary Wollstonecraft, a solução proposta por Paine é limitada. Ele sugere uma maior valorização das esposas por parte dos maridos, tratando-as como complementos dignos de respeito ao invés de meros adornos. Esta abordagem, embora represente um passo em direção ao reconhecimento da dignidade feminina, não avança para uma reivindicação de igualdade plena ou direitos autônomos para as mulheres. Portanto, embora Paine reconheça os problemas enfrentados por elas, sua proposta permanece dentro de uma estrutura que não desafia fundamentalmente as dinâmicas de poder existentes entre os gêneros.

Thomas Paine, notável por sua contribuição significativa à literatura política, é autor de várias obras influentes que moldaram o pensamento revolucionário tanto na América quanto na Europa. Entre seus escritos mais destacados estão *Senso Comum* (*Common Sense*, 1776), *Direitos do Homem* (*Rights of Man*, Parte I publicada em 1791 e Parte II em 1792), e o panfleto *Justiça Agrária* (*Agrarian Justice*, 1797).

*Senso Comum*, publicado anonimamente em janeiro de 1776, foi um texto crucial na batalha ideológica na frente americana, paralelamente às *Observações sobre a Natureza da Liberdade Civil* de Richard Price, que confrontou o *front* britânico e foi lançado em fevereiro do mesmo ano. Embora os prazos de edição e a distância transatlântica tornem difícil determinar se um influenciou o outro diretamente, ambos os textos desempenharam papéis fundamentais em seus respectivos teatros políticos.

Diferentemente da abordagem de Price, que inclui uma análise econômica detalhada dos gastos governamentais com a guerra e os impostos, o *Senso Comum* de Paine utiliza uma série de fatos históricos – muitos deles de origem bíblica – como fundamento para seus argumentos. Este panfleto foca na causa americana, caracterizando o governo como um mal necessário, refulutando a tirania monárquica com seu poder absoluto que supera a legislação estabelecida pelas câmaras legislativas. Paine defende o republicanismo, questiona a legitimidade da escravidão, sugere que o povo tem a capacidade de corrigir erros comunitários e propõe a autonomia política como solução para qualquer arbitrariedade ou negligência por parte da pátria-mãe. Essencialmente, *Senso Comum* serve como um chamado à mobilização dos americanos em favor da independência, ressaltando a urgência e a justiça da causa revolucionária.

Conhecido por sua influência nos movimentos revolucionários tanto na América quanto na Europa, também se envolveu em experimentos científicos, inclusive projetando uma ponte de um único vão. Diante da dificuldade de obter financiamento para esse projeto nos Estados Unidos, Paine partiu para a França em 1787, onde sua participação nos círculos políticos se intensificou. Durante sua estadia, foi reconhecido por sua ação simbólica de entregar a chave da Bastilha ao Presidente George Washington, um gesto que ilustrava o impacto da Revolução Americana como inspiração para mudanças revolucionárias na Europa.

Em 1790, já profundamente envolvido com os acontecimentos na França, Paine começou a redigir um relatório detalhando os desenvolvimentos da Revolução Francesa. Paralelamente, mantinha uma correspondência ativa com várias figuras britânicas, incluindo Edmund Burke, compartilhando suas observações e análises sobre a situação. Entretanto, a publicação de um relato por Burke, que condenava os eventos revolucionários na França, motivou Paine a

formular uma resposta. Determinado a defender os princípios revolucionários e a criticar a posição conservadora de Burke, Paine então iniciou a elaboração de uma das suas obras mais célebres, *Direitos do Homem*, que serviria tanto como um contra-argumento às críticas de Burke quanto como uma afirmação dos ideais revolucionários que ele tão ardorosamente apoiava (Kammas, 2019).

*Direitos do Homem*, de Paine, teve a mesma mobilização da *1ª Reivindicação*, de Wollstonecraft – refutar as *Reflexões* de Burke, mas, enquanto ela defendeu Price com afinco, levando o debate para um tom bem pessoal, ele atuou em uma refutação mais fundamentada, utilizando sempre fatores históricos em sua argumentação, como salientamos, uma de suas características textuais.

Estando diretamente envolvido nos eventos da Revolução Francesa, não se limitou a selecionar fatos que simplesmente apoiavam sua narrativa ou serviam de base para refutações. Ele empreendeu uma descrição detalhada dos acontecimentos, observando de perto os desenvolvimentos revolucionários que vieram a ser conhecidos como os Desdobramentos da Revolução Francesa. Este período foi marcado por várias fases e contratempos, culminando eventualmente na ascensão de Napoleão Bonaparte.

Inspirada pelo rigor e profundidade da abordagem de Paine e movida por seu próprio desejo de não se ver em posição intelectualmente inferior, Mary Wollstonecraft também se sentiu compelida a participar mais diretamente dos eventos históricos. Conhecida por suas correspondências com a amiga Fanny e por sua natureza intelectualmente competitiva, Wollstonecraft viajou para a França. Seu objetivo era acompanhar os desenvolvimentos revolucionários de perto e coletar informações históricas tão confiáveis quanto as descritas por Paine. Com o apoio de Joseph Johnson, este esforço resultou na publicação de *Uma Visão Histórica e Moral da Revolução Francesa; e o efeito que produziu na Europa* (*An Historical and Moral View of the French Revolution, and the Effect it Has Produced in Europe*, 1794). Este trabalho, embora não intencionado como uma competição direta com Paine, refletia o impulso de Wollstonecraft para alcançar e talvez superar os padrões intelectuais de seus contemporâneos, demonstrando seu compromisso em ser a melhor possível em seus empreendimentos intelectuais.

A escolha do título da obra de Mary Wollstonecraft, *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, em vez de uma forma plural que corresponderia diretamente ao seu antecessor, *Reivindicação dos Direitos dos Homens*, é notável. Pode ter sido influenciada pela obra de Thomas Paine, *Direitos do Homem*, sugerindo uma possível intenção de alinhar semanticamente seu trabalho ao dele (Himmelfarb, 2011), destacando a singularidade da posição da mulher como

categoria coletiva enfrentando opressão específica, ou pode simplesmente ter sido uma escolha estilística.

Independentemente das razões por trás dessa decisão, o relacionamento próximo entre Wollstonecraft e Paine é inegável, ambos sendo figuras centrais nos círculos intelectuais e revolucionários da época. Isso é evidenciado pelo episódio em que um jornal de Boston, em 1794, erroneamente relatou que tanto Thomas Paine quanto Mary Wollstonecraft haviam sido presos e posteriormente libertados sob a influência de Robespierre durante o período turbulento da Revolução Francesa. Este relato, apesar de incorreto no caso de Wollstonecraft, que nunca foi aprisionada, ilustra como as figuras públicas muitas vezes se tornam entrelaçadas em narrativas populares, especialmente em um contexto de eventos políticos intensos e transformadores (Botting, 2014).

Essa confusão no jornal americano pode também refletir a percepção da época sobre a importância dos escritos e das ideias de Paine e Wollstonecraft, e como ambos eram vistos como influentes e, potencialmente, subversivos pelos poderes estabelecidos, tanto na Europa quanto na América. A menção de ambos na mesma situação ressalta sua importância e o impacto duradouro de suas obras no discurso sobre direitos humanos e igualdade.

Em *Direitos do Homem*, Parte I, Thomas Paine apresenta uma abordagem direta e refutadora aos argumentos de Edmund Burke, defendendo Richard Price e utilizando uma metodologia que contrasta com a indução sutil de Mary Wollstonecraft e as diversas possibilidades exploradas por Burke. Paine emprega uma estratégia de questionar e imediatamente responder com sua própria visão, expondo sua argumentação de forma assertiva e clara. Entre os temas abordados, destacam-se seus comentários sobre a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, de 26 de agosto de 1789) pela Assembleia Nacional da França, a crítica à hereditariedade real – argumentando contra a transmissão automática de capacidades intelectuais e administrativas de pais para filhos – e a defesa do republicanismo como uma forma de governo mais meritocrática e justa. Paine também critica o uso arbitrário do termo *constituição*, que muitas vezes é empregado como um escudo para encobrir falhas de governos anteriores, e realiza uma análise econômica que liga despesas excessivas e receitas inadequadas à revolução popular que buscava destituir um governo despótico em favor de uma nação capaz de evoluir e prosperar (Paine, [1774-1796] 2021, XIII: *Rights of Man*).

Na Parte II de *Direitos do Homem*, Paine busca integrar princípio e prática, aprofundando os temas do livro anterior com exemplos concretos e apresentando principalmente a



América como um modelo para a Inglaterra, especialmente no que se refere à rejeição do regime monárquico. Conway (2013) usa uma metáfora poderosa para descrever a obra de Paine, comparando-a à ascensão de uma águia do novo mundo, surgida das cinzas do *Contrato Social* de Rousseau, que havia sido queimado em Paris.

A fervorosa exaltação dos Estados Unidos por Thomas Paine, juntamente com sua crítica à constituição britânica sem propor um modelo alternativo, foram provavelmente as razões que levaram à sua convocação perante o sistema jurídico britânico, com um julgamento inicialmente agendado e posteriormente adiado por quase seis meses. Durante este período, Paine foi eleito para o parlamento francês, um desenvolvimento que coincidiu com conselhos de amigos preocupados com as graves consequências que ele poderia enfrentar se continuasse em Londres. Atendendo a essas advertências, Paine mudou-se para Paris, uma decisão que reflete a gravidade das ameaças políticas que enfrentava na época (Conway, 2013).

Este episódio na vida de Paine, culminando com sua eleição dominante em três estados franceses, não apenas sublinha sua influência e o respeito que inspirava, mas também serve como uma homenagem ainda mais significativa a Jean-Jacques Rousseau. De fato, se Rousseau estivesse vivo, possivelmente desfrutaria de um *status* comparável ao de um herói nacional francês, semelhante ao que Paine experimentou. Esta conexão reforça o profundo impacto que Rousseau e suas ideias tiveram sobre Paine e a geração revolucionária subsequente, marcando um período de intensa reavaliação dos princípios governamentais e constitucionais tanto na Europa quanto na América.

No panfleto *Justiça Agrária*, observa-se um possível eco das ideias de Mary Wollstonecraft sobre equidade de gênero, indicando uma plausível influência dela nas reflexões de Paine sobre a igualdade social e econômica. Em contraste com a tendência de muitos de seus contemporâneos, que frequentemente focavam exclusivamente no homem em suas teorias políticas e sociais, Paine inclui deliberadamente ambos os gêneros em suas proposições, o que pode ser visto como um avanço significativo em sua perspectiva sobre a igualdade de gênero.

No prefácio de *Justiça Agrária*, Paine refuta a ideia propagada por Watson, Bispo de Llandaff, de que “Deus fez ricos e pobres”, afirmando em vez disso que “Ele fez apenas homem e mulher e lhes deu a terra por herança” (Paine, [1774-1796] 2021, XXVIII: *Agrarian Justice*, tradução nossa). Essa declaração marca uma clara evolução em relação a muitos discursos da época, incluindo os de Jean-Jacques Rousseau e mesmo os da *Declaração dos Direitos do Homem e dos Cidadãos*, que frequentemente omitiam ou subestimavam o papel das mulheres.

Além disso, ao descrever seus planos para uma redistribuição da riqueza gerada pela

terra, Paine propõe que, no evento de falecimento do proprietário, a propriedade agrária deveria ser desfeita mediante um pagamento pecuniário aos herdeiros, explicitamente mencionando tanto filhos quanto filhas. Esse plano sugere um tratamento igualitário na herança, uma ideia que rompe com muitas tradições da época que favoreciam predominantemente os herdeiros masculinos.

A última menção de Paine a homens e mulheres no texto praticamente consolida uma visão que poderia ser interpretada como comunitária ou divina, na qual ambos os gêneros, em igualdade, são vistos como co-herdeiros da terra. Essa abordagem reforça a noção de uma unidade fundamental entre homens e mulheres, desafiando as divisões de gênero tradicionais e promovendo uma visão de igualdade que transcende as barreiras econômicas e sociais.

Destarte, a influência de Wollstonecraft sobre Paine, conforme sugerido por Botting (2014) e corroborado por nós, é evidente no modo como ele incorpora considerações de gênero em *Justiça Agrária*. Eles estreitaram os laços de amizade durante o período em que ela residiu em Paris, segundo Godwin, o viúvo e primeiro biógrafo.

### 1.2.5 WILLIAM GODWIN: UM AMOR FORJADO NA DOR

William Godwin, uma figura significativa na cena intelectual e literária do final do século XVIII e início do XIX, desempenhou múltiplos papéis ao longo de sua vida, incluindo os de romancista, jornalista, editor, livreiro e filósofo político. Casado com Mary Wollstonecraft e pai de Mary Wollstonecraft Shelley, ele também exerceu influência sobre Percy Bysshe Shelley, atuando como uma espécie de mentor para o poeta.

Além de suas contribuições intelectuais e literárias, Godwin tentou, em certo momento, seguir o legado familiar ao tornar-se pastor, uma carreira da qual logo se afastou devido ao seu relativo insucesso. Este padrão de dificuldades também se manifestou em seus empreendimentos comerciais. Ao longo de sua vida, enfrentou frequentes problemas financeiros, muitas vezes encontrando-se endividado. Essa situação o levou a depender regularmente da ajuda de amigos para solucionar suas constantes dificuldades monetárias, o que evidencia a instabilidade financeira que permeou grande parte de sua carreira profissional e pessoal. Essas adversidades, no entanto, não diminuíram sua influência e importância como uma das vozes proeminentes de seu tempo, especialmente no campo do pensamento político e filosófico.

Figura 12: William Godwin



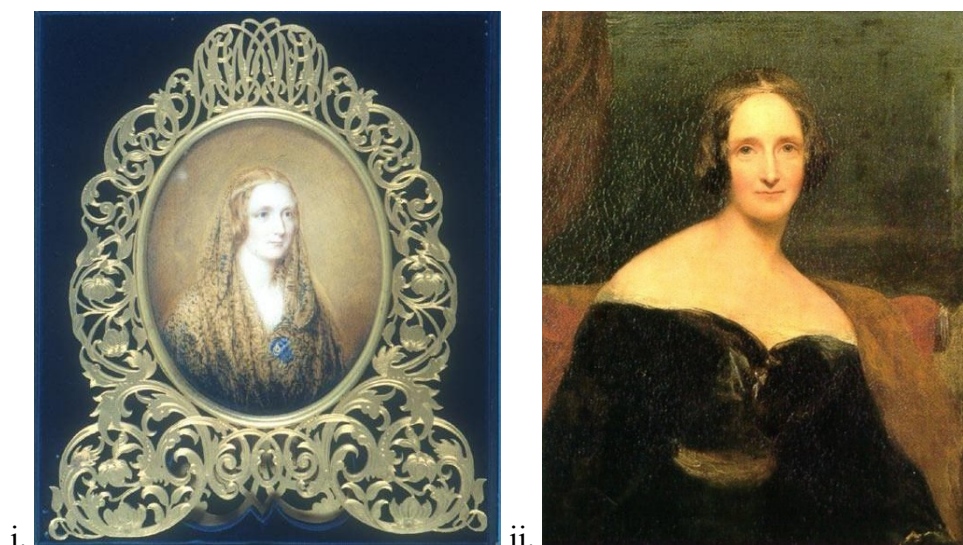
Fonte: William Godwin<sup>39</sup> (in 1798) by John Westbrooke Chandler (1764–1804). Pintura em tinta a óleo sobre tela. Dimensões com o suporte: 749 x 622 mm. Disponível em: <https://www.tate.org.uk/art/artworks/chandler-william-godwin-n01208>. Acesso em 02 dez. 2024.

Após a publicação de sua obra *Investigação sobre Justiça Política* (*Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, 1793), Godwin (Figura 12) alcançou imediata fama e reconhecimento. Conforme descrito por Bell, o objetivo de Godwin era “a derrubada completa de todas as instituições políticas, sociais e religiosas existentes” (2017, p. 88). No entanto, ele defendia que tais mudanças deveriam ser alcançadas por meio do debate e da boa argumentação, repudiando o uso da violência. Esta abordagem o posicionou como um precursor dos escritos anárquicos, visto que propunha uma revisão radical das estruturas de poder, mas através de meios pacíficos.

---

<sup>39</sup> “Quanto ao próprio Godwin, ele tem olhos grandes e nobres, e um nariz – oh, nariz mais abominável! A linguagem não é vituperativa o suficiente para descrever o efeito de seu alongamento para baixo” (Robert Southey: Letter to J. Cottle, March, 1797, in the former’s ‘Life and Correspondence,’ edited by Rev. C. C. Southey, M. A. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1849; in Cone; Gilder. Pen-Portraits of Literary Women: By Themselves and Others. Project Gutenberg e-Book, 2024, p. 104). Colocação particularmente injusta, possivelmente não tenha conhecido outro contemporâneo dela, o Sr. James Fordyce (c. 1720-1796), criticado por Wollstonecraft no capítulo 5 da 2ª Reivindicação.

Figura 13: Mary Shelley (originalmente Mary Wollstonecraft Godwin em homenagem a mãe)



Fonte: (i) “Retrato em miniatura de Mary Shelley , sobre um fundo cor de linho. Onde Reginald Easton (1807 - 1893) incorporou uma diadema apoiado em azul”. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MaryShelleyEaston.jpg> ou <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/archive/a/a3/20080427041801%21MaryShelleyEaston.jpg>. Acesso em 02 dez. 2024. (ii) Mary Shelley (née Mary Wollstonecraft Godwin; 30 August 1797 – 1 February 1851) was a British novelist, short story writer, dramatist, essayist, biographer, and travel writer, best known for her Gothic novel *Frankenstein: or, The Modern Prometheus* (1818). Pintura (óleo sobre tela) de Ricardo Rothwell (1800–1868) foi exibido em 1840, nas dimensões: 737 x 610 mm (24 pol), National Portrait Gallery [Galeria Nacional de Retratos localizada em Londres]. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mary\\_Wollstonecraft\\_Shelley\\_Rothwell.tif?page=1](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mary_Wollstonecraft_Shelley_Rothwell.tif?page=1). Acesso em 02 dez. 2024.

Nesse período de profundas transformações sociais e políticas, Godwin também constituiu uma família notável por suas contribuições intelectuais e literárias. Sua primeira esposa, Mary Wollstonecraft, é frequentemente referida como a mãe do feminismo, devido ao seu pioneirismo na defesa dos direitos das mulheres e na argumentação a favor da igualdade de gênero.

A filha do casal, Mary Shelley (Figura 13), é reconhecida por escrever o primeiro romance de ficção científica gótica moderna, *Frankenstein* (Shelley, [1818] 2017), que inaugurou um novo gênero literário com imenso potencial criativo. A família Godwin-Wollstonecraft se destaca não apenas por suas ideias revolucionárias em termos políticos e sociais, mas também por seu impacto duradouro na literatura e no pensamento feminista.

Segundo Brailsford, “embora fosse autoritário e temperamental, Godwin fez amigos e os manteve” (2009, p. 84, tradução nossa). Um deles foi Thomas Holcroft (1745-1809), um dramaturgo, poeta, tradutor e editor, em suma, um sábio judeu errante. Para Willian Godwin, Holcroft foi praticamente um irmão, havendo uma influência mútua entre ambos:

Nenhum deles tinha tato natural e a sensibilidade de Godwin era mórbida. [...] Não é fácil decidir qual influenciou mais o outro. A mente de Godwin era treinada, sistemática e acadêmica, mas Holcroft acrescentou uma experiência de vida rica e curiosa e uma veia de originalidade nativa, leitura ampla e algo mais do que um mero gosto amador pela música e pela arte. Foi Holcroft quem expulsou Godwin do seu unitarismo comprometedor para uma visão que durante alguns anos ele corajosamente descreveu como ateísmo, mas voltando a mudar suas considerações tempos mais tarde, sendo classificado como agnóstico (Brailsford, 2009, p. 86, tradução nossa).

Essas mudanças ideológicas são evidências do dinamismo intelectual e da influência mútua entre os dois, dentro do contexto mais amplo do círculo de dissidentes<sup>40</sup> ao qual pertenciam. Nesse contexto vibrante de debates e trocas de ideias, a *Investigação sobre Justiça Política* de Godwin foi concebida e desenvolvida. O livro, cuja escrita iniciou-se em 1791 e só foi publicado em 1793, após a deflagração da Revolução Francesa e a participação dos amigos na comissão para a edição inglesa de *Reivindicação dos Direitos do Homem* de Thomas Paine, reflete a influência dessas discussões. A demora na publicação do texto de Godwin gerou diversas especulações, muitas das quais apontam para o aprofundamento e refinamento de suas ideias em resposta aos tumultuados eventos políticos da época. Essa interação entre o pessoal, o intelectual e o político ilustra a complexidade das relações e influências dentro do círculo de dissidentes e destaca a significativa contribuição de Godwin para o pensamento político e filosófico de seu tempo. Acerca disso, asseverou-se:

*A Justiça Política* tem sido geralmente classificada entre as respostas a Burke, mas o objetivo de Godwin era na verdade algo mais ambicioso. Uma nota em seu diário merece ser citada: “Minha concepção original baseou-se no sentimento das imperfeições e erros de Montesquieu [1689-1755], e no desejo de fornecer uma obra menos defeituosa. No justo fervor do meu entusiasmo, alimentei a vã imaginação de ‘extrair joias da rocha’, que pela sua energia e peso inerentes, deveria dominar e aniquilar toda a oposição e colocar os princípios da política numa base sólida” (Brailsford, 2009, p. 89-90, tradução nossa).

Embora a principal inspiração para a obra de Godwin não derivasse diretamente das *Reflexões sobre a Revolução na França* de Edmund Burke, é inegável que os tumultos revolucionários da época exerceram influência significativa sobre seu pensamento. O ambiente de transformação e turbulência certamente interferiu nas discussões intelectuais entre os dissidentes, impactando as perspectivas adotadas por pensadores como ele.

Relativamente à *Reivindicação dos Direitos dos Homens* de Mary Wollstonecraft, Godwin apresentou uma reação ambivalente. Conforme mencionado por Godwin ([1798] 2005),

---

<sup>40</sup> A amizade era uma questão importante para Godwin, sendo abordada em vários de seus textos. Ele valorizava muito as reuniões sociais para debater os mais diversos temas. No entanto, os encontros não deveriam ter muitas pessoas, pois dificultaria a interação de todos, ocorreria dispersão de assuntos e poderia provocar certos rompantes pouco educados, ou violentos (Povall, 2019).

ele teria necessariamente consultado a obra de Wollstonecraft caso estivesse engajado em refutar Burke diretamente. No entanto, suas avaliações do texto dela foram críticas, descrevendo a argumentação como pouco polida e a qualidade geral da obra como insatisfatória. Essa crítica revela que, apesar de reconhecer a importância da refutação a Burke, Godwin expressou reservas significativas quanto ao estilo e à substância da contribuição de Wollstonecraft.

Godwin, em sua dedicação meticulosa à escrita e registro diário, quase não deixou dias sem anotação, conforme destaca Brailsford (2009). Este comprometimento com detalhes também se estendeu à sua obra biográfica, *Memórias da Autora da Reivindicação dos Direitos da Mulher* (*Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman*, 1798), onde ele descreveu extensivamente a vida de sua esposa, Mary Wollstonecraft. A biografia, notável por sua franqueza, revelou aspectos da vida pessoal de Wollstonecraft que, embora apresentados com boas intenções, resultaram em uma recepção pública controversa e em uma drástica queda na popularidade de seus textos.

A sinceridade de Godwin talvez tenha exposto detalhes que, na época, eram considerados demasiadamente pessoais, afetando a percepção pública de Wollstonecraft e de sua obra. Argumentamos que algumas das exposições feitas por Godwin poderiam ter sido moderadas ou melhor contextualizadas se a própria Wollstonecraft tivesse a oportunidade de esclarecê-las ou expandi-las. A perspectiva singular de Godwin sobre os eventos, influenciada por sua própria compreensão e experiências, certamente coloriu a representação de sua esposa na biografia.

Este caso ilustra a complexidade inerente à biografia como gênero, especialmente quando o biógrafo está intimamente ligado ao sujeito. A perspectiva pessoal de Godwin pode ter oferecido insights valiosos sobre a vida e o caráter de Wollstonecraft, mas também ressalta os desafios de manter uma objetividade estrita ao documentar a vida de figuras tão próximas e significativas. A reação negativa à biografia de Wollstonecraft revela as tensões entre a honestidade biográfica e as expectativas sociais de privacidade e decoro, um equilíbrio difícil de ser alcançado mesmo com as melhores intenções, principalmente quando se trata de uma mulher como ela, com um histórico dissonante das expectativas sociais do período para seu gênero.

Johnson, segundo Povall (2019), tentou aconselhar Godwin para que não fosse muito explícito quanto às memórias de Wollstonecraft, o que não foi acatado, resultando em hostilidades contra ambos, principalmente contra ela. De qualquer forma, provavelmente por consideração à memória de Wollstonecraft, o amigo não esmoreceu ou saiu de seu lado nesse momento.

Na cena intelectual vibrante do final do século XVIII, os encontros entre pensadores

eram frequentemente carregados de expectativas e competições intelectuais. Um desses momentos ocorreu em 1791, quando William Godwin e Mary Wollstonecraft encontraram Thomas Paine em Londres. Godwin, ansioso por se envolver com as ideias de Paine, especialmente após a publicação de *Direitos do Homem*, viu no jantar uma oportunidade de absorver *insights* de um dos mais influentes revolucionários da época.

No entanto, o encontro não transcorreu como Godwin poderia ter esperado. Wollstonecraft, que também tinha escrito uma obra de nome semelhante – *Reivindicação dos Direitos dos Homens* – como resposta às ideias conservadoras de Edmund Burke, assumiu uma postura assertiva e dominante na conversa. Extremamente eloquente e confiante, Wollstonecraft não apenas participou, mas liderou a discussão, exibindo sua vasta erudição e capacidade de debater uma ampla gama de tópicos. Por outro lado, Paine, conhecido por sua perspicácia e profundidade de pensamento, manteve-se mais reservado durante o encontro, contribuindo com intervenções breves e pontuais.

Essa dinâmica sugere que Wollstonecraft, talvez sentindo-se em competição com Paine devido às semelhanças temáticas de suas obras, estava determinada a não parecer inferior em termos intelectuais. Ela aproveitou a ocasião para demonstrar suas habilidades, possivelmente para impressionar Paine em seu próprio jogo de debate e discussão.

Godwin, por sua vez, saiu do encontro sentindo-se desapontado ou até mesmo frustrado. Esperando um diálogo rico e uma troca de ideias com Paine, ele se viu em um cenário onde Wollstonecraft dominava a conversa. Isso poderia ter gerado um sentimento de inconformidade, visto que o propósito original de aprender e interagir diretamente com Paine foi eclipsado pela forte presença de Wollstonecraft. Esse incidente ilustra a assertividade e a confiança dela como uma intelectual e escritora que se recusava a ser marginalizada ou subestimada, mesmo na presença de figuras masculinas influentes em um campo majoritariamente dominado por homens.

Em 1796, Godwin e Wollstonecraft reencontraram-se em um contexto bastante diferente de seu primeiro contato. Godwin estava experimentando a decadência de sua breve fama após a publicação de *Investigação sobre Justiça Política*, enquanto Wollstonecraft, já uma figura amadurecida e respeitada, carregava o estigma de ter sido abandonada pelo pai de sua filha, um homem com quem ela se considerava casada, mas permanecera distante e ausente.

Godwin foi profundamente tocado pela sensibilidade e expressividade de Wollstonecraft nas *Cartas escritas durante uma breve viagem pela Suécia, Noruega e Dinamarca*. Essa obra, que inicialmente tinha como intuito reavivar a afeição de Imlay, o pai de sua filha, através de narrativas emocionais e pensamentos introspectivos, acabou por capturar o interesse de Godwin

de maneira inesperada. Embora as cartas de Wollstonecraft fossem motivadas por uma missão pessoal de reconquistar o amor perdido, elas revelaram uma profundidade de caráter e habilidade literária que o impressionaram.

Deve-se entender que Wollstonecraft, ao escrever essas cartas, não apenas buscava re-conectar-se emocionalmente com Imlay, mas também se afirmava como uma escritora capaz e sensível, explorando suas experiências para transcender as adversidades pessoais que enfrentava naquele período, algo que fizera no passado ao redigir *Mary, uma ficção*, no intuito de elaborar a morte de sua amada amiga Fanny. Seu compromisso com a escrita foi uma estratégia consciente, ou inconsciente, de permanecer relevante na vida daquele que a havia abandonado.

A ironia do destino fez com que, ao invés de reconquistar o afeto de Imlay, fosse Godwin quem se encontrasse arrebatado pelas palavras de Wollstonecraft. Este desfecho evoca a reflexão atribuída a Shakespeare sobre a incerteza dos caminhos do amor: a flecha do cupido, muitas vezes, atinge alvos de maneiras inesperadas. Assim, através das vias editoriais e literárias, Godwin foi capturado pelo encanto de Wollstonecraft, iniciando um relacionamento marcado pela admiração mútua e um profundo respeito intelectual.

A evolução da relação entre William Godwin e Mary Wollstonecraft não foi um processo linear, transformando-se de amizade para amor através de uma série de etapas emocionais e intelectuais complexas. Segundo Povall (2019), a interação inicial entre eles foi predominantemente filosófica, marcada por debates intensos e trocas de ideias vigorosas. No entanto, à medida que a conexão se aprofundava, Wollstonecraft buscou estender sua relação para além do intelectual, tentando uma aproximação mais íntima, que pode ter incluído um gesto físico de afeto, como um beijo.

Contrariamente às expectativas, essa tentativa de intimidade não foi bem recebida por Godwin, que respondeu com um sermão sobre a natureza dos sentimentos, utilizando o momento como ponto de partida para um novo debate. Esta reação, possivelmente originada de sua perspectiva filosófica ou desconforto com a progressão do relacionamento, levou Wollstonecraft a enviar uma carta encerrando seus encontros, uma decisão marcada por frustração e desilusão.

O afastamento resultante desse incidente provocou uma reflexão em Godwin, que começou a reconhecer a presença e a importância de Wollstonecraft em sua vida de uma maneira mais significativa. Foi somente após experimentar a ausência dela que ele se conscientizou de seus próprios sentimentos.

Os registros de William Godwin ([1798] 2005) ilustram uma interessante dinâmica em



seu relacionamento com Mary Wollstonecraft, revelando nuances sobre como a paixão entre eles foi descoberta. Segundo esses relatos, foi durante uma viagem que Godwin se afastou, e foi nesse período de separação que ambos, mutuamente, descobriram sua paixão um pelo outro. Este momento pode ter ocorrido antes ou depois dos eventos descritos nos relatos anteriores, sugerindo que a narrativa de Godwin pode representar sua própria interpretação ou memória dos fatos.

A peculiaridade dessa descoberta reside na iniciativa de Wollstonecraft em dar o primeiro passo no relacionamento. Tal ação destaca-se especialmente considerando o contexto do fim do século XVIII, quando as convenções sociais frequentemente restringiam as mulheres a um papel mais passivo em questões de cortejo e relacionamentos amorosos. A decisão de Wollstonecraft de agir contra essas normas revela seu caráter progressista e independente, qualidades que eram centrais em sua vida e escrita.

A hesitação de Godwin em tomar a iniciativa, e o fato de Wollstonecraft ter assumido tal papel, levanta questões interessantes sobre a dinâmica de gênero entre eles. É possível que, em sua biografia póstuma, detalhes como esse não fossem amplamente divulgados ou enfatizados, pois poderiam contradizer as expectativas contemporâneas sobre o comportamento masculino e feminino, além de potencialmente complicar a imagem pública de Godwin como figura dominante no relacionamento.

Essa situação sublinha a complexidade das interações pessoais e as influências culturais sobre as expectativas de gênero no final do século XVIII e início do XIX. Ao mesmo tempo, destaca a natureza avançada e desafiadora das atitudes de Wollstonecraft, que não apenas propôs ideias revolucionárias sobre os direitos das mulheres em suas obras, mas também viveu esses princípios em sua vida pessoal, desafiando normas e expectativas sociais.

William Godwin, em uma correspondência<sup>41</sup> dirigida ao Sr. Thomas Wedgwood (1771-1805), expressa um desejo pela abolição da instituição do casamento, argumentando que sua posição é consistente com seus princípios de *Justiça Política*. Na carta, ele critica as convenções matrimoniais como praticadas nos países europeus, identificando-as como fundamentalmente equivocadas.

Godwin inicia o tratamento do tema da coabitação questionando a expectativa de que dois indivíduos possam alinhar permanentemente suas inclinações e desejos ao longo do tempo, independentemente do gênero. Ele observa que, nos países europeus, os jovens raramente têm a oportunidade de se conhecerem verdadeiramente antes do casamento. Essa falta de

---

<sup>41</sup> Veja a tradução dessa carta completa em Sallum (2022, p. 84).

conhecimento mútuo, argumenta ele, leva a promessas de amor eterno, que são frequentemente fadadas ao desapontamento devido a expectativas exageradas e à idealização de uma felicidade eterna.

Godwin critica a prática do casamento que trata a mulher como propriedade do homem, descrevendo-a como uma atitude despótica e artificialmente imposta pelas tradições matrimoniais. Ele condena essa abordagem como uma manifestação de puro egoísmo, que serve apenas para perpetuar formas complicadas de subverter a tradição, colocando maridos e amantes em um jogo insensato de ciúmes e traição.

Como solução, propõe a amizade como a base ideal para a coabitação, uma forma de relacionamento que promove a harmonia. Ele sugere que, se um dos parceiros desenvolver outras inclinações, a sinceridade deve prevalecer, permitindo que o relacionamento seja dissolvido por mútuo acordo. Essa visão é exposta com detalhes no apêndice de sua obra de 1842, *Of Cooperation, Cohabitation and Marriage*, onde ele delineia uma abordagem mais racional e menos possessiva para as relações humanas, defendendo a honestidade e a igualdade como fundamentos para qualquer união.

Analisando as discussões em *Investigação sobre Justiça Política* e aplicando-as ao contexto pessoal de William Godwin, é possível observar que ele viveu de acordo com suas ideias, ao menos inicialmente. A relação entre Godwin e Mary Wollstonecraft começou com uma base sólida de amizade, evoluindo para um casamento posteriormente. Este desenvolvimento estava alinhado com suas críticas ao casamento tradicional, e sua aceitação da filha de Wollstonecraft de um relacionamento anterior demonstra sua defesa de um amor mais livre e menos restritivo às convenções sociais.

Contudo, a realidade do contexto social da época impôs desafios significativos. Quando Wollstonecraft engravidou, as pressões tornaram-se mais palpáveis. Para mitigar as especulações e o escrutínio público, decidiram-se pelo casamento. Essa decisão, embora prática, não conseguiu protegê-los totalmente dos comentários depreciativos e do afastamento de muitos de seus conhecidos. Antes do casamento, Wollstonecraft era percebida como uma mulher inocente que havia sido abandonada, mas após a revelação de que não houve um casamento formal em seu relacionamento anterior, sua imagem foi prejudicada. Ela passou a ser vista como uma mulher de segunda classe.

Godwin, por sua vez, não possuía riqueza ou status nobiliárquico que pudessem contrapor os estigmas sociais enfrentados. Como um escritor com dificuldades financeiras, sua capacidade de defender-se socialmente era limitada. Este cenário reflete os limites do idealismo de

Godwin quando confrontado com as duras realidades sociais e as rígidas normas de seu tempo. A situação de ambos destaca a discrepância entre os ideais progressistas e as práticas culturais predominantes, sublinhando o desafio de viver de acordo com princípios radicais em uma sociedade ainda profundamente enraizada em tradições conservadoras.

William Godwin enfrentou significantes preconceitos e julgamentos populares devido às suas crenças e à sua união com Mary Wollstonecraft, que enfrentou críticas ainda mais severas e cuja reputação foi particularmente atingida após sua morte prematura, poucos dias após o nascimento de sua segunda filha<sup>42</sup>, Mary Shelley. A falta de uma retratação ou defesa pública para ambos, especialmente para Wollstonecraft, destaca o impacto duradouro desses julgamentos sociais.

O período em que Godwin e Wollstonecraft estiveram juntos, embora breve, foi profundamente significativo para ambos. O relacionamento teve um impacto marcante em Godwin, levando-o a revisar muitos de seus preceitos anteriores. Essa influência recíproca é evidente nas revisões que ele fez em sua obra *Investigação sobre Justiça Política*. Nessa revisão, Godwin reflete sobre suas concepções anteriores, ajustando-as e, em muitos casos, ampliando sua compreensão dos temas tratados, particularmente no que se refere às questões de gênero, justiça social e moralidade.

O prefácio de *Fleetwood: Or, The New Man Of Feeling* (*Fleetwood: Ou, O Novo Homem de Sentimentos*), publicado em 1805 por William Godwin, revela uma introspecção e uma reavaliação das convicções do autor que são indubitavelmente influenciadas por suas experiências pessoais, especialmente suas relações com duas mulheres marcantes em sua vida, a culta e perspicaz Mary Wollstonecraft e sua segunda esposa, Mary Jane Godwin, praticamente uma coquete.

No texto, Godwin reflete sobre suas obras anteriores e expressa uma cautela consciente em não se repetir, destacando sua evolução como escritor e pensador. Ele faz referência às críticas recebidas por obras anteriores, como *Caleb Williams* e *St. Leon*, e propõe um novo enredo com *Fleetwood* que aborda eventos mais comuns que poderiam ter ocorrido a muitos ingleses de sua classe social. Este enredo aparentemente corriqueiro e as experiências cotidianas que Godwin escolhe explorar, podem ser interpretadas como uma resposta às críticas sobre a credibilidade e a extravagância de suas histórias anteriores. Esta mudança de foco de Godwin é particularmente relevante ao considerarmos sua convivência com Mary Wollstonecraft, cujo realismo intelectual e crítica social podem ter inspirado Godwin a buscar uma representação mais

---

<sup>42</sup> Mais detalhes veja Sallum, Godwin e Wollstonecraft (2022), Sallum (2022) ou Godwin ([1798] 2005).

autêntica da condição humana em sua ficção.

A influência de Wollstonecraft é particularmente notável na forma como Godwin aborda os temas de casamento e relações pessoais em *Fleetwood*. Antes de conhecê-la, Godwin era conhecido por suas ideias políticas radicais, inclusive suas críticas ao casamento como instituição legal. No entanto, após seu relacionamento com Wollstonecraft, observamos uma suavização em suas posturas, reconhecendo a complexidade das relações humanas e a importância dos sentimentos, como refletido nos dilemas de seu protagonista.

Essas mudanças demonstram não apenas o impacto pessoal de Wollstonecraft sobre ele, mas também a intersecção de suas vidas intelectuais. O relacionamento deles, marcado por uma profunda conexão intelectual e emocional, ilustra como as interações pessoais podem catalisar reconsiderações significativas em um pensador. A influência de Wollstonecraft, uma defensora fervorosa dos direitos das mulheres e da reforma social, impulsionou Godwin a reavaliar e a aprofundar suas próprias ideias, especialmente no que tange à equidade de gênero e aos direitos individuais. Conforme Povall:

A obra original de Godwin possuía uma falha em reconhecer o valor do sentimento. Usando uma carta de Holcroft e a correspondência enviada entre Godwin e Mary Wollstonecraft (durante o desenvolvimento do relacionamento deles, por volta de 1796-1797), juntamente com as *Memórias da autora de Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1797) de Godwin (publicado após a morte de Wollstonecraft) para examinar as mudanças que Godwin fez na *Justiça Política* (1796, 1798). Godwin registraria mais tarde que sua *Justiça Política* original havia sido manchada por sua “desatenção ao princípio de que o sentimento, e não o julgamento, é a fonte das ações humanas”. Ele também reconheceria que a primeira edição de *Justiça Política* tinha sido falha devido à “condenação incondicional dos afetos privados”. A primeira edição argumentava de forma mais incisiva e enfática que apenas a percepção da verdade é necessária para motivar a nossa adesão aos princípios morais (2019, p. 143, tradução e grifos nossos).

Esse diálogo contínuo entre as ideias de ambos, mesmo após a morte de Wollstonecraft, reforça o papel das relações pessoais como influências cruciais no desenvolvimento intelectual. A capacidade de Godwin de revisitar e adaptar suas teorias após sua experiência com Wollstonecraft ressalta a dinâmica entre a vida pessoal e o pensamento filosófico, revelando como as experiências de vida podem profundamente informar e transformar o discurso acadêmico e filosófico.

Mary Wollstonecraft desempenhou um papel crucial na consolidação da amizade entre William Godwin e Joseph Johnson. Após a morte prematura de Wollstonecraft, Johnson mostrou uma atenção especial ao viúvo Godwin, que naquele momento estava responsável por Fanny, a primeira filha dela. Esse cuidado se manifestou através de convites regulares para jantares em sua casa, ocorrendo pelo menos uma vez por mês, e de assistência financeira

ocasional, evidenciando um vínculo profundo e uma preocupação genuína com o bem-estar de Godwin e da família de Wollstonecraft.

Joseph Johnson assumiu uma postura quase paternal, não apenas em relação a Godwin, mas também no cuidado com a família Wollstonecraft na ausência de Mary. Esta relação de apoio mútuo e respeito profundo culminou com Godwin escrevendo o obituário de Johnson, onde destacou a benevolência e a hospitalidade do editor e amigo, conforme registrado por Povall (2019). Através de suas palavras, Godwin expressou a extensão do caráter e da generosidade de Johnson, refletindo a importância dessa amizade para ele e sua família.

Dessa maneira, é evidente que os Dissidentes Racionais, representados por figuras como Godwin e Johnson, formaram uma espécie de família escolhida por Wollstonecraft, uma rede de apoio e carinho que ela valorizava profundamente, mesmo sem compartilhar plenamente das crenças religiosas do grupo. Este círculo íntimo de amigos proporcionou um contexto de suporte emocional e intelectual que foi vital para ela e sua família, sublinhando a capacidade dos laços de amizade e solidariedade de transcender diferenças ideológicas e pessoais.

Ao concluir esta exploração sobre a influência dos Dissidentes Racionais no pensamento de Mary Wollstonecraft, emergimos com uma compreensão enriquecida sobre como essas figuras desafiadoras de normas estabelecidas ajudaram a moldar suas visões sobre igualdade e justiça social. As ideias que se entrelaçam através da tessitura deste capítulo não apenas delineiam o panorama de uma era de intenso debate intelectual, mas também estabelecem uma ponte para o próximo tema de nossa investigação.

Adentraremos, no Capítulo 2, a complexa interação entre Mary Wollstonecraft e Jean-Jacques Rousseau a partir da análise de suas personagens literárias Júlia e Sofia, explorando como as perspectivas deste último sobre educação e o papel das mulheres influenciaram profundamente as críticas e proposições de Wollstonecraft. Ao desvendar essa relação, não só compreenderemos melhor as bases de sua filosofia e pensamento feminista, mas também como essas ideias continuaram a reverberar e desafiar as normas sociais, contribuindo significativamente para o discurso contemporâneo sobre gênero e educação. Deste modo, a transição para uma análise detalhada das ideias de Rousseau proporcionará uma perspectiva crucial para apreciar a amplitude e a profundidade do legado intelectual de Wollstonecraft.

## 2 A REFUTAÇÃO DE WOLLSTONECRAFT AO IDEAL DE FEMINILIDADE PRESENTE NOS ROMANCES DE ROUSSEAU: DECEPÇÃO E RUPTURA COM O MESTRE INSPIRADOR

Tenho sua imagem em meu quarto; nunca passo por ela sem parar para olhá-la; e, no entanto, quando você está presente comigo, raramente fito meus olhos sobre ela. Se uma imagem, que é apenas uma representação muda de um objeto, pode dar tanto prazer, o que as letras não podem inspirar? Elas têm almas; podem falar; têm nelas toda aquela força que expressa os sentimentos do coração; têm todo o fogo de nossas paixões, podem elevá-las tanto quanto se as próprias pessoas estivessem presentes; registros transbordam ternura e a delicadeza da fala, e às vezes até uma ousadia de expressão além disso.

De Heloísa para Abelardo ([meados do século XII] 2021, Carta I)

\*\*\*

A felicidade não é material, não pode ser vista ou sentida! Contudo, a mais ávida busca do bem, que cada qual esboça de acordo com sua própria fantasia, proclama o homem como o senhor deste mundo inferior e uma criatura inteligente, que não recebe, mas adquire felicidade. Aqueles, portanto, que se queixam das desilusões da paixão não recordam que estão esbravejando contra uma prova contundente da imortalidade da alma.

Mary Wollstonecraft ([1792] 2016a, p. 103)

Nosso olhar direciona-se, neste capítulo, a examinar, a partir dos fundamentos da filosofia de Mary Wollstonecraft, sua posição antitética em relação aos textos de Jean-Jacques Rousseau *Júlia ou a Nova Heloísa* (*Julie ou la nouvelle Héloïse: Lettres de Deux Amans, Habitans d'une petite Ville au pied des Alpes*) de 1761, *Emílio e Sofia, ou os Solitários* (*Emile e Sophie, ou os solitários*), publicado postumamente em 1780, concebido como uma continuação do polêmico *Emílio, ou da educação*, do qual nos debruçaremos sobre o quinto e último livro.

*Emílio, ou Da Educação* (*Émile, ou De l'éducation*), publicado em 1762, é uma das obras mais influentes de Jean-Jacques Rousseau, onde o autor apresenta uma visão revolucionária e filosófica sobre a educação e o desenvolvimento humano. Este tratado pedagógico está estruturado em cinco livros, cada um abordando uma fase distinta da vida de Emílio, o protagonista fictício criado por Rousseau para ilustrar seus princípios educacionais.

A obra começa com uma crítica incisiva aos métodos tradicionais de ensino, que Rousseau considera repressivos e antinaturais. Em contraste, ele propõe uma educação que respeita a liberdade e a individualidade da criança, fundamentada nos princípios de crescimento natural

e aprendizado experiencial. Segundo Rousseau, a educação deve ser ajustada às etapas do desenvolvimento da criança, permitindo que ela descubra o mundo e aprenda através da interação direta com seu ambiente. Nos primeiros livros, discute-se a infância e a juventude de Emílio, enfatizando a importância da educação sensorial e física, longe das corrupções da sociedade. O tutor ideal, segundo o autor, guia o desenvolvimento da criança sem imposições autoritárias, cultivando a curiosidade e o julgamento independente. À medida que Emílio cresce, Rousseau aborda a educação moral e social, destacando a necessidade de um equilíbrio entre os impulsos naturais do indivíduo e as exigências da vida em comunidade. Ele argumenta que a verdadeira educação deve preparar o indivíduo para ser um cidadão virtuoso, capaz de contribuir para o bem comum sem perder sua autenticidade e integridade.

No quinto e último livro, Rousseau introduz Sofia, a companheira ideal de Emílio, e discute o papel da educação feminina. Embora suas ideias sobre a educação das mulheres sejam controversas e refletivas dos preconceitos da época, ele mantém que a educação feminina deve ser distinta, mas igualmente respeitosa de sua natureza e potencial. *Emílio* é mais do que um manual pedagógico; é uma obra filosófica que desafia as convenções sociais e propõe uma visão quase utópica da educação como um processo libertador e humanizador. Rousseau argumenta que, através de uma educação natural e progressiva, é possível formar indivíduos autônomos, conscientes e moralmente íntegros, capazes de viver em harmonia consigo e com a sociedade.

Em *Os Solitários*, publicação composta por cartas de Emílio endereçadas a seu antigo mentor, ele e sua esposa Sofia têm sua formação colocada à prova, quando se mudam para a cidade, defrontando-se com toda sorte de situações contrastantes com seus valores e estilo simples de vida. Não obstante haver ricas reflexões de Emílio na segunda epístola, em que ele explora sua viagem subsequente ao abandono do casamento e do papel parental, processo de escravização por piratas e posterior ascensão, deter-nos-emos na primeira, que se direciona especialmente ao conflito entre ambos e à falência do seu relacionamento. Este livreto permaneceu inacabado, malgrado as várias promessas de retomar sua escrita feitas pelo autor.

Adotamos como percurso analisar as personagens Júlia e Sofia sob a perspectiva feminista de Mary Wollstonecraft, uma filósofa rousseuniana por essência. Investigamos, mais especificamente, a distinção problemática dos papéis baseados em gênero indicados por Rousseau, discutindo como as propostas de educação de Wollstonecraft oferecem uma contranarrativa ao ideário do genebrino, além do possível impacto da filosofia wollstonecraftiana para os conceitos modernos de educação e equidade de gênero.

As teses abordadas por ambos continuam relevantes: as questões de gênero, o papel da

educação na formação humana e o debate sobre natureza versus cultura são tópicos que ainda ressoam na sociedade contemporânea. Por mais que tenhamos avançado desde Rousseau e Wollstonecraft, é inegável que seus pensamentos continuam a ser uma fonte de inspiração e contestação. Ao focar as figuras de Júlia e Sofia, bem como o contraponto entre os dois filósofos, procuramos acentuar a essencialidade de se revisitar esses autores e suas concepções, especialmente quando nos deparamos com desafios relacionados a gênero e direitos femininos. Revisitando estas reflexões clássicas, aspiramos não apenas a entender melhor nosso passado, mas também a orientar o futuro de uma sociedade mais consciente e inclusiva.

Embora saibamos que, cronologicamente, a personagem Júlia é introduzida na obra *rousseauiana* antes de Sofia, optamos por analisá-la *a posteriori*, dada sua maior complexidade e profundidade. Sofia, por sua vez, é posta como um adereço para complementar a jornada de Emílio, sendo apresentada de forma superficial e menos elaborada, tanto em tom quanto em riqueza e beleza na escrita de Rousseau.

A inversão na forma de discutir as personagens foi motivada, outrossim, pela intenção de dialogar com os estudiosos da filosofia deste autor, que erigem Júlia como o modelo paradigmático mais adequado para a compreensão da proposta educacional de Rousseau no tocante às mulheres. A título de ilustração, assinalaremos as contribuições de Paiva (2019a) e Slonina (2020), ambos corroborando esta perspectiva de compreensão e interpretação.

Ademais, acreditamos que, por meio de exemplos, como as personagens em questão, seremos capazes de ilustrar com maior destreza as aproximações e divergências entre o pensamento wollstonecraftiano e sua principal influência – Rousseau – constituindo um eixo que culminará no capítulo final deste estudo, onde apresentamos de maneira mais detalhada a filosofia de Wollstonecraft.



## 2.1 Sofia em Emílio de Rousseau: o Cárcere Simbólico da Educação Feminina

“Que encantadora é sua ignorância!”, exclama Rousseau sobre Sofia. “Feliz o destinado a instruí-la! Ela nunca pretenderá ser a tutora de seu marido, mas ficará contente em ser sua pupila. Longe de tentar submetê-lo a seu gosto, acomodará seu próprio gosto ao dele. Ela será mais estimada por ele do que se fosse instruída, porque ele terá o prazer de ensiná-la”, Jean-Jacques Rousseau, em *Emílio*. Contentar-me-ei simplesmente em perguntar: como pode sobreviver a amizade quando termina o amor entre o mestre e sua pupila?

Mary Wollstonecraft ([1792] 2016a, p. 74, nota de rodapé)

A obra *Emílio* delineia a educação de um jovem fictício, desde o nascimento até a idade adulta, e é estruturada em cinco livros, cada um focado em diferentes estágios de sua vida e desenvolvimento. Nela, Rousseau defende a “educação negativa”, postulando que a autêntica assimilação de conhecimentos surge ao salvaguardar o indivíduo dos vícios da sociedade, viabilizando, assim, uma aprendizagem orgânica e autônoma, ancorada na interação empírica com o mundo e na introspecção.

Contrapondo-se à mera memorização e aos tradicionais internatos da época, Rousseau preconizava um ambiente de liberdade para a criança, permitindo-lhe uma aquisição paulatina de conhecimentos, valores morais e espirituais. Em contraste, os internatos e preceptores propunham o que ele chamava “educação positiva”, caracterizada por sua ênfase no educador, e não no educando, sublinhada por sua rigidez disciplinar, recitações exaustivas e, por vezes, severas punições corporais. Em suas palavras:

Denomino educação positiva aquela que pretende formar o espírito antes da idade e dar à criança um conhecimento dos deveres do homem. Chamo educação negativa aquela que procura aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nossos conhecimentos, antes de nos dar esses próprios conhecimentos e nos preparar a razão pelo exercício dos sentidos. A educação negativa não é ociosa, muito pelo contrário. Não produz virtudes, mas evita vícios; não ensina a verdade, mas protege do erro. Ela prepara a criança para tudo o que pode conduzi-la à verdade, quando estiver em condição de entendê-la, e ao bem, quando estiver em condição de amá-lo (Rousseau, [1762 - Carta a Beaumont] 2005, p. 57).

Ademais, Rousseau enfatiza consistentemente que a educação deve respeitar a ordem natural do desenvolvimento humano e que a sociedade frequentemente corrompe a inocência e a bondade inatas do homem. Para ele, uma educação adequada é a chave para criar cidadãos virtuosos. *Emílio* foi estruturado em cinco livros distintos, cada um representando diferentes estágios de suas concepções educacionais. Esta obra delineia um percurso educativo abrangente e detalhado, fundamentado nas diversas necessidades e capacidades do indivíduo ao longo de

sua vida, oferecendo uma visão holística e progressiva da educação, segundo os preceitos do autor.

Inicialmente, o Livro I – Fase da Primeira Infância (1-5 anos) –centra-se no desenvolvimento físico e emocional do infante. Ele enfatiza a importância de um ambiente propício que favoreça o crescimento saudável tanto do corpo quanto das emoções da criança. Nesta fase, os cuidados e a atenção aos aspectos sensoriais e afetivos são essenciais para estabelecer uma base sólida para o desenvolvimento futuro.

Em seguida, no Livro II – Fase da Infância (5-12 anos) – Rousseau advoga que a educação formal através de livros deve ser minimizada, dando lugar a uma educação fundamentada em experiências práticas e diretas. Ele postula que a criança deve aprender por meio da interação com o mundo natural e social ao seu redor, adquirindo conhecimentos através da exploração, observação e vivências cotidianas, proporcionando um aprendizado mais significativo.

Posteriormente, o Livro III – Fase da Pré-Adolescência (12-15 anos) –destaca a importância de uma educação alinhada com as inclinações e desejos individuais da criança. Sugere-se que o educador observe atentamente as predisposições naturais da criança e adapte o ensino para cultivar suas habilidades e paixões intrínsecas, facilitando um desenvolvimento harmonioso e motivado.

No Livro IV – Fase da Juventude/Adolescência (15-25 anos) – a criança, agora adolescente, deve começar a desenvolver autodisciplina e a capacidade de julgamento objetivo. Rousseau enfatiza que este é o momento em que a verdadeira educação se inicia, com o jovem aprendendo a observar minuciosamente o mundo ao seu redor, refinando seu senso crítico e aprimorando sua capacidade de análise e reflexão. Esta etapa visa preparar o indivíduo para a vida adulta.

Após descrever, nos quatro primeiros livros da obra, o desenvolvimento de Emílio, é hora de encaminhá-lo para o matrimônio e a constituição de sua família, no Livro V (20/25 anos em diante), momento em que o preceptor verá seu trabalho concluído. Neste livro, Rousseau introduz a figura de Sofia, destinada a ser a futura esposa de Emílio, detalhando a educação ideal para uma mulher, problemática aos olhos de Wollstonecraft, já que se baseia em prepará-la principalmente para ser submissa e atender às necessidades do marido.

A obra é revolucionária em sua rejeição das formas tradicionais de educação e sua proposta de um novo modelo que valoriza a natureza sobre a cultura. No entanto, suas ideias sobre a educação das mulheres são controversas e passíveis de crítica por seus tons patriarcais. Em *Emílio*, consigna-se a educação ao âmbito doméstico, destacando a importância de uma

formação personalizada.

Sem embargo, é imperativo reconhecer que Rousseau também articulou conceitos sobre a educação coletiva e pública em outras obras. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia* ([1772] 1982) e no verbete *Da Economia Política* ([1755] 2008), publicado na *Enciclopédia*, ele delineia este modelo educacional. Supomos que Mary Wollstonecraft não tinha conhecimento disso, o que pode tê-la levado a crer que Rousseau defendia exclusivamente a educação individualizada, influenciando suas críticas e suas próprias proposições educacionais, almejando oferecer uma alternativa mais inclusiva e abrangente, capaz de atender às necessidades de todas as crianças. Outrossim, mesmo nessas obras, não fica claro que Rousseau incluísse as mulheres nesse sistema público e coletivo de educação o que poderia, ainda que ela houvesse cogitado tal alvitre, impulsionar sua contraproposta.

A originalidade na filosofia educacional de Mary Wollstonecraft reside em sua premissa de que todos os sexos e classes devem ser educados juntos. A coeducação, segundo Wollstonecraft, é fundamental para o desenvolvimento das faculdades humanas e para a obtenção da dignidade da virtude consciente. Ela propõe um sistema educacional nacional que integra o exercício físico e o tratamento humanizado dos animais ao currículo escolar. A educação deve ser uma preparação para a vida e para o trabalho, mas também o primeiro passo para formar um ser humano em constante progresso rumo à completude. Ela enfatiza que a razão deve ser a ferramenta primordial para superar os problemas da vida, que frequentemente extrapolam os esquemas padronizados da instrução escolar (Wollstonecraft, [1792] 2015, 2016a).

Na escola primária, meninos e meninas, ricos e pobres, se reúnem sob as mesmas diretrizes, usando uniformes e submetendo-se à mesma disciplina. As aulas não devem durar mais de uma hora, para evitar que as crianças fiquem confinadas a atividades sedentárias por longos períodos. A educação física, a botânica, a mecânica, a astronomia, a leitura, a escrita e a aritmética fazem parte do currículo, promovendo uma formação integral.

Wollstonecraft advoga pelo uso de métodos pedagógicos inovadores, como o questionamento socrático, *roleplaying*<sup>43</sup> e a contação de histórias, para estimular o interesse e a participação ativa dos alunos. Ela acredita que os períodos de estudo devem ser intercalados com atividades ao ar livre e exercícios físicos, para que o ânimo juvenil seja adequadamente aproveitado e as relações interpessoais valorizadas.

A partir dos nove anos, os alunos seriam divididos em duas escolas separadas durante

---

<sup>43</sup> *Roleplaying* é a atividade de interpretação de papéis, buscando desenvolver multiplicidade de recursos mentais para o enfrentamento de situações reais.

as tardes. Na primeira, meninos e meninas aprenderiam ofícios primários, como atividades domésticas e oficinas. Na segunda, jovens com habilidades ou riqueza superiores receberiam instrução em línguas mortas e vivas, ciências, história, política e literatura, preparando-os para todas as profissões, sem distinção de gênero. Wollstonecraft diz: “‘Meninas e meninos ainda juntos?’, ouço alguns leitores perguntarem. Sim. E eu não temeria qualquer consequência, além do surgimento de algum afeto precoce” ([1792] 2016a, p. 219). Com ambos os sexos educados juntos, eles se tornariam amigos e, eventualmente, parceiros igualitários no casamento, transformando a mulher em companheira e colega do homem, ao invés de sua coquete ou escrava.

Wollstonecraft propõe que as escolas diárias sejam públicas e gratuitas, com um número suficiente de mestres selecionados por um comitê em cada paróquia, garantindo liberdade para que quaisquer queixas de negligência possam ser feitas. Ela acredita que a educação nesses moldes formaria cidadãos compassivos, responsáveis e reflexivos, preparando os indivíduos não apenas para a vida prática, mas também para uma existência moralmente significativa e socialmente consciente.

Essa concepção de educação pública e acessível defendida por Wollstonecraft insere-se em um projeto mais amplo de formação de indivíduos dotados de autonomia racional, rompendo com a tradição que restringia a instrução feminina aos interesses domésticos e à subordinação social. Em oposição à visão rousseauiana, que delimita a educação das mulheres a um papel complementar ao dos homens, Wollstonecraft propõe uma formação intelectual igualitária, capacitando-as para desempenhar um papel ativo na sociedade. Esse embate de ideias se torna ainda mais evidente quando Rousseau, no quinto livro de *Emílio*, apresenta sua concepção das características femininas, estabelecendo as bases para a educação de Sofia. Ao afirmar que a mulher compartilha dos mesmos órgãos, necessidades e faculdades do homem, ele parece sugerir uma igualdade essencial entre os sexos, mas logo conduz sua argumentação para uma diferenciação que se assenta no conceito de graus, e não de essência. Enquanto a filósofa advoga por uma educação que permita à mulher desenvolver plenamente sua razão e independência, Rousseau estrutura sua filosofia educacional sobre a premissa de que a mulher, ainda que semelhante ao homem em muitos aspectos, deve ser moldada para um papel que essencialmente lhe subordina.

Antes de se remeter diretamente a Sofia, Rousseau empreende, no início do quinto livro de *Emílio*, uma descrição das características intrínsecas à mulher. Ele argumenta que, sob um aspecto essencial, ela é similar ao homem; possui os mesmos órgãos, as mesmas necessidades e as mesmas faculdades. A construção anatômica, as partes, o funcionamento e a aparência são

análogas. Em qualquer perspectiva que se observe, a diferença reside apenas no grau e não na essência.

Contudo, no que concerne ao sexo, homem e mulher divergem de maneira fundamental; cada um é complemento do outro. A dificuldade em compará-los, para ele, reside em nossa incapacidade de discernir claramente o que é inerente ao sexo e o que não é. Na união dos sexos, ambos contribuem igualmente para o propósito comum, mas de modos distintos. Dessa diversidade emana uma diferença observável entre homem e mulher em suas relações morais. O homem deve ser forte e ativo; a mulher, fraca e passiva; o primeiro deve possuir tanto o poder quanto a vontade; basta que a segunda ofereça pouca resistência. Rousseau ainda postula que o Altíssimo se dignou a honrar a humanidade ao dotar o homem de paixões ilimitadas guiadas e controladas pela razão, que lhe permite ser igualmente livre e autocontrolado. A mulher, por sua vez, também é dotada de paixões sem limites, mas Deus lhe conferiu a modéstia para contê-las.

Esta passagem pode ser submetida a uma crítica contundente. Wollstonecraft argumenta veementemente contra as noções de passividade e fraqueza feminina promovidas por pensadores como Rousseau. Ao afirmar que o homem deve ser forte e ativo; a mulher, fraca e passiva, perpetua uma dicotomia injusta e reducionista que limita e subjuga as capacidades e potencialidades das mulheres. A ideia de que a mulher deve oferecer pouca resistência não apenas subestima a sua agência, mas também a confina a um papel de subserviência que é prejudicial ao seu desenvolvimento moral e intelectual, além de gerar um desconforto flagrante, suscitando um sentimento de opressão naqueles leitores menos desatentos ou doutrinados pela cultura patriarcal, ao remeter, indiretamente, a cenas de abuso, em que mulheres são subjugadas e não conseguem oferecer resistência.

Para Wollstonecraft, a educação das mulheres deve ser igual à dos homens, permitindo que elas desenvolvam plenamente suas faculdades racionais e, assim, contribuam de maneira significativa e equitativa para a sociedade. Ademais, a divisão de paixões ilimitadas guiadas pela razão atribuída aos homens, enquanto as mulheres seriam regidas pela modéstia para contê-las, reforça uma dicotomia de gênero que desvaloriza a capacidade feminina de exercer autocontrole e racionalidade. Wollstonecraft argumentou que tais visões são construtos sociais impostos para manter a hierarquia patriarcal e que não possuem fundamento na natureza intrínseca dos sexos, perpetuando estereótipos de gênero que não apenas são injustos, mas que também impedem a realização plena do potencial humano das mulheres, ao negá-las a mesma consideração racional e moral atribuída aos homens.

Compreendida a constituição diferenciada dos dois sexos, Rousseau chega à conclusão de que, embora a parte mais forte aparente ser a dominante, ela depende, na verdade, da mais fraca. Essa dependência não se deve à galanteria ou à generosidade, mas sim a uma lei inabalável da natureza, que dotou a mulher da capacidade de estimular as paixões do homem para além da aptidão dele de satisfazê-las completamente. Isso torna o homem dependente da boa vontade da mulher, compelindo-o a esforçar-se para agradá-la, na esperança de que ela se disponha a ceder à sua força superior.

Acerca dessa passagem, Wollstonecraft adverte que “para dar certa aparência de dignidade à luxúria, ele insiste que o homem não deveria exercer sua força, mas depender da vontade da mulher, quando busca o prazer com ela” ([1792] 2016a, p. 108). Outrossim, ela compõe uma linha de raciocínio que conduz o leitor a questionar os fundamentos das afirmações tão veementes de Rousseau, ponderando que tais princípios basilares, quando aplicados às mulheres, levam a um sistema de astúcia e lascívia:

Supondo que a mulher tenha sido formada apenas para agradar e ser subjugada pelo homem, a conclusão é justa. Ela deve sacrificar qualquer outra consideração para se tornar agradável a ele e deixar que esse desejo natural de autopreservação seja a fonte de todas suas ações, quando provado que é o curso inexorável do destino e, para moldar-se a ele, seu caráter deve estirar-se e contrair-se, independentemente de qualquer distinção física ou moral. Mas, se, como eu penso, puder ser demonstrado que os propósitos desse tipo de vida, considerado como um todo, são subvertidos pelas regras práticas construídas sobre essa base ignóbil, permito-me duvidar se a mulher foi criada para o homem. E, embora o grito de irreligiosidade ou mesmo de ateísmo possa ser levantado contra mim, declararei simplesmente que, tivesse sido um anjo do céu a me dizer que a bela cosmogonia poética de Moisés e a narração da queda do homem são literalmente verdadeiras, eu não poderia acreditar que aquilo que minha razão diz é aviltante ao caráter do Ser supremo. E, não tendo medo do demônio diante dos meus olhos, aventuro-me a chamar isso de uma sugestão da razão, em vez de apoiar minha fraqueza nos largos ombros do primeiro sedutor de meu frágil sexo (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 109).

Rousseau sugere que uma questão é deixada em suspenso: a fraqueza cede à força ou é uma auto entrega voluntária? Para ele, a mulher é suficientemente astuta para manter o homem nessa incerteza. A mente feminina assemelhar-se-ia, pois, ao seu corpo; longe de se envergonhar de sua fraqueza, orgulha-se dela. Não é apenas para adquirir uma aparência de refinamento que isso acontece; ela é sagaz demais para isso. Ao contrário, antecipando-se com desculpas, a mulher reivindica o direito de ser fraca se assim desejar. A dinâmica complexa de poder e dependência entre os sexos sugere que a aparente fraqueza feminina é, na verdade, uma fonte de poder e influência sobre os homens.

Wollstonecraft deixa pairar no ar uma insinuação diferente da questão levantada por Rousseau:

De fato, as mulheres são tão degradadas por noções equivocadas de excelência feminina que espero não acrescentar um paradoxo ao afirmar que essa fraqueza artificial produz uma propensão à tirania e gera a astúcia, oponente natural da força, que as leva a exibir esses desprezíveis ares infantis que minam a estima, ainda que excitem o desejo. Deixemos os homens se tornarem mais castos e modestos e, se as mulheres não se fizerem mais sábias na mesma proporção, ficará claro que elas têm intelecto mais fraco (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 29).

Ao revisitar tratados sobre educação e observar a conduta dos pais e a administração das escolas, Wollstonecraft acreditou ter alcançado uma profunda convicção: a educação negligenciada das mulheres as torna fracas e infelizes. Essa lacuna educacional, permeada por práticas inadequadas e expectativas sociais injustas, resulta em um déficit formativo que aprisiona as mulheres em papéis subservientes e limita suas potencialidades. Sua análise das práticas educativas revelou que, ao invés de cultivar a razão e a autonomia, frequentemente reforçavam-se comportamentos de dependência e submissão. Tal situação gera uma perpetuação de desigualdades e impede o florescimento do potencial de metade da raça humana.

Indignada, ela buscou na vida privada e nas experiências de Rousseau, algo que explique a origem dessa suposta distinção entre os sexos que é, segundo o próprio, a nascente das doces leis do amor. Valendo-se de argumentos *Ad hominem*, que trazem em seu contexto críticas ao autor e não apenas à sua obra, asseverou:

Quem traçou um caráter feminino mais glorificado do que Rousseau, ainda que no geral ele se esforçasse constantemente para degradar o sexo? E por que tinha tanta necessidade de fazê-lo? Em verdade, para justificar a si mesmo o afeto que a fraqueza e a virtude o haviam feito nutrir pela tola Teresa<sup>44</sup>. Ele não foi capaz de alçá-la ao nível comum de seu sexo e, portanto, empenhou-se para rebaixar as mulheres ao patamar dela. Encontrou nela uma companhia humilde e conveniente, e o orgulho o fez determinado a encontrar algumas virtudes superiores no ser com quem ele escolhera viver; mas sua conduta durante a vida e o que houve após sua morte não mostra de forma clara o quão grosseiramente ele se enganou quando a chamou de inocente celestial? Mais ainda, na amargura de seu coração, ele mesmo lamenta que, quando suas enfermidades físicas o impediram de tratá-la como mulher, ela deixou de sentir afeto por ele. E era muito natural que o fizesse, pois, tendo tão poucos sentimentos em comum, quando o vínculo sexual se rompeu, o que iria segurá-la? Manter o afeto, cuja sensibilidade estava confinada a um sexo, mais ainda, a um homem, requer bom senso para transformar a sensibilidade no amplo canal da humanidade. Poucas mulheres têm entendimento suficiente para sentir afeição por uma mulher ou amizade por um homem. Mas a fraqueza sexual, que faz a mulher depender do homem para a subsistência, provoca uma espécie de afeto semelhante ao do gato, levando uma esposa a ronronar perto do marido como ela faria perto de qualquer homem que a alimentasse e a acariciasse (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 224-225).

Embora discordemos do emprego desse tipo de argumentação, ao qual ela recorre com alguma frequência, por acreditarmos que tal prática pode enfraquecer a força de seu discurso,

---

<sup>44</sup> Thérèse Levasseur foi esposa de Rousseau, com quem teve cinco filhos, os quais ele entregou para adoção utilizando-se da roda dos enjeitados (Almeida Júnior, 2013).

desviar a atenção do leitor e suscitar comentários jocosos, regularmente permeados por um tom misógino, reconhecemos que ela provavelmente o fez em resposta a uma sensação pessoal de agressão e diminuição causada pelo flagrante preconceito de Rousseau em relação ao potencial feminino. Essa postura é particularmente dolorosa para ela, dado que sempre foi uma admiradora desse filósofo e o tinha em alta consideração, até que se viu compelida a rebelar-se contra certos aspectos de seu ideário.

A crítica de Wollstonecraft revela as contradições presentes no pensamento de Rousseau. Ela expõe a fragilidade de uma visão que, ao glorificar supostas qualidades femininas, simultaneamente impõe limites que subjugam e infantilizam as mulheres. Sua dependência econômica e emocional em relação aos homens é vista como um artifício socialmente construído, que perpetua uma relação desigual e limita o desenvolvimento pleno das capacidades humanas, tanto de mulheres quanto de homens. A análise da autora é um apelo à reavaliação das relações de gênero e à promoção de uma educação que favoreça a igualdade e a autonomia de todos.

Encontramos, na voz do próprio Rousseau, palavras que poderiam ter sido proferidas por ele diretamente em resposta a esta invectiva: “[...] prescreve especialmente às mulheres a atenção mais escrupulosa quanto a sua conduta, suas maneiras e sua postura. Sustentar vagamente que os dois sexos são iguais e que seus deveres são os mesmos é perder-se em declamações vãs [...]” (Rousseau, [1762] 2017, p. 420).

Adicionalmente, para ele, a responsabilidade da mulher transcende o âmbito privado e adentra a esfera pública, onde sua reputação deve ser zelada com o mesmo rigor que suas ações. Essa dualidade de exigências reflete uma visão que, ao distinguir moralmente os sexos, atribui às mulheres um papel especial de guardiãs da moralidade e da decência social. A manutenção da honra e do respeito dentro da estrutura familiar e comunitária depende não apenas da virtude intrínseca da mulher, mas também da sua habilidade em projetar essa virtude através de uma conduta irrepreensível e uma reputação imaculada.

Em oposição contumaz a essa concepção, a verdadeira satisfação e a dignidade duradoura derivam do equilíbrio entre os deveres práticos e a aspiração pela virtude consciente, um ideal que, segundo Wollstonecraft, deve ser perseguido igualmente por homens e mulheres, reconhecendo a importância tanto dos afetos imediatos quanto dos princípios elevados que orientam uma existência plena e moral. Ao mesmo tempo em que se dedicam aos papéis tradicionais que lhes são atribuídos, elas devem também empenhar-se em alcançar um estado de realização pessoal e consciência virtuosa, que transcende as meras expectativas sociais e se alinha com a busca de uma vida moralmente significativa e digna.



Wollstonecraft direciona seu escrutínio ao próprio Rousseau novamente, aproveitando a oportunidade para questionar a composição da personagem Sofia.

Faço alusão agora, sobretudo, a Rousseau, cuja personagem Sofia é, sem dúvida, cativante, embora me pareça totalmente inatural. Seja como for, não pretendo atacar a estrutura superficial, mas o fundamento de sua personagem, os princípios sobre os quais sua educação foi construída; ou seja, por mais fervorosamente que eu admire o gênio desse hábil escritor, cujas opiniões frequentemente terei ocasião de citar, a indignação sempre toma o lugar da admiração, e a rígida carranca da virtude insultada apaga o sorriso da complacência que suas frases eloquentes costumam suscitar, quando leio seus devaneios voluptuosos. É esse o homem que, em seu ardor pela virtude, baniria todas as artes delicadas da paz e quase nos faria regressar à disciplina espartana? É esse o homem que se deleita em pintar as proveitosas lutas da paixão, os triunfos das boas disposições e os heroicos voos que liberam a alma ardente? Como esses poderosos sentimentos são rebaixados quando ele descreve o lindo pé e os ares sedutores de sua pequena favorita! (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 45-46).

A crítica de Wollstonecraft não apenas expõe as incoerências no pensamento de Rousseau, mas também levanta um clamor por uma reavaliação profunda das estruturas sociais que perpetuam a desigualdade de gênero. Ao denunciar a superficialidade com que ele constrói suas personagens femininas e a inadequação de seus princípios educacionais, Wollstonecraft defende a urgência de uma educação que cultive a autonomia e a equidade entre os sexos. Ela vislumbra uma sociedade onde a verdadeira virtude não seja meramente decorativa, mas uma força motriz para a dignidade e a realização humana plena. Em suas palavras:

No que diz respeito à virtude, para usar a palavra no sentido pleno, eu a tenho visto mais na classe baixa. Muitas mulheres pobres sustentam os filhos com o suor de sua fronte e mantêm unida a família que os vícios dos pais teriam dispersado; mas as mulheres nobres são indolentes demais para ser ativamente virtuosas, e são mais refreadas do que refinadas pela civilização. De fato, o bom senso que tenho encontrado entre as mulheres pobres, que tiveram poucas vantagens da educação e, ainda assim, agem heroicamente, confirma minha opinião de que as tarefas triviais tornaram a mulher uma pessoa frívola. O homem toma o corpo dela, e a mente é embotada; assim, enquanto o amor físico excita o homem como sua recreação favorita, ele se esforça para escravizar a mulher – e quem pode dizer quantas gerações serão necessárias para dar vigor à virtude e aos talentos das descendentes libertas de escravas abjetas? (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 104).

Sua análise, apesar de perspicaz, revela dois aspectos: primeiramente, enquanto as mulheres forem mantidas em um estado de dependência e subjugação, tanto elas quanto os homens estarão privados de atingir seu verdadeiro potencial. Em segundo, quando Wollstonecraft conclama a uma reforma educativa e social que emancipe as mulheres, permitindo-lhes cidadania plena, perde a oportunidade de ser explícita ao não enfatizar, em letras garrafais, que muitas mulheres já eram trabalhadoras exploradas e invisibilizadas, o que lhe conferiu críticas quanto à fraca abrangência de grupos minoritários em sua reivindicação. Mesmo com essas ressalvas, sua importância não pode ser negligenciada. Vejamos como sua filosofia avalia Sofia, uma

jovem de classe média.

### 2.1.1 SOFIA NO LIVRO V DE EMÍLIO, OU DA EDUCAÇÃO: BELA, RECATADA E DO LAR

Sofia, concebida pela mente de Rousseau, é a epítome de uma educação meticulosamente orquestrada. Tal é a excelência de sua formação que inspira não apenas admiração, mas também profundo respeito e confiança em seu consorte, Emílio. Contrapondo-se a qualquer expectativa de ser um prodígio, Sofia, assim como Emílio, não ostenta dotes extraordinários; contudo, seu temperamento equilibrado e ameno torna-se um de seus maiores atributos. Há uma sinergia singular entre suas falhas e virtudes, fazendo com que ela, harmoniosamente, as empregue em seu favor. Embora sua formosura física não seja excepcionalmente notável, seus modos e postura exalam uma graça que poderia instigar o sentimento de inveja em muitas de suas contemporâneas. A riqueza de sua formação abrange instrução de canto sob a tutela paterna, iniciação à dança guiada por sua mãe, e um aprendizado rudimentar em um instrumento musical, proporcionado por um vizinho – habilidade que ela, com autodidatismo, refinou. Sofia nutre uma afeição particular pelo bordado e demonstra destreza inigualável em tarefas domésticas, exibindo até mesmo um zelo quase obsessivo pela limpeza, um reflexo, sem dúvida, da rigorosa influência materna que lhe foi imposta (Sallum, 2022).

Ela é uma jovem de espírito agradável e equilibrado, sem ser excepcionalmente brilhante ou profundamente introspectiva. Possui uma inteligência que agrada a todos com quem interage, refletindo a capacidade de se adaptar ao interlocutor. Sua cultura não foi moldada pelos livros, mas pelas conversas com seus pais, suas próprias reflexões e pelas observações limitadas que fez do mundo ao seu redor. Naturalmente alegre, Sofia era até brincalhona na infância, mas sua mãe cuidou de moderar essa vivacidade desde cedo. Como resultado, tornou-se modesta e reservada antes do tempo esperado. Já madura, consegue manter essa atitude com facilidade, mas “[...] é agradável vê-la entregar-se, por um resquício de hábito, a vivacidade da infância e então, de repente, voltar a si, calar-se, baixar os olhos e enrubescer: é realmente preciso que o meio-termo entre as duas idades participe um pouco de cada uma das duas” (Rousseau, [1762] 2017, p. 463).

Na visão de Wollstonecraft, ao submeter as meninas a um regime de atividades fúteis e limitadas, a sociedade não apenas restringe seu desenvolvimento físico, mas também prejudica seu crescimento intelectual. Rousseau falha ao não reconhecer a importância de um desenvolvimento equilibrado entre corpo e mente, promovendo uma visão reducionista que perpetua

estereótipos de gênero. Ademais, a crítica que se pode direcionar a Rousseau reflete a necessidade de uma revisão profunda das práticas educacionais femininas de sua época. O fortalecimento do corpo deve ser acompanhado pelo estímulo à mente, capacitando as jovens a desenvolverem um entendimento crítico e uma autonomia de pensamento.

Para o filósofo genebrino, embora a arte de pensar não seja estranha às mulheres, estas não deveriam se dedicar de forma profunda às ciências do raciocínio, devendo apenas conceber, mas não necessariamente reter os conhecimentos adquiridos. Segundo Rousseau:

A arte de pensar não é estranha às mulheres, mas elas não devem interessar-se senão ligeiramente pelas ciências de raciocínio. Sofia tudo concebe mas retém pouca coisa. Seus maiores progressos são na moral e nas coisas do gosto; quanto à física não retém senão alguma noção das leis gerais e do sistema do mundo. Por vezes, em seus passeios, contemplando as maravilhas da natureza seus corações inocentes e puros ousam erguer-se até ao autor delas: não temem sua presença, expandem-se conjuntamente diante dele (Rousseau, [1762] 1992, p. 512).

Tal perspectiva revela uma concepção pedagógica que privilegia a sensibilidade e a intuição no lugar da razão e da autonomia intelectual, naturalizando a limitação do acesso feminino ao saber. A proposta rousseauiana, ao reiterar a associação entre docilidade, moralidade e fragilidade intelectual feminina, reforça um paradigma de subordinação que impede a formação de mulheres autônomas. A educação de Sofia visa moldá-la como espelho moral de Emílio. Wollstonecraft, ao refutar esse projeto de educação sentimentalista e subordinada, reivindica uma formação que articule vigor físico com desenvolvimento racional, promovendo a constituição de sujeitos morais e intelectualmente autônomos. A crítica que dirige a Rousseau transcende o embate com um autor específico: trata-se de uma denúncia às estruturas patriarcais que persistem em moldar o feminino como uma entidade passiva, incapaz de juízo próprio e de participação ativa na esfera pública e racional da vida humana.

Nomeando as falas do genebrino como “inferências toscas”, Wollstonecraft prossegue:

[...] as meninas são forçadas a se sentar imóveis, a brincar com bonecas e a ouvir conversas tolas; o efeito do hábito é reiterado como uma indubitável revelação da natureza. Eu sei que a opinião de Rousseau era de que os primeiros anos da juventude deveriam ser empregados para formar o corpo, [...] no entanto, é ampla a diferença entre fortalecer o corpo, do qual a força da mente em grande parte depende, e apenas proporcionar-lhe uma naturalidade de movimentos ([1792] 2016a, p. 111).

De acordo com Rousseau, “Sofia manterá sua castidade e integridade até o último momento de sua existência” ([1762] 2017, p. 464), personificando a pureza e a determinação – um modelo que, segundo ele, seria o complemento perfeito para Emílio. Também acrescenta que:

Pela mesma razão que a conduta de uma mulher se sujeita à opinião pública, sua crença também se submete à autoridade. Toda menina deve ter a religião de sua mãe

e toda mulher, a de seu marido. Ainda que essa religião seja falsa, a docilidade que submete a mãe e filha à ordem da natureza apaga, aos olhos de Deus, o pecado do erro. Incapazes de serem elas mesmas juízas, elas devem receber a decisão dos pais e do marido, assim como a da Igreja (Rousseau, [1762] 2017, p. 438).

A religiosidade feminina, para ele, tende ao extremo devido à falta de uma base racional sólida, tornando-se ora excessivamente devota, ora negligente, o que é agravado pelo controle inadequado dos homens sobre elas. A importância de ensinar a religião de maneira aprazível e amorosa é ressaltada, evitando-se a imposição de deveres religiosos desagradáveis que possam afastar as meninas da fé. Exemplos práticos e orações curtas são recomendados, ao invés de lições decoradas e catecismos que as crianças não compreendem verdadeiramente.

Wollstonecraft se volta particularmente para as concepções de Rousseau, que propaga uma aristocracia masculina, sugerindo que a ignorância profunda das mulheres poderia ser desejável, não fosse necessário, para a preservação de sua castidade e para justificar a escolha masculina perante a sociedade, fornecer-lhes um conhecimento superficial dos homens e das paixões humanas. Avaliando este trecho da obra, ela argumenta:

Os direitos da humanidade têm sido, assim, confinados à linhagem masculina, começando por Adão. [...] Depois de restringir a mente de uma mulher a fim de mantê-la adequada, caso não a tenha deixado quase em branco, ele a aconselha a pensar que um homem ponderado não deve bocejar em sua companhia, quando estiver cansado de acariciá-la. O que tem ela a refletir sobre aquele a quem deve obedecer? E não seria um refinamento de crueldade abrir sua mente apenas para tornar visíveis a escuridão e a miséria de sua sina? Contudo, esses são os sensatos comentários dele; o leitor poderá determinar quão consistentes são com o que eu já fui obrigada a citar, a fim de oferecer uma visão justa do assunto. (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 119).

Rousseau, aludindo à premissa de que o amor autêntico deve preceder o enlace matrimonial, advoga que Sofia, ao escolher um parceiro, não deveria ambicionar alguém pertencente a um estrato social superior, uma vez que tal discrepância poderia ser um entrave à relação. No entanto, ela deve exercer discernimento para não ser ludibriada por um jovem sedutor e dissimulado, confiando no juízo materno, desprovido de influências superficiais, para orientá-la nesta decisão crucial. Mas, o que Sofia esperava encontrar em seu parceiro, o que queria? Ela, que carregava dentro de si o orgulho de saber dominar a si mesma, preferia morrer a procurar um marido para si. Enfadava-se após duas ou três conversas com os jovens pretendentes, adquirindo uma polidez repelente. “Procurava um homem e encontrava apenas símios; procurava uma alma, e não encontrava nenhuma” (Rousseau, [1762] 2017, p. 472). Sofia lamentou:

“Apiedai-vos de vossa infeliz filha, sua tristeza é irremediável, suas lágrimas não se podem conter. Quereis saber a causa disso? Pois bem, aí está ela”, disse ao jogar o livro sobre a mesa. A mãe tomou o livro e o abriu: eram *As Aventuras de Telêmaco* [...] sua filha era a rival de Eucaris. Sofia amava Telêmaco, e o amava com uma paixão que nada podia curar (Rousseau, [1762] 2017, p. 472-473).

Sofia questionava – Depende o coração da vontade? – enquanto argumentava com os pais. A menos que um rapaz com as qualidades de Telêmaco, amável e virtuoso, fosse apenas uma quimera, ela esperava ser encontrada por ele. *As Aventuras de Telêmaco*, obra magistral de Fénelon, é uma epopeia didática que se insere no contexto literário francês do final do século XVII. Nela, o autor elabora uma narrativa intrincada e filosófica que segue a jornada de Telêmaco, filho de Ulisses, enquanto busca seu pai perdido após a Guerra de Troia. Guiado por Mentor, que é na verdade a deusa Minerva disfarçada, Telêmaco enfrenta uma série de provocações que não apenas testam sua coragem e inteligência, mas também moldam seu caráter virtuoso e justo.

O relato exalta os ideais de governança sábia e moralidade, oferecendo um tratado velado sobre a arte de reinar. Através de suas aventuras, Telêmaco aprende valiosas lições sobre a temperança, a justiça e a benevolência. A obra, permeada por alegorias e referências mitológicas, serve tanto como uma narrativa cativante quanto como um manual ético e político.

É pertinente revisita-la, para melhor compreendermos as figuras de Telêmaco e Eucharis / Antíope, que claramente inspiraram Rousseau na criação dos jovens Emílio e Sofia, assim como Mentor, a deusa Minerva disfarçada, que, em nossa leitura, personifica a imagem que Rousseau aspirou imprimir na figura do tutor de seu jovem discípulo. Atrevemo-nos a inferir que o próprio Rousseau se identificava, em certa medida, com essa figura quase divina do tutor, que, detentor de vasto conhecimento, permite que seu pupilo cometa erros, para que destes troços o sábio mestre possa extrair ensinamentos ainda mais valiosos.

Antes, porém, vale destacar a ressalva de Wollstonecraft acerca disso. O sistema educacional que desejou ver desmantelado pressupõe, segundo ela, que a virtude nos protege das vicissitudes da vida e que a fortuna, desvelando seus olhos, sorrirá para uma mulher bem instruída, colocando em suas mãos um Emílio ou um Telêmaco. Entretanto, a verdadeira recompensa que a virtude oferece a seus seguidores reside, evidentemente, em seu próprio interior.

Entre essas considerações, emerge uma reflexão crucial acerca da tensão entre a virtude interna e as expectativas externas impostas pelas estruturas educacionais da época. Wollstonecraft, ao criticar o sistema que perpetua a ideia de que a fortuna favorece a mulher virtuosa, subverte a lógica do merecimento que Rousseau, através de suas figuras pedagógicas, poderia inadvertidamente reforçar. A figura de Mentor, que guia Telêmaco com mão firme e sabedoria, ilustra não apenas os princípios rousseauianos de conduta e aprendizado, mas também suscita questionamentos sobre a real natureza da virtude e do reconhecimento social que a educação, para homens e mulheres, poderia proporcionar. Assim, a virtude é concebida não como um

caminho seguro para a aprovação externa, mas como um fim em si mesma, refletindo a complexa dinâmica entre o ser interior e as expectativas sociais que ambos os filósofos tentaram abordar em suas obras.

Ainda acerca do ser interior, observamos uma interessante questão. Sofia é colocada em rivalidade com Eucharis, a jovem, bela e orgulhosa ninfa da ilha de Calipso, enquanto o que se esperaria era sua posição em rivalidade a Antíope, que é com quem Telêmaco eventualmente escolhe para se casar. Esta escolha não parece ser fortuita, mas sim, carregada de significado. Podemos levantar algumas hipóteses para essa decisão do autor. Primeiramente, pensamos que ao opor Sofia a Eucharis, Rousseau talvez estivesse oferecendo uma sutil indicação do destino que planejava para Sofia em sua obra *Os Solitários*. Eucharis, audaciosa e relativamente livre, desafia os preceitos de Mentor, evidenciando sua resistência aos ditames da autoridade, como fica claro na passagem em que tenta afastar Telêmaco da influência de seu sábio conselheiro. Essa mulher ardilosa, que manipula Telêmaco com a chama de um amor apaixonado, serve como um símbolo daquilo que Rousseau desaprovava:

[...] Eucharis perguntou a Telêmaco em tom zombador: Você não teme que Mentor o censure por ter vindo à caçada sem ele? Oh! Como você é digno de dó por viver sob a direção de um mestre tão severo! Nada pode salvar sua austeridade; ele finge ser inimigo dos prazeres e não pode suportar que você deles desfrute; ele transforma em crime as coisas mais inocentes. Você podia depender dele enquanto não tinha condições de governar sua própria vida, mas, depois de ter demonstrado tanta sabedoria, não deve mais permitir que o tratem como criança. Essas palavras maliciosas penetraram no coração de Telêmaco e o encheram de ressentimento contra Mentor, de cuja dependência queria livrar-se. Ele temia tornar a ver Mentor e nada respondeu a Eucharis, tão desorientado que estava (Fénelon, [1717] 2005, p. 82).

Ao infantilizar Telêmaco, Eucharis tenta afastá-lo da razão e da virtude representadas por seu guia, evidenciando o poder corrosivo da paixão desenfreada sobre a clareza moral. Ademais, um segundo ponto a ser salientado é que, independentemente das intenções de Rousseau ao evocar Eucharis em lugar de Antíope, torna-se evidente que um conflito interno se instala na mente de Sofia. Esse conflito íntimo coloca em contraste duas facetas antagônicas: o orgulho espirituoso e a espontaneidade desafiadora de um lado, e a virtude modesta e recatada de outro.

A descrição de Antíope pode ser vista como um prenúncio das qualidades que Rousseau atribuiria à sua personagem, antecipando a metamorfose de uma Sofia jovial em uma Sofia sóbria, refletida na figura de Antíope – a princesa casta, submissa aos desígnios paternos, que, mesmo corrigindo o pai, o faz sem incitar constrangimento ou desagrado, baixando os olhos e modulando sua voz a ponto de quase não ser ouvida:

Mentor respondeu: Ó Telêmaco, concordo que esse amor é diferente. Antíope é doce, simples e sábia: suas mãos não desprezam o trabalho, ela é perspicaz, providencia tudo o que é necessário, sabe calar-se e agir rapidamente em seguida, a todo momento está ocupada, ela não se embaraça, porque faz cada coisa na sua hora, a ordem que reina na casa do pai é sua glória, somente sua beleza a enfeita. Embora ela cuide de tudo na casa de seu pai, e esteja encarregada de corrigir, recusar, economizar, coisas que tornam as mulheres odiadas, ela conseguiu ser estimada por todos da casa, porque nela não se encontra a paixão, a teimosia, nem a leviandade, nem o capricho que existem nas outras mulheres. com um único olhar, ela se faz entender, e todos temem desagradá-la; dá ordens precisas, e só ordena que se faça o que é exequível; repreende com bondade, e não se esquece de incutir ânimo no faltoso depois da reprimenda. O coração de seu pai repousa sobre ela como um viajante cansado, pelo ardor do sol deita à sombra de uma árvore sobre a relva tenra. Você tem razão, Telêmaco, Antíope é um tesouro digno de ser procurado nas terras mais distantes. Seu espírito, como seu corpo, nunca se enfeita com ornamentos fúteis: sua imaginação, embora viva, é moderada por sua discrição, ela fala quando necessário, e quando abre a boca é persuasiva e as Graças inocentes escorrem de seus lábios. Assim que ela fala, todo mundo se cala, e ela enrubescer: pouco falta para que ela desista do que quis dizer quando se dá conta de que a escutam atentamente.

Você se lembra, ó Telêmaco, de um dia em que seu pai a chamou? Ela veio, os olhos baixos, coberta com um grande véu, e quando falou foi para abrandar a cólera de Idômene, que queria punir rigorosamente um de seus escravos: em primeiro lugar ela se compartilhou o desgosto do rei, depois o acalmou e por fim fê-lo compreender o que havia provocado esse incidente. E sem mostrar ao rei que ele se havia deixado arrastar por sua cólera, ela lhe infundiu sentimentos de justiça e de compaixão. Tétis, quando ela elogia o velho Nereu, não apazigua com mais doçura as ondas irritadas. Assim Antíope, sem se aproximar de poder algum e sem usar seus encantos, sensibilizará um dia o coração de seu esposo, como agora ela toca sua lira quando quer extrair dela os mais ternos acordes. Deixe-me dizer-lhe, Telêmaco, ainda uma vez, que seu sentimento por ela é um amor justo: os deuses a destinaram para você, você a ama com um amor sensato, mas será preciso esperar que Ulisses a peça para você. Eu o felicito por não ter querido falar com ela sobre seus sentimentos; se tivesse usado alguma artimanha para expressar os intentos, ela a teria rejeitado e deixaria de estimá-lo. Ela nunca dará esperança a ninguém, pois espera que seu pai a conceda a alguém, e só aceitará como esposo um homem que tema os deuses e preencha as convenções. Terá você notado, como eu, que desde o seu retorno ela é ainda menos vista e abaixa ainda mais os olhos? Ela está a par de tudo de bom que aconteceu com você durante a guerra, não ignora sua origem, nem suas aventuras, nem tudo o que os deuses lhe deram; é isso tudo o que a torna tão modesta e reservada. Vamos, Telêmaco, partamos para Ítaca: resta que eu o faça encontrar seu pai e o coloque em situação de obter uma mulher digna da idade de ouro: seja ela uma pastora da fria Álgida ou filha do rei de Saleno, você será muito feliz junto a ela (Fénelon, [1717] 2005, p. 264-265).

Na advertência proferida por Mentor ao jovem Telêmaco acerca das artimanhas de Calipso, revela-se um reflexo claro dos ideais que Rousseau viria a desenvolver em sua obra, particularmente na figura do tutor de Emílio. Esses ideais tratam da forma distinta como homens e mulheres devem comportar-se, experimentar desejos e prazeres, e adquirir sabedoria. Fenelon nos permite perceber que a vida associada à feminilidade é frequentemente retratada como indigna, constrangedora e inferior. Desse modo, a narrativa exalta papéis de gênero que contra-põem o masculino ao feminino, conferindo a este último todos os atributos indesejáveis e traiçoeiros da condição humana. Em suas palavras:

Um jovem que gosta de se enfeitar em vão, como uma mulher, é indigno de sabedoria

e de glória: a glória só é devida a um coração que sabe sofrer a dor e pisotear os prazeres.

Telêmaco respondeu com um suspiro: Que os deuses me matem em vez de permitir que a fraqueza e o prazer tomem posse do meu coração! Não, não, o filho de Odisseu jamais se deixará vencer pelos encantos de uma vida covarde e afeminada. Mas que favor do céu nos fez encontrar, depois do naufrágio, esta deusa ou esta mortal que nos enche de bênçãos?

Medo, respondeu o Mentor, de que isso o domine com males; tema mais sua doçura enganosa do que os recifes que quebraram seu navio: o naufrágio e a morte são menos fatais do que os prazeres que atacam a virtude. Tenha cuidado para não acreditar no que ela lhe diz. A juventude é presunçosa, promete tudo a si mesma: embora frágil, acredita que pode fazer tudo e nunca tem nada a temer; ela confia levemente e sem precaução. Cuidado ao ouvir as palavras doces e lisonjeiras de Calipso, que deslizarão como uma serpente sob as flores; tema o veneno oculto; desafie-se e espere sempre pelo meu conselho” (Fénelon, [1717] 2009, Livro primeiro, tradução nossa).

Telêmaco, ao repudiar a fraqueza e o prazer com um fervor que deseja a morte em vez da covardia afeminada, encarna o modelo de virtude heroica que tanto Fénelon quanto Rousseau defendem para o homem. Mentor, ao aconselhar seu pupilo a temer mais a sedução suave de Calipso do que os perigos físicos, coloca a virtude em uma posição de primazia absoluta, onde o verdadeiro perigo reside na corrupção interna, e não nas ameaças externas. Este paralelo entre Fénelon e Rousseau ressalta a centralidade da virtude austera e o papel da educação masculina em resistir às tentações que ameaçam essa integridade, enquanto relega o feminino a um símbolo de fraqueza e traição moral.

Dito isso, Rousseau recua para retirar Sofia desse dilema tormentoso, do qual talvez não a considerasse capaz de se desembaraçar por esforços próprios:

Devolvamos a nosso Emílio sua Sofia; ressuscitemos essa amável menina para dar-lhe uma imaginação menos vívida e um destino mais feliz. Eu queria retratar uma mulher ordinária e, à força de elevar-lhe a alma, perturbei sua razão; eu mesmo me desviei. Voltemos atrás. Sofia tem apenas uma boa natureza numa alma comum; tudo que tem a mais que as outras é efeito de sua educação (Rousseau, [1762] 2017, p. 474).

O trecho destacado reflete uma interessante reviravolta na perspectiva de Rousseau em relação à figura de Sofia, contrastando-a com o ideal de virtude heroica que ele e Fénelon atribuem ao masculino. Enquanto Telêmaco, guiado por Mentor, é exaltado como o paradigma de resistência moral, rejeitando a fraqueza e o prazer em favor de uma virtude austera, Sofia é retirada desse confronto moral de maneira quase paternalista. Rousseau, ao admitir que perturbou a razão de Sofia ao tentar elevar sua alma, parece reconhecer os limites que ele próprio impôs à personagem feminina, sugerindo que ela não seria capaz de suportar o mesmo rigor moral que Emílio. Essa retirada de Sofia do dilema moral pode ser interpretada como um recuo do autor, que, ciente dos papéis de gênero por ele mesmo perpetuados, decide preservá-la de um embate no qual ele próprio não a considera capaz de triunfar.



O autor opta por rebaixar Sofia a uma “mulher ordinária”, cuja virtude e razão são produtos de uma educação bem direcionada, mas que, em sua essência, não possui a mesma capacidade de enfrentar os desafios morais impostos ao homem. Sequer é permitido que sua personagem se compare à hábil e virtuosa Antíope, evidência de que, nessa dualidade interna, ainda que Sofia se alinhe a ela, não perde de vista a ousadia ativa de Eucharis, com quem compartilha traços de personalidade. Esse movimento de Rousseau reflete não apenas uma hesitação em conferir a Sofia a mesma agência moral, mas também uma reafirmação dos papéis de gênero tradicionais, onde o feminino é relegado a um estado de dependência educacional, incapaz de alcançar, por seus próprios méritos, o ápice da virtude que é reservado ao masculino.

A reflexão de Mary Wollstonecraft ([1787] 2016b), ao afirmar que tentar elevar-nos acima da condição humana é uma pretensão ridícula, ressoa com as discussões anteriores sobre a natureza das paixões e a luta pela virtude, especialmente no contexto da obra de Rousseau. Wollstonecraft reconhece que as paixões são inerentes à condição humana e que extirpá-las completamente seria não apenas impossível, mas também desnecessário. Esta visão contrasta com a austeridade moral que tanto Rousseau quanto Fénelon defendem, onde a virtude muitas vezes se apresenta como um ideal de superação das paixões, especialmente quando estas são associadas ao feminino.

Ao sugerir que é sábio não se aproximar demasiadamente de um precipício para evitar uma queda antes de perceber o perigo, Wollstonecraft parece aconselhar uma prudência prática, uma moderação que não exige a negação das paixões, mas sim uma gestão cuidadosa delas. Esse enfoque revela uma abordagem mais equilibrada, que valoriza a experiência humana em toda a sua complexidade, incluindo o papel positivo que as paixões, como o amor, podem desempenhar na vida cotidiana. Enquanto Rousseau tende a associar as paixões, particularmente as femininas, com a corrupção e a queda, Wollstonecraft propõe que há um espaço para a emoção e a paixão, desde que estas não coloquem em risco a inocência ou conduzam ao arrependimento.

Ademais, ao afirmar que o amor doura todas as perspectivas da vida, Wollstonecraft ([1787] 2016b) sugere que as paixões, longe de serem intrinsecamente perigosas, podem enriquecer a experiência humana, oferecendo um alívio das preocupações mundanas e imbuindo a vida de significado. Esse reconhecimento da importância das emoções contrasta com a visão rousseauiana, que, em seu esforço para delinear papéis de gênero rígidos, tende a minimizar ou até patologizar o papel das paixões na vida das mulheres.

Destarte, aclarando o desfecho dado à personagem Sofia em *Emílio*, nos conduziremos

à sua continuação – *Os Solitários*. Vendo seus esforços coroados e saboreando seus frutos, o preceptor relata, nas derradeiras páginas do romance, o matrimônio de Emílio e Sofia, bem como uma importante lição final que lhes dirige – uma receita contra o esfriamento do amor no casamento:

[...] continuarem a ser amantes quando forem esposos [...], no casamento os corações estão atados, mas os corpos não estão submissos. Deveis fidelidade um ao outro, não complacência. Cada um dos dois pode pertencer somente ao outro; mas nenhum dos dois deve pertencer ao outro senão o tanto quanto lhe agradar. [...] não temais, meus filhos, que essa lei vos mantenha afastados; ao contrário, ela vos tornará, ambos, mais dedicados a vos agradar e prevenirá a saciedade. Limitados um ao outro, a natureza e o amor vos aproximarão suficientemente” (Rousseau, [1762] 2017, p. 555-556).

Ato contínuo, o preceptor orienta Sofia sobre como se comportar em relação ao marido, Emílio. No texto, a narrativa enfatiza a ideia de que, após o casamento, o marido se torna o líder da relação, e é dever da esposa obedecer-lhe. No entanto, também sugere que, quando a esposa demonstra virtudes como modéstia e sabedoria, pode, de forma graciosa, influenciar e guiar o marido, incluindo utilizar sutilmente a arte do coquetismo para isso.

Há uma distinção clara entre os prazeres da paixão inicial e a intimidade profunda que se desenvolve ao longo do tempo em um relacionamento, particularmente após o nascimento dos filhos. A esposa é incentivada a usar sua influência sobre o marido de maneira ponderada, restringindo ou concedendo seus “favores” para mantê-lo engajado e valorizando a relação. A preservação da paixão e o desenvolvimento de um vínculo mais profundo entre o casal são apresentados como essenciais para a felicidade conjugal. A finalidade é que, ao seguir essas orientações, Sofia possa assegurar uma relação harmoniosa e feliz, agora que passou a ser guardiã de Emílio.

Em seu manual para educação de moças, Wollstonecraft traz claras instruções sobre a mulher casada que destoam abertamente das orientações recebidas por Sofia, a quem nunca será facultada a oportunidade de explorar o mundo como fez Emílio antes de se casar:

Nada, estou convencida, desperta tanto as faculdades como o fato de ser obrigada a enfrentar o mundo; e isso não é próprio de uma mulher casada. A sua esfera de ação não é grande, e se ela não for ensinada a olhar para o seu próprio coração, quão triviais serão as suas ocupações e interesses! Que pequenas coisas lhe absorvem e estreitam a mente! “A astúcia preenche o grande vazio do espírito”, e as preocupações, que não melhoram o coração ou o entendimento, ocupam a sua atenção. É claro que ela é vítima da cólera infantil e de humores caprichosos e tolos, que a tornam antes insignificante do que perversa.

Numa situação confortável, uma mente cultivada é necessária para tornar uma mulher satisfeita; e numa situação miserável, é o seu único consolo. Uma mulher sensível e delicada que, por algum estranho acidente ou erro, se une a um tolo ou a um bruto, deve ser infeliz para além de todos os termos de infelicidade, se a sua visão se limitar à cena atual. De que importância, então, é o aprimoramento intelectual, quando nosso conforto aqui e felicidade no futuro dependem disso (Wollstonecraft, [1787] 2016b,

p. 100-101, tradução nossa).

Esse posicionamento de Wollstonecraft desafia diretamente as ideias de Rousseau, que, em seu *Emílio*, reserva para Sofia um destino de conformidade e subserviência, negando-lhe as mesmas oportunidades de crescimento e desenvolvimento oferecidas ao marido. Enquanto Rousseau reforça a dicotomia entre os papéis de gênero, Wollstonecraft denuncia as consequências devastadoras dessa segregação, propondo, ao contrário, que o verdadeiro conforto e felicidade das mulheres estão intrinsecamente ligados ao seu desenvolvimento intelectual e à sua capacidade de enfrentar e compreender o mundo ao seu redor.

Emílio, tendo recebido, tempos depois, a notícia de sua iminente paternidade, compartilha sua emoção com o mentor. Expressando seu entusiasmo e inquietações, reconhece a magnitude e a responsabilidade que a paternidade acarreta. Ele valoriza profundamente o papel que seu tutor desempenhou em sua formação, mas simultaneamente demonstra uma firme resolução em assumir pessoalmente a educação de seus filhos, em vez de delegá-la. Emílio deseja envolver-se ativamente nesse processo, embora continue a apreciar e buscar os conselhos de seu mestre.

Poderíamos interpretar essa ânsia de Emílio para educar seus próprios filhos como um viés dos sentimentos de Rousseau, que talvez tenha lamentado não desempenhar esse papel com seus próprios descendentes. Como veremos, assim como o autor, Emílio também não conseguiu realizar plenamente esse intento, sugerindo uma intersecção entre a experiência fictícia e a realidade pessoal de Rousseau. Para além de nossas conjecturas, sigamos à breve continuação da obra, que nos traz perspectivas interessantes que dialogam com o arrazoado até aqui.

### 2.1.2 EMÍLIO E SOFIA, OU OS SOLITÁRIOS: A “FEITICEIRA ADÚLTERA” E O “DESTEMIDO MÁRTIR”

Em *Os Solitários*, encontramos uma obra epistolar que se passa anos após o matrimônio dos jovens amantes, composta de duas cartas de Emílio endereçadas a seu antigo mentor. A última, que relata as desventuras e peripécias do jovem para se recompor depois de abandonar Sofia e o filho, acha-se inacabada, encerrando abruptamente a história. Nela, podemos, assim como em *Emílio*, encontrar fortes semelhanças com o que se passa na obra de Fénelon. Tal qual Telêmaco, Emílio enfrenta o desterro, a corrupção, a servidão e desafios morais que colocarão à prova sua mente e seu corpo.

Neste livreto, tanto o adultério de Sofia quanto a escravidão serão o cenário ideal para

que Rousseau descreva as virtudes adquiridas por Emílio durante sua educação. Encontramos na fala de Telêmaco a síntese do que conclui Emílio nessas poucas páginas:

O mais livre de todos os homens, respondi, é aquele que pode ser livre na própria escravidão. Seja qual for o país e a condição em que se encontre, a pessoa é muito livre, desde que tema os deuses, e tema apenas a eles. Em uma palavra, o homem verdadeiramente livre é aquele que, livre de todo medo e desejo, está sujeito apenas aos deuses e à sua razão (Fenelon, [1717] 2009, Livro quinto, tradução nossa).

Observa-se que, apesar de curta, *Os Solitários* é uma obra densa, repleta de pensamentos e reflexões de um Rousseau consciente da ingenuidade de Emílio e Sofia, e das coerções impostas pela realidade, capaz de desviar seus caminhos. Podemos acompanhar, nas poucas páginas disponíveis, uma antecipação da escrita do romantismo, que explora os perfis psicológicos das personagens, dando mais profundidade à narrativa. Ficção e filosofia se entrelaçam e nos permitem considerar o casal de protagonistas em um ambiente mais palpável, evidenciando as contradições do autor quanto às questões de gênero e as concepções de moralidade da época, reverberadas por ele.

“Eu era livre, era feliz, oh, mestre! Você fizera em mim um coração apropriado para desfrutar da felicidade, e me dera Sofia”. Com estas palavras Emílio inicia sua primeira carta, anunciando, em seguida, que “tudo se evaporou como um sonho” (Rousseau, [1780] 2010, p. 23). Em um diálogo interno ele admite reconhecer ainda mais o valor das lições aprendidas agora que perdeu tudo que amava, questionando: como um ser sensível poderia viver sem as afeições? Não um homem, mas um bruto ou um Deus. E como ele não é um ou outro, assume que sentiu amor por Sofia muito antes de conhecê-la, sentimento cuja potência protegeu seu coração dos vícios, marcando-o com os traços indelévels da virtude. Essas palavras assinalam uma flagrante idealização da figura feminina e dos sentimentos a ela endereçados. A isso acrescentamos uma impossibilidade de satisfação dessa expectativa. Sofia estava fadada a decepcionar o protagonista, não obstante qualquer tentativa sua, visto que o ideal ao qual era comparada se mostrava inalcançável.

Wollstonecraft alerta sobre os perigos inerentes à idealização para ambos os sexos:

Para usar a comparação, a imaginação viva e acalorada, da mesma forma, desenha o quadro do amor como desenha qualquer outro quadro, com aquelas cores brilhantes que a mão atrevida roubaria do arco-íris, dirigida por uma mente condenada em um mundo como este a provar sua nobre origem, ansiando pela perfeição inalcançável, sempre perseguindo o que reconhece ser um sonho fugaz. Uma imaginação tão vigorosa pode dar existência a formas insubstanciais e estabilidade aos devaneios nebulosos, nos quais a mente naturalmente cai quando a realidade é insípida. Pode, então, representar o amor com encantos celestiais e idolatrar o objeto ideal; pode imaginar um grau de afeição mútua que purificará a alma e não expirará quando se houver utilizado dela como uma “escala ao divino”; e, assim como a devoção, fará com que

todo afeto e desejo inferiores sejam absorvidos. Nos braços um do outro, como se estivessem em um templo, com sua cúpula perdida nas nuvens, o mundo se fecha, bem como todo pensamento e desejo que não nutram o afeto puro e a virtude permanente. Ai! Virtude permanente! Rousseau, visionário respeitável!, teu paraíso seria logo violado pela entrada de algum hóspede inesperado. Como o de Milton, conteria apenas anjos ou homens afundados abaixo da dignidade de criaturas racionais ([1792] 2016a, p. 103).

Emílio, ao expressar seu lamento pela perda de Sofia, revela uma profunda idealização da figura feminina, elevando-a a um pedestal de perfeição moral e emocional que, inevitavelmente, leva à decepção. A idealização de Sofia, vista como um ser quase divino que deveria personificar todas as virtudes, acaba por tornar impossível qualquer satisfação real, pois nenhuma mulher poderia corresponder a um ideal tão elevado e inatingível. Isso coaduna com a visão romantizada acerca do matrimônio que Rousseau, provavelmente inspirado por Fenelon, compartilhava e perpetuava:

O marido e a mulher parecem ser uma pessoa em dois corpos diferentes. O marido e a mulher partilham todos os cuidados domésticos; o marido regula todos os assuntos externos; a mulher se retira para sua casa; ela substitui o marido; ela parece ter sido feita apenas para agradá-lo; ela conquista sua confiança e o encanta menos por sua beleza do que por sua virtude. Este verdadeiro encanto da sua sociedade dura enquanto durarem as suas vidas (Fenelon, [1717] 2009, Livro sétimo, tradução nossa).

Wollstonecraft, em sua análise, alerta sobre os riscos dessa idealização exacerbada, que aprisiona tanto homens quanto mulheres em expectativas irreais. A imaginação, ao pintar o amor com cores roubadas do arco-íris, cria um ideal inalcançável que, ao ser confrontado com a realidade insípida, inevitavelmente conduz à frustração. Para Wollstonecraft, essa idealização não apenas distorce a realidade, mas também coloca os indivíduos em uma busca constante por uma perfeição que não existe, projetando o amor e a afeição em um altar de virtude que é, por sua própria natureza, instável e insustentável.

Rousseau, ao idealizar Sofia, cria um “paraíso” que, como aponta Wollstonecraft, está destinado a ser violado pela realidade, tal como o Éden de Milton. A perfeição moral que ele busca em sua personagem feminina não é apenas inalcançável, mas também perigosamente ilusória, levando inevitavelmente à queda, seja pela decepção que Emílio sente ao perceber que Sofia não pode corresponder a esse ideal, seja pela insustentabilidade de tal virtude em um mundo imperfeito. Wollstonecraft, ao criticar essa idealização, sugere que a verdadeira virtude e o verdadeiro amor só podem ser encontrados na aceitação das imperfeições humanas, e não na busca por um ideal platônico que, ao fim, apenas alimenta a insatisfação e o desencanto.

Sobre a esposa, Emílio pondera: “Mestre, você acha que conheceu essa jovem feiticeira. Oh! Como você se engana: conheceu minha amante, minha mulher; mas não conheceu Sofia.

Seus encantos de toda espécie eram inesgotáveis, cada instante parecia renová-los” (Rousseau, [1780] 2010, p. 27). O uso da palavra “feiticeira” por ele para descrever a esposa é intrigante. Ela é enaltecida, mas este verbete está ali para recordar o leitor da natureza traiçoeira da mulher. Todavia, ele retoma o curso de seu raciocínio, detalhando a depressão de Sofia devido à perda dos pais e de sua amada filha. “Até então, contente e tranquila, na sua solidão, ela ignorara as amarguras da vida, não armara contra os golpes do destino aquela alma sensível e facilmente afetada” ([1780] 2010, p. 28). Vemos a fragilidade encarnada na figura feminina, sua vulnerabilidade diante das adversidades, e sua incapacidade para lidar com essas dores, deixando-a desprotegida e influenciável pelas corrupções da sociedade, que fatalmente a fariam decair.

Mesmo incensando-a com intermináveis elogios, o autor já planta a semente da fraqueza feminina e da necessidade de zelar por sua virtude e moralidade. “Eu estremecia, olhando a triste Sofia, ao pensar que eu próprio estava arrastando tantas virtudes e encantos para esse abismo de preconceitos e vícios onde se perdem por todo lado a felicidade e a inocência” ([1780] 2010, p. 29). De maneira astuta, analisando a relação deste jovem casal e a intersecção disso com a vida do próprio autor, Wollstonecraft observa:

O homem que se contenta em viver com uma companheira bela, útil e que não usa a mente perdeu em satisfações voluptuosas o gosto por deleites mais refinados; nunca sentiu a calma satisfação que refresca o coração sedento – como o sereno do céu – de ser amado por alguém que poderia entendê-lo. Na companhia de sua esposa, ele ainda está sozinho, a menos que o homem tenha submergido no animal. “O encanto da vida”, diz um grave pensador filosófico, é “a solidariedade; nada nos agrada mais do que observar em outros homens sentimentos semelhantes a todas as emoções do nosso próprio peito”.

Mas, de acordo com o teor do pensamento segundo o qual as mulheres são alijadas da árvore do conhecimento, os anos importantes da juventude, a vantagem da idade e as esperanças racionais do porvir são todos sacrificados para tornar as mulheres objeto de desejo por um breve período. Além disso, como pôde Rousseau esperar que elas fossem virtuosas e constantes, quando não é permitido que a razão seja o fundamento de sua virtude nem a verdade o objeto de suas indagações?

Todos os erros do pensamento de Rousseau, porém, surgiram da sensibilidade, e as mulheres estão sempre prontas a perdoar a sensibilidade a seus encantos! Quando deveria ter raciocinado, ele tornou-se apaixonado, e a reflexão inflamou sua imaginação, em vez de iluminar seu entendimento. Até mesmo suas virtudes levaram-no a conclusões errôneas; tendo nascido com uma constituição calorosa e uma imaginação fértil, ele foi levado pela natureza até o outro sexo com uma inclinação tão ávida que logo se tornou lascivo. Se tivesse dado vida a esses desejos, o fogo teria se extinguido de maneira natural, mas a virtude e uma espécie romântica de delicadeza o fizeram praticar a abnegação; ainda assim, quando o medo, a delicadeza ou a virtude o restringiram, ele abusou de sua imaginação e, refletindo sobre as sensações às quais a fantasia deu força, ele as traçou com as cores mais resplandecentes e as afundou no mais profundo de sua alma ([1792] 2016a, p. 120-121).

Diante desse cenário de angústia, Emílio toma a iniciativa de mudar o ambiente em que vive com Sofia, optando pela cidade, que, paradoxalmente, Rousseau vê como um núcleo de corrupção. É justamente o que ocorre na trama, confirmando o que assevera o autor. Emílio se

distancia da esposa, envolvido nos seus negócios, e Sofia, por sua vez, engravidada de outro homem, forçando-o a romper os laços com ela e com o próprio filho. A corrupção da cidade os contamina, assim como ocorre com Telêmaco durante suas viagens. Na descrição das próprias desventuras, o príncipe de Ítaca apresenta o cenário que também assolou as personagens de Rousseau:

No início fiquei horrorizado com tudo que vi; mas aos poucos comecei a me acostumar. O vício já não me assustava; todas as empresas me inspiravam alguma inclinação para a desordem: as pessoas zombavam da minha inocência; minha moderação e minha modéstia serviram de brinquedo para essas pessoas atrevidas. Nada foi esquecido para excitar todas as minhas paixões, para me armar armadilhas e para despertar em mim o gosto pelo prazer. Eu me sentia enfraquecido todos os dias; a boa educação que recebi quase não me sustentava mais; todas as minhas boas resoluções desapareceram (Fenelon, [1717] 2009, Livro quarto, tradução nossa).

Assim como Emílio, Telêmaco inicialmente resiste às tentações que encontra durante suas viagens, mas eventualmente sucumbe às influências corruptoras do ambiente ao seu redor. A descrição de Telêmaco, que passa de um estado de horror ao vício para a gradual aceitação e eventual participação na desordem, espelha a transformação que ocorre com Emílio e Sofia na cidade. Ambas as personagens, educadas para manter altos padrões de virtude, veem essas resoluções desmoronarem sob a pressão das forças corruptoras que as cercam.

Esta decisão narrativa de Rousseau torna-se intrigante quando consideramos sua vida pessoal. Ele teve vários filhos com Thérèse Levasseur, todos entregues ao orfanato, pouco depois do nascimento. Embora o filósofo tenha justificado sua decisão em *Confissões* (Rousseau, [1782] 2011), alegando que não tinha os meios para criá-los e que estava dando a eles a chance de uma vida melhor, essa atitude contradiz muitos dos princípios que ele promoveu em seus escritos, levantando-se, inclusive a dúvida sobre a eficácia da educação ofertada a Emílio, que, assim como o autor, desiste do desafio de educar sua prole – o que Rousseau rapidamente trata de justificar, alegando que Emílio decide não separar o filho de sua mãe. Sofia, mesmo sendo infiel, tem qualidades esperadas, e consideradas por Emílio suficientes, para cuidar da criança.

Ao nos aprofundarmos no pensamento rousseauiano, identificamos uma postura clara: a infidelidade feminina é percebida como mais danosa do que a masculina devido ao risco de introduzir uma descendência ilegítima, desestabilizando a família. Para Rousseau, a fidelidade de uma mulher não é suficiente; sua reputação na sociedade e aos olhos do marido é de suma importância. Tal reputação assegura o respeito e a confiança do cônjuge, elementos essenciais para a paz doméstica. Ademais, Rousseau desafia concepções modernas de igualdade de gênero, sublinhando diferenças inatas nos deveres de cada sexo. Ele postula que discursos sobre igualdade e deveres compartilhados são palavras vazias e não refutam o argumento proposto.

Relembremos o último conselho do mentor a Sofia, no quinto livro de *Emílio*, no qual ele a adverte sobre a “saciedade” após o casamento. É exatamente o que parece se abater sobre o casal quando vão para a cidade. Nas palavras de Emílio: “Todos os meus laços tinham afrouxado, todos os meus afetos tinham esfriado [...] Ah, se Sofia maculou sua virtude, que mulher ousará contar com a sua?” (Rousseau, [1780] 2010, p. 31-32). Aqui findaram a castidade e integridade inabaláveis da jovem. Rompem-se as virtudes da mulher. Ele sublinha “Já não éramos um, éramos dois” ([1780] 2010, p. 33), demarcando o território em que Emílio não mais tinha propriedade sobre sua esposa. Asseverando: “Seja o que for de mim, dizia [Sofia], você deve estimar a si próprio e respeitar para sempre a palavra de Emílio. Meus erros não o autorizam a quebrar suas promessas. Você pode me punir, mas não pode me coagir, e esteja certo de que isso eu jamais suportarei” (*Ibid.*, p. 36). Nota-se que tenta reivindicar seu espaço, apesar do deslize. Vemos um Rousseau vacilante, que tenta mostrar a força da mulher, mas precisa exaltar a nobreza de Emílio acima disso, alijando a jovem até mesmo do direito de carregar sua culpa e lidar com suas consequências sem a anuência de Emílio, considerando que ele declara “Sofia, digna de estima até no crime, será digna de respeito no seu arrependimento” (*Ibid.*, p. 54).

Em seu desterro, Emílio lamenta “Atrás de que quimera você tem andado? [...] A sublime, a nobre Sofia, não passa de uma infame!” (Rousseau, [1780] 2010, p. 39), ao que, após ponderação, soma “Sofia adúltera é o mais odioso dos monstros: a distância entre o que ela é e o que ela foi é imensa; não, não há rebaixamento, não há crime igual ao seu” (*Ibid.*, p. 47); e ainda: “[...] o que preveniria as recaídas que já não custam nada?[...] Ela já não tem amor, virtude ou estima para zelar” (*Ibid.*, p. 56-57), concluindo que “[...] sim, seria preferível ver meu filho morto a ver Sofia com um filho de outro pai” (*Ibid.*, p. 60).

Após sua revolta inicial, ele traz para si a reflexão, questionando qual seu direito para julgá-la, sem antes ter julgado a si mesmo e saber quais seus próprios erros. A isso responde: “A inconstância dela é obra sua” (Rousseau, [1780] 2010, p. 47), desfiando, ato contínuo, uma teia de autorrecreimações, concluindo ser digno de compaixão o destino de tal mulher, pois “ela é culpada sem ser vil; pode ter cometido um crime, mas não uma covardia. [...] Sem justificá-la, eu a desculpava; sem perdoar seus ultrajes, aprovava seus bons procedimentos” (*Ibid.*, p. 50). Nota-se que sem a chancela de Emílio, não é outorgado a Sofia o direito de ser ela mesma, sem que isso seja consequência direta ou indireta dos descuidos do marido. Ela não pode ser origem de alteridade ou responsável por erros ou acertos de suas deliberações pessoais. No homem recai toda glória ou todo o fracasso. A mulher é apenas fraca e vulnerável a reagir aos tropeços dele.



A escolha narrativa de Rousseau ao silenciar Sofia e relegá-la ao destino final da morte levanta questões profundas sobre a representação e o papel da mulher em sua obra. Emílio, ao deixar a criança com Sofia, parece desejar que a maternidade sirva como um constante lembrete de sua infidelidade, uma punição perpétua que a força a confrontar o erro que a fez perder o marido. No entanto, a narrativa não dá voz à própria Sofia para que ela expresse suas motivações, sentimentos ou justificativas. Em vez disso, somos confrontados apenas com as impressões de Emílio, um monólogo que obscurece a perspectiva feminina, relegando-a a um papel passivo e silenciado:

É por isso que, intrépida e bárbara em sua franqueza, ela contou seu crime a você, a toda a minha família, calando, ao mesmo tempo, aquilo que a desculpava, que talvez a justificasse, calando, digo, com tal obstinação que nunca o mencionou nem a mim, e eu só o soube depois de sua morte (Rousseau, [1780] 2010, p. 70).

Infere-se, nessa passagem, que estava reservada ao destino de Sofia a morte. Questionamo-nos o porquê de tal escolha narrativa. A decisão de Sofia de confessar seu “crime” a Emílio e à sua família, sem mencionar aquilo que poderia tê-la desculpado ou justificado, sugere uma complexidade interna que é deliberadamente oculta na história. Sofia, descrita como altiva e inflexível, prefere a punição ao perdão, o que indica uma autoimagem marcada pela severidade e pelo orgulho, mas que também pode refletir a internalização das expectativas rígidas impostas a ela. Rousseau, ao não permitir que Sofia verbalize sua defesa, mantém o controle sobre a narrativa e reforça a visão de que a mulher, mesmo quando possui uma justificativa, deve permanecer em silêncio, subjugada pela moralidade imposta pelo homem.

A morte de Sofia, então, pode ser vista como uma escolha que simboliza a impossibilidade de reconciliação entre o ideal feminino que Rousseau constrói e a realidade da mulher como sujeito autônomo. Ao calar Sofia e conduzi-la à morte, Rousseau evita confrontar as contradições inerentes ao seu próprio ideal de virtude feminina. Em vez de permitir que Sofia viva e talvez conteste o papel que lhe foi imposto, Rousseau opta por eliminá-la da história, encerrando assim qualquer possibilidade de questionamento ou redenção.

Essa escolha pode ser interpretada como uma forma de manter intacto o ideal de virtude que Rousseau atribui à mulher, um ideal que não suporta o peso das complexidades e contradições da vida real. Ao não permitir que Sofia sobreviva à sua “transgressão” e, possivelmente, se redima ou desafie o papel que lhe foi dado, Rousseau reforça uma visão de mundo em que a mulher, mesmo em sua maior falha, deve ser punida pela própria narrativa, sem a oportunidade de reivindicar sua voz ou sua agência. Essa morte, então, não é apenas física, mas simbólica, representando o apagamento da subjetividade feminina em favor de um ideal masculino

inatingível e autoritário.

Emílio recorda ao mentor que, na educação recebida “você me preparara para as paixões violentas muito mais do que me ensinara a suportá-las” ([1780] 2010, p. 51), sinalizando, outra vez, uma falha da formação defendida por Rousseau, ao passo que o isolamento idílico não conferiu aos protagonistas a envergadura emocional necessária e suficiente para suportar as provas da realidade.

Quando foge da ninfa Eucharis, Telêmaco nos lembra Emílio, que decide fugir de Sofia em definitivo, para que ela jamais possa ter acesso a ele. Nas palavras do filho de Ulisses:

Ao se afastar da ilha, Telêmaco sentiu com prazer renascer sua coragem e seu amor pela virtude. Sinto, exclamou ele falando com o Mentor, o que você me disse, e que eu não pude acreditar, por falta de experiência: só superamos o vício fugindo dele. Ó meu pai, como os deuses me amaram me dando sua ajuda! Eu merecia ser privado disso e ser deixado por conta própria. Não temo mais mares, ventos ou tempestades; não temo mais nada além de minhas paixões. Só o amor é mais temível do que todos os naufrágios (Fenelon, [1717] 2009, Livro sexto, tradução nossa).

Na mesma trajetória, Emílio diz que “Se meu coração me tivesse deixado em paz, nada teria faltado a meu corpo” (Rousseau, [1780] 2010, p. 72), ao que completa: “Bebi da água do esquecimento; o passado se apaga da minha memória e o universo se abre diante de mim. [...] Rompendo com os laços que me ligavam ao meu país eu o estendia à terra inteira e tornava-me tanto mais homem quanto deixava de ser cidadão” (*Ibid.*, p. 73).

Emílio, ao cortar os laços que o vinculavam ao seu país e à Sofia, busca libertar-se das correntes emocionais que o aprisionavam, expandindo sua identidade de cidadão para uma compreensão mais ampla da humanidade. Entretanto, essa expansão de horizontes vem à custa do abandono do passado e do esquecimento das raízes, sugerindo uma ruptura dolorosa, mas necessária, para a preservação da integridade emocional. Emílio se transforma em um “homem” à medida que renuncia à sua identidade de cidadão, indicando que a realização plena do indivíduo, segundo Rousseau, pode exigir o sacrifício de vínculos pessoais e afetivos que não conseguem coexistir com o ideal de virtude.

Essa conclusão levanta uma reflexão sobre a tensão entre o ideal rousseauiano de educação e a realidade das paixões humanas. Ao isolar seus personagens em ambientes supostamente puros e moralmente elevados, Rousseau não os equipou adequadamente para enfrentar os desafios do mundo real, onde as paixões e os vícios são forças inevitáveis e poderosas. Tanto Emílio quanto Telêmaco encontram-se em posições onde a fuga parece ser a única solução, um reconhecimento tácito de que a formação idealizada por Rousseau, embora moralmente ambiciosa, é insuficiente para lidar com a complexidade e a intensidade da vida humana. Assim, a

análise da narrativa sugere que o verdadeiro teste da virtude não é apenas evitá-la, mas confrontá-la e aprender a navegar pelas águas tumultuadas das paixões, algo que nem Emílio, nem Sofia, foram verdadeiramente preparados para fazer.

Wollstonecraft ([1792] 2015, 2016a) pondera que, se a sabedoria é desejável por si mesma e se a virtude deve se basear no conhecimento para merecer esse nome, é essencial que nos esforcemos para fortalecer nossas mentes através da reflexão, alcançando um equilíbrio entre a razão e o coração. Ela adverte contra a limitação de nossos pensamentos às trivialidades diárias e a confinar nosso conhecimento apenas às relações afetivas. Segundo ela, a prática de qualquer dever deve ser subordinada à obrigação mais elevada: aperfeiçoar a mente e preparar as afeições para um estado superior. A filósofa exorta seus leitores a não permitirem que seus corações sejam abalados por incidentes triviais, utilizando a metáfora do carvalho que, ao contrário do junco que é facilmente agitado pelo vento e perece anualmente, permanece firme e desafia as tempestades por muito tempo. Para Wollstonecraft, se fôssemos criados apenas para ceder ao vento e morrer após um breve período, a sensibilidade poderia nos conduzir, conquanto, ainda desejaríamos a força tanto do corpo quanto da mente, evitando que a vida se perdesse em prazeres fugazes ou em uma languidez tediosa.

Retomando as considerações iniciais deste capítulo, vale ressaltar que, devido a todas essas “falhas” observadas em Sofia, esta não pode ser erigida como modelo educacional feminino rousseauiano sem que fique evidente a postura misógina do autor. Salvaguardando Rousseau de tal crítica, Paiva (2019) e Slonina (2020) destacam que Júlia representa o epítome da virtude e educação feminina idealizadas por ele. Na obra *Júlia, ou a Nova Heloísa*, a protagonista é retratada como o arquétipo da virtude feminina, mas sua existência é profundamente marcada pelo sacrifício emocional e pela submissão incondicional aos ditames do coração. Tal representação, à luz da crítica wollstonecraftiana, configura uma perigosa restrição ao pleno desenvolvimento do potencial humano, especialmente no que tange à condição feminina. Passemos, então, a examinar, à luz do pensamento desta autora, as peculiaridades da personagem Júlia, bem como as implicações de sua construção enquanto símbolo de virtude e educação para moças.

## 2.2 Júlia ou a Nova Heloísa: a Ficção do Ideal Feminino de uma Época

À noite Jemima lhe trouxe uma cópia da Heloísa, de Rousseau, que se pôs a ler com sofreguidão até o regresso da vigia para apagar a luz. Um exemplo de sua indulgência foi o de permitir que Maria tivesse uma lamparina até a hora de se recolher. Ela havia lido essa obra há muito tempo, mas agora parecia lhe abrir um novo mundo – o único digno de ser habitado.

Wollstonecraft ([1798], 2007c, Maria, or The Wrongs of Woman, chap. II)

A obra *Júlia, ou a Nova Heloísa* (1761), de Jean-Jacques Rousseau, figura como uma das mais emblemáticas produções do século XVIII, consolidando-se como um romance epistolar que reflete, com profundidade, as tensões entre razão e emoção, virtude e paixão. A narrativa desenrola-se em torno do amor proibido entre Júlia d'Étange, jovem de uma nobre família suíça, e seu preceptor, Saint-Preux, um homem de origem humilde, mas de elevadas exigências morais interiores. A correspondência entre os protagonistas revela as complexas dicotomias da vida sentimental, abordando o conflito entre o amor romântico e os deveres sociais.

Rousseau, em *Júlia*, opera uma crítica contundente ao racionalismo iluminista e à preeminência da razão como eixo ordenador da existência humana, deslocando o centro da moralidade para a esfera sensível, onde o sentimento se converte em medida do humano e em fundamento de toda autenticidade possível. A figura de Júlia encarna, nesse contexto, a tensão constitutiva entre o dever e o desejo, a virtude e a paixão, o amor e a norma – dilema que não se resolve senão na tentativa de harmonizar, em sua vida interior, a consciência moral com as demandas sociais que a confinam. O romance se erige como alegoria do conflito entre natureza e civilização: de um lado, a pureza originária dos afetos; de outro, a corrupção engendrada pelas convenções sociais e pela hipertrofia da razão ilustrada.

É precisamente nesse ponto que a teoria rousseauiana da consciência adquire relevo e se articula organicamente à leitura de *Julie*. A consciência, segundo Rousseau, não se confunde com o raciocínio discursivo nem com o cálculo racional da moralidade; antes, ela é um instinto moral inato, uma espécie de voz interior que, como uma centelha da natureza originária, impele o ser humano à prática do bem e à repulsa do mal. Trata-se de uma faculdade afetiva e intuitiva, anterior ao raciocínio e independente dele, que confere ao sujeito a capacidade de julgar suas próprias ações segundo uma medida interna de justiça. Como observa Castro:

A consciência, enquanto instinto moral humano, aponta para o bem. Ela é o principal inibidor das paixões negativas; que, por sua vez, são os sentimentos responsáveis pelo mal praticado na sociedade civil. Nesse sentido, a consciência contém em si um princípio inato de justiça e virtude capaz de fazer o julgamento das nossas ações. Nesse

caso, esse julgamento é independente da razão. Assim, o papel da razão consiste em fazer o ser humano conhecer a ideia de bem, o sistema moral vigente, entretanto é a consciência que julga nossas ações e nos faz praticar e amar o bem. Logo, se a ideia de bem não é inata, o sentimento que nos faz amar o bem, por sua vez, é inerente aos humanos e reside na consciência. Apesar disso, há poucos que escutam a voz dessa faculdade (Castro, 2023, p.23).

Desse modo, Rousseau distingue a razão – instrumento de conhecimento e de organização conceitual do mundo moral – da consciência, que é sua raiz ética e emocional. A razão pode indicar o caminho do bem, mas somente a consciência, dotada de sensibilidade moral, pode inspirar o amor por esse bem e torná-lo vivido e desejado. Em *Júlia*, essa dinâmica se manifesta de forma dramática: o coração da protagonista, dividido entre a paixão por Saint-Preux e o dever conjugal para com o senhor de Wolmar, reflete o embate entre o impulso natural dos sentimentos e a coerção racional das normas. Rousseau, por meio dela, não nega a razão, mas subordina-a à consciência – àquela voz interior que, embora frequentemente silenciada pela artificialidade social, é a verdadeira guardiã da virtude e da autenticidade moral. Em última instância, a reconciliação entre virtude e felicidade que o romance intenta não se dá pela obediência cega à razão, mas pela escuta da consciência, onde o sentimento moral se faz guia da conduta e condição de uma existência verdadeiramente humana.

Ao retomar a história de Heloísa e Abelardo, Rousseau constrói uma narrativa que não apenas discute o amor, mas que também problematiza o papel da mulher, a moralidade, e a natureza das emoções humanas, fazendo de *Júlia, ou a Nova Heloísa* um marco na literatura e na filosofia do sentimentalismo, com repercussões profundas sobre o pensamento social e literário subsequente.

Rousseau escreveu “A Nova Heloísa” (“La Nouvelle Héloïse”) em 1756 e 1757, enquanto residia no Hermitage em Montmorency – uma morada onde, apesar de certas brigas e episódios emocionais, ele passou alguns dos dias mais plácidos de sua vida. Este livro, cujo título foi fundado no amor histórico de Abelardo e Heloísa, foi publicado em 1761. A intenção primária de Rousseau era revelar o efeito da paixão sobre pessoas de natureza simples, mas elevada, intocada pelas artificialidades da sociedade. A obra pode ser descrita como um romance porque não pode muito bem ser descrita como qualquer outra coisa. É esmagadoramente longo e difuso; o fino fluxo de narrativas serpenteia por um deserto de discursos sobre paixões, artes, sociedade, vida rural, religião, suicídio, cenário natural e quase tudo o mais que interessava a Rousseau – e seu interesse era socialmente diversificado. “A Nova Heloísa” caracteriza-se pelo gênio emocional, errante e transborda um autor entusiasmado. Várias passagens brilhantes nele são classificadas entre os clássicos da literatura francesa; e da obra como um todo, pode-se dizer, judicialmente e sem elogios ou censuras, que não há nada parecido em nenhuma literatura (Mee; Hammerton, [1910] 2020a, vol. VII, Jean-Jaques Rousseau).

O livro destaca-se pelo gênio emocional de seu autor e pelo tom errante que permeia a narrativa, resultando em uma obra extensa, repleta de digressões e passagens de profunda carga

lírica. A escrita entusiasmada de Rousseau apresenta trechos de grande refinamento estilístico, consolidando-se como um clássico incontestável. No entanto, sua estrutura levanta questionamentos sobre sua real natureza: seria *Júlia, ou A Nova Heloísa* um livro de filosofia disfarçado de romance epistolar? Ou sua composição epistolar apenas serve como um meio estilístico para expor as reflexões de seu autor?

No segundo prefácio da obra, Rousseau não esclarece por completo essa questão, deixando margem para a especulação sobre o possível caráter autobiográfico da história. A ausência de uma marcação cronológica precisa confere ao texto um tom de atemporalidade e ambiguidade, permitindo ao leitor questionar se o enredo se baseia em eventos reais ou se trata apenas de um artifício narrativo para ampliar o impacto da obra. Não há elementos concretos para sustentar qualquer dessas hipóteses, e essa dúvida permanece, a menos que novas evidências venham a ser encontradas.

A análise da estrutura epistolar da obra de Rousseau torna-se ainda mais instigante quando contraposta às cartas escritas por Mary Wollstonecraft. Enquanto em *Júlia* as correspondências evitam marcas temporais e possuem um tom generalizante, as cartas de Wollstonecraft foram escritas em um contexto real, com registros datados e despedidas que evidenciam emoções específicas do momento em que foram redigidas. Embora não tivessem a intenção de demonstrar uma filosofia de maneira deliberada, suas cartas apresentam uma argumentação racional que revela um pensamento filosófico estruturado. A diferença entre essas abordagens também se reflete na forma como a realidade se impõe aos textos de cada autor. Se Rousseau constrói sua personagem dentro de um universo literário que flerta com a verossimilhança sem jamais confirmá-la, Wollstonecraft apresenta um relato sincero, no qual sua vulnerabilidade transparece. Em algumas cartas, manifesta indignação; em outras, pede desculpas, evidenciando o impacto emocional que as interações com seu interlocutor exerciam sobre ela.

Essa distinção se mantém mesmo quando Wollstonecraft escolhe tornar públicas algumas de suas correspondências, como nas *Cartas de uma Breve Viagem à Suécia, Noruega e Dinamarca*. Nesse conjunto, percebe-se uma intenção clara de relatar as experiências de sua viagem, mas, ao mesmo tempo, o caráter epistolar assume uma dimensão subjetiva, na qual o percurso descrito simboliza também uma jornada emocional. A intenção de compartilhar suas impressões não anula o subtexto sentimental, evidenciando uma fusão entre narrativa pessoal e reflexão filosófica.

A forma epistolar adotada por Rousseau dirige inevitavelmente o olhar do leitor para a figura feminina, uma vez que a correspondência se estrutura predominantemente a partir das

cartas de Júlia a seus interlocutores. Esse aspecto reforça a centralidade da personagem dentro da proposta da obra e a apresenta como um modelo de feminilidade que, ao longo deste capítulo, será analisado à luz do pensamento rousseauiano e, posteriormente, contraposto à filosofia de Mary Wollstonecraft.

Se, para Rousseau, Júlia encarna a virtude feminina idealizada – moldada pela renúncia de si, pela obediência afetiva e por uma moralidade intrinsecamente atrelada ao sacrifício –, a crítica feminista inspirada no pensamento de Mary Wollstonecraft identifica nesse ideal uma forma sutil, porém poderosa, de condenação das mulheres à servidão emocional e intelectual. Ainda que Wollstonecraft demonstre certa condescendência diante do tom romântico de *Júlia, ou A Nova Heloísa*, especialmente em função da admiração literária que nutria por obras de sensibilidade, sua análise torna-se mais incisiva quando confronta o modelo de paixão exaltado por Rousseau, tal como evidenciado no quinto livro de *Emílio*. Em uma passagem da *Segunda Reivindicação*, a autora observa:

Não quero aludir à paixão romântica, que é concomitante do gênio. Quem pode cortar suas asas? Mas aquela grande paixão, sem comparação com os prazeres insignificantes da vida, só é fiel ao sentimento e se nutre dela mesma. As paixões que foram enaltecidas por sua durabilidade sempre foram desafortunadas. A fantasia paira sobre uma forma de beleza vagamente percebida, mas a convivência pode transformar a admiração em desgosto ou, ao menos, em indiferença e permitir que a imaginação ociosa inicie um novo jogo. Com perfeita propriedade, de acordo com essa visão das coisas, Rousseau faz a dona de sua alma, Heloísa, amar Saint-Preux, quando a vida se esgotava diante dela; mas isso não prova a imortalidade da paixão (Wollstonecraft, [1792] 2016, p. 53).

Essa reflexão, articulada a uma crítica mais ampla às estruturas patriarcais que orientam a educação sentimental das mulheres, permite que se vislumbre uma inflexão teórica fundamental: o afastamento de modelos idealizados e inatingíveis de feminilidade. A crítica aqui mobilizada não se restringe a refutar o paradigma rousseauiano, mas propõe a necessidade de uma reconfiguração profunda da condição feminina. Nesse novo horizonte, delineado pelo pensamento de Wollstonecraft, a razão, a autonomia moral e a capacidade crítica constituem os pilares de um projeto emancipatório que visa à superação das amarras históricas impostas ao gênero feminino.

Assim como no relato medieval de Abelardo e Heloísa, encontramos em *Júlia* um amor proibido, a separação dos amantes e a idealização de um amor eterno, que transcende as barreiras da imposição social. Contudo, Rousseau reformula essa narrativa ao transpor o antigo dilema do claustro religioso para um contexto mais próximo da vida cotidiana, atrelando-o à estrutura familiar e à submissão feminina dentro da ordem patriarcal.

Na história original de Heloísa e Abelardo, a renúncia ao casamento é um ato de

sacrifício feminino para assegurar o prestígio intelectual e profissional do amado. Heloísa se anula para que Abelardo possa seguir sua trajetória acadêmica, colocando os interesses do filósofo acima de sua própria realização pessoal. No entanto, esse gesto de submissão não foi suficiente para impedir a tragédia que se seguiu: Fulbert, o tio de Heloísa, ao sentir-se ultrajado, determinou a brutal mutilação de Abelardo, destruindo suas possibilidades de continuidade como homem e como amante. A impossibilidade do amor se converte, então, em uma união espiritual imposta, na qual Heloísa e Abelardo se resignam a uma vida monástica, mantendo-se ligados apenas pela fé, transformada em paliativo do desejo reprimido. Para Mee e Hammerton:

[...] Abelardo, após uma atividade escolar de vinte e cinco anos, alcançou a mais alta dignidade acadêmica da cristandade – a cadeira da Escola Episcopal em Paris. Quando tinha 38 anos, viu pela primeira vez Heloísa, então uma linda garota de 17 anos, morando com seu tio, o cônego Fulbert. Abelardo se tornou seu tutor e se apaixonou perdidamente por ela. A paixão foi loucamente correspondida. O casal fugiu para a Bretanha, onde nasceu uma criança. Houve um casamento secreto, mas como ela imaginou que isso prejudicaria o avanço de Abelardo, Heloísa negou o casamento. Fulbert ficou furioso. Com assistência contratada, ele invadiu os aposentos de Abelardo e o mutilou brutalmente. Abelardo, angustiado com essa degradação, virou monge. Mas ele solicitou que Heloísa se tornasse freira; ela concordou e, aos 22 anos, colocou o hábito. Dez anos depois, ela soube que Abelardo não havia encontrado contentamento em sua aposentadoria e escreveu a ele a primeira das cinco cartas famosas. Abelardo morreu em 1142, e seus restos mortais foram entregues aos cuidados de Heloísa. Vinte anos depois, ela morreu e foi enterrada ao lado dele em Paraclete. Em 1800, seus restos mortais foram levados para Paris e, em 1817, enterrados no Cemitério Père-Lachaise. As cartas de amor, originalmente escritas em latim, por volta de 1128, foram publicadas pela primeira vez em Paris em 1616 ([1910] 2020b, vol. IX, Abélard and Héloïse).

Em *Júlia, ou A Nova Heloísa*, a figura do tio impositivo e castrador é substituída pela própria instituição familiar, que assume a posição de força coercitiva. Se no drama medieval a punição pela desobediência recaía sobre o amante, no romance de Rousseau a mulher internaliza a repressão e aceita seu destino por dever filial. O protagonista masculino, Saint-Preux, passa a ocupar o papel de vítima da renúncia, submetendo-se à decisão de Júlia de respeitar os desígnios paternos. O Barão d'Étanges, personificação da autoridade patriarcal, impõe à filha um casamento de conveniência com um amigo de armas, o Senhor de Wolmar, um homem abastado, mas decadente financeiramente. A submissão de Júlia ao casamento arranjado equivale à reclusão religiosa de Heloísa, pois representa a negação de sua vontade em nome da obediência a um princípio superior – no caso, o dever filial e a manutenção da honra familiar.

O destino de Júlia ecoa o de Heloísa ao revelar como a mulher é destituída de poder decisório e sujeita às vontades masculinas. Se no relato medieval Heloísa, por seu ato de renúncia, vê o amante castigado com a mutilação, em Rousseau a condenação da heroína se manifesta na forma do matrimônio forçado, um destino que a enclausura não em um convento, mas na



estrutura doméstica que a confina ao papel de esposa e mãe. Em ambos os casos, a mulher é privada da possibilidade de conduzir sua própria existência e moldar seu destino conforme seus sentimentos.

O paralelo entre os dois relatos não se limita ao enredo, mas se estende à construção da personagem feminina como um ideal de virtude e sacrifício. Assim como Heloísa, Júlia é representada como um modelo de abnegação, seu sofrimento enaltecido como expressão de pureza moral. No entanto, a releitura rousseauiana dessa dinâmica apresenta uma diferença fundamental: enquanto Heloísa renuncia ao casamento em nome do progresso intelectual de Abelardo, Júlia abdica de sua paixão para preservar a ordem familiar e o princípio da autoridade paterna. Dessa maneira, Rousseau reconfigura o drama da renúncia feminina, deslocando-o do âmbito religioso para o social, reforçando a concepção de que a virtude da mulher reside na obediência irrestrita aos desígnios que lhe são impostos.

Rousseau, ao transformar o convento no lar conjugal e o voto monástico na promessa matrimonial, reafirma a ideia de que o destino da mulher virtuosa é sempre um destino de renúncia. A história de Júlia, assim como a de Heloísa, perpetua a noção de que a mulher deve sacrificar suas vontades em nome de um princípio maior, seja ele a ascensão do homem amado, a fé ou a honra familiar.

A influência de *Júlia* estendeu-se para além da mera ficção literária, adentrando os domínios da filosofia moral e da formação emocional das mulheres do período. A obra ofereceu uma nova visão sobre as paixões, que, ao serem descritas de forma tão vibrante por Rousseau, passaram a ser vistas como forças essenciais e inevitáveis na experiência humana. No entanto, essa exaltação das emoções e dos sentimentos trouxe consigo a perpetuação de um modelo feminino de sensibilidade exacerbada, em que a mulher é constantemente movida pela intensidade de seus afetos, moldada pelas normas sociais e guiada por um amor que frequentemente a coloca em uma posição de subserviência emocional.

Para muitas leitoras, Rousseau se tornava um mentor espiritual, cujas ideias ressoavam profundamente com suas próprias aspirações e frustrações. Nesse contexto, sua obra foi acolhida quase com devoção, sendo vista como uma espécie de manual emocional para muitas mulheres da época, inclusive para aquelas que, como Maria e Jemima<sup>45</sup>, buscaram consolo nas ideias rousseauianas.

[...] Jemima lhe trouxe sua cópia de Heloísa, de Rousseau, que se pôs a ler com sofreguidão até o regresso da vigia para apagar a luz [...] Sentindo a decepção mais

<sup>45</sup> Jemima: personagem da obra inacabada de Mary Wollstonecraft – *Maria, ou os erros da mulher*. Era cuidadora no manicômio em que Maria, protagonista do romance, estava aprisionada.

severamente do que estava disposta a aceitar, voou para Rousseau como o único refúgio do pensamento nele, possivelmente um amigo, se pudesse fazê-lo interessar-se por seu destino; ainda assim, a personificação de Saint-Preux, ou de um amante ideal muito aquém, se deu depois desse modelo imperfeito, do qual apenas um olhar havia sido capturado, nas minúcias do casaco e do chapéu do desconhecido. Mas se emprestou a este tutor, ou ao semideus de suas fantasias aquela forma humana, o retribuiu ricamente com a doação de todas as sensações e sentimentos de Saint-Preux colecionados ao seu bel prazer, aos quais ele parecia ter um direito indubitável ao ler, à margem de uma carta apaixonada, o conhecido manuscrito – “só Rousseau, o verdadeiro Prometeu das sensações, possuía o fogo da genialidade necessária para se retratar a paixão, cuja verdade toca o coração” (Wollstonecraft, [1797] 2007b, Chap. II).

Esta passagem traz um ponto importante para a análise das obras de Rousseau à luz do pensamento de Mary Wollstonecraft, especialmente no que tange à sua crítica da educação feminina. Wollstonecraft descreve a influência da obra *Júlia* como um refúgio emocional, ilustrando como a idealização do amor romântico pode aprisionar a mulher em um ciclo de dependência emocional e idealizações que negam sua autonomia e razão. A leitura de *Júlia* por Maria reflete o impacto profundo que o modelo rousseauiano de paixão e virtude teve sobre as mulheres, e a forma como Saint-Preux, em sua perfeição idealizada, se torna o alvo de projeções sentimentais.

Contudo, essa construção do amor e da feminilidade idealizada por Rousseau, exemplificada na personagem Júlia, não deve ser considerada um modelo apropriado de educação feminina. Embora Paiva (2019) e Slonina (2020) vejam em Júlia uma representação de protagonismo e virtude, argumentamos que essa visão perpetua a subordinação feminina ao confinar a mulher à esfera emocional e doméstica. Como Wollstonecraft criticou em *Reivindicação dos direitos da mulher*, Rousseau idealiza uma forma de feminilidade que prioriza a emoção e a obediência, limitando o desenvolvimento da razão e da autonomia femininas.

Segundo Paiva, “Rousseau delineia em Júlia, ou a Nova Heloísa um ideal de feminilidade que combina virtude com submissão, uma educação que orienta a mulher a desempenhar seu papel na esfera privada, promovendo a conciliação entre seus desejos e seus deveres familiares” (2019a, p. 365). Paiva argumenta que a obra coloca Júlia como o modelo feminino que encarna o equilíbrio entre emoção e moralidade, moldado pela educação.

Ao contrário de Sofia, cuja educação falha ao não desenvolver adequadamente sua moralidade, Júlia exemplifica o sucesso de um processo educativo que não apenas promove a virtude pessoal, mas também reforça os valores familiares e sociais. Para o autor, Rousseau utiliza a figura de Júlia para apresentar uma educação feminina que equilibra o desenvolvimento emocional com a responsabilidade moral e social, moldando a mulher para ser uma figura de destaque dentro do ambiente doméstico. Em suas palavras:

O ideal de educação da mulher está modelado no processo educacional de Saint-Preux, empregado com Júlia, e não no que se desenvolve com Sofia, no *Emílio*. Aliás, a corrupção moral de Sofia aponta para o fracasso de sua educação – o que permite uma interpretação de que nela não reside a defesa rousseauiana da educação da mulher, mas sua crítica (Paiva, 2019, p. 374).

Na mesma direção, Slonina afirma que “*Júlia, ou a Nova Heloísa* propõe uma alternativa educacional para as mulheres que não se limita ao papel de Sofia em *Emílio*, mas que oferece um caminho para que a mulher participe mais ativamente da moralidade sem abandonar sua feminilidade” (2020, p. 132, tradução nossa). Ela vê Júlia como um exemplo de como a educação rousseauiana pode criar uma mulher virtuosa e ativa dentro da família, com implicações morais mais amplas.

A autora argumenta que, em Júlia, Rousseau propõe uma educação bissexualizante<sup>46</sup>, que busca desenvolver nos adultos qualidades morais e sensíveis, combinando características tradicionalmente associadas aos gêneros masculino e feminino. Ao contrário da educação sexualmente dimórfica apresentada em *Emílio*, onde os papéis de gênero são rigidamente separados – com o homem sendo educado para a autonomia e a razão, e a mulher para a subordinação e a sensibilidade –, a educação bissexualizante de *Júlia* procura desenvolver nos indivíduos uma combinação equilibrada de virtudes consideradas masculinas, como a racionalidade e o autogoverno, e femininas, como a sensibilidade e o cuidado.

Essa proposta sugere que tanto homens quanto mulheres podem beneficiar-se de uma educação mais ampla e inclusiva, que não se limita aos papéis tradicionais de gênero. Em *Júlia*, a personagem principal exemplificaria essa integração ao demonstrar uma educação que não apenas a molda para ser virtuosa e sensível, mas também moralmente autônoma e ativa dentro da sociedade e da família. Essa abordagem, segundo Slonina, permite uma educação mais abrangente e humanizante, contrastando com a educação sexualmente dimórfica apresentada em *Emílio*. Enquanto em *Emílio* as mulheres são educadas para a subordinação, Júlia apresenta um modelo que visa transformar indivíduos imperfeitos em seres humanos completos, capazes de autogoverno moral.

Slonina também analisa a relação entre as figuras de Júlia e St. Preux, mostrando como suas experiências e dilemas morais moldam a educação dos filhos. Ao se tornar mãe, Júlia desenvolve um plano educacional que, embora distinto da própria educação que recebeu, reflete seus valores morais e virtudes adquiridas ao longo da narrativa. Para Slonina, essa proposta de educação é superior àquela delineada em *Emílio*, particularmente na formação de leitores

---

<sup>46</sup> Conceito derivado da obra *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau (A política sexual de Jean-Jacques Rousseau)* de Joel Schwartz, na qual não nos aprofundaremos.

críticos e capazes de juízo moral.

Divergimos dessa linha argumentativa, por vermos que Júlia, assim como Sofia em *Emílio*, é moldada para viver conforme as expectativas sociais de submissão ao papel de esposa e mãe. Ao idealizar essas figuras como exemplares de virtude feminina, Rousseau reforça a ideia de que a mulher deve se moldar às necessidades dos homens, tanto emocionalmente quanto socialmente, em vez de desenvolver sua própria individualidade.

Wollstonecraft defende que a educação da mulher deve buscar igualdade intelectual e moral, não a formação de mulheres passivas que vivam para servir ou agradar aos outros. Para a filósofa inglesa, a verdadeira educação feminina deve priorizar o desenvolvimento da razão e da autonomia, oferecendo às mulheres as mesmas oportunidades de formação que os homens, rompendo com os modelos limitadores impostos por obras como as de Rousseau.

A análise da personagem Júlia exige um exame atento das seis partes que compõem *Júlia, ou A Nova Heloísa*, visto que sua trajetória não se mantém estática ao longo da obra, mas sofre transformações significativas conforme sua vida avança. Cada parte do romance apresenta uma fase distinta de sua existência, na qual seus pensamentos, convicções e emoções se moldam em resposta às circunstâncias e aos papéis que lhe são impostos.

Destarte, o estudo seguirá essa estrutura, abordando separadamente cada uma dessas etapas, a fim de compreender como Rousseau constrói a evolução de sua protagonista e em que medida essa metamorfose reforça ou contesta os valores que lhe são atribuídos desde o início da narrativa. Esse percurso também permitirá uma análise mais aprofundada da crítica wollstonecraftiana, avaliando como a trajetória de Júlia exemplifica o ideal feminino defendido por Rousseau e de que modo esse ideal é questionado quando contraposto à filosofia da emancipação proposta por Mary Wollstonecraft.

### 2.2.1 PARTE 1ª: UMA PAIXÃO PROIBIDA

A **primeira parte** de *Júlia, ou A Nova Heloísa* introduz a relação entre Júlia d'Étanges e Saint-Preux, delineando os primeiros estágios de um amor intenso, mas socialmente inviável. Estruturada em forma epistolar, essa seção apresenta as trocas de cartas entre os protagonistas, revelando não apenas a profundidade de seus sentimentos, mas também os dilemas morais que emergem dessa paixão proibida. Júlia, filha de um nobre pertencente à aristocracia tradicional, e Saint-Preux, seu preceptor de origem modesta, veem-se confrontados com as barreiras impostas pelo status social e pelos códigos morais da época.

Rousseau, ao longo dessa parte inicial, não apenas constrói o drama sentimental dos

amantes, mas também introduz reflexões sobre a virtude, o dever e os desafios da moralidade no contexto das relações humanas. O amor entre os protagonistas, ainda idealizado e impulsivo, manifesta-se como um conflito entre o desejo e as imposições externas, estabelecendo o tom para os dilemas que permearão toda a narrativa. A análise dessa primeira parte permitirá compreender como a construção de Júlia enquanto figura feminina já antecipa o modelo de submissão e sacrifício que será desenvolvido ao longo da obra, além de fornecer os elementos para um contraponto filosófico à luz da crítica wollstonecraftiana.

Nas correspondências trocadas entre os protagonistas, Saint-Preux expressa de maneira veemente sua paixão por Júlia, buscando convencê-la da legitimidade de seus sentimentos e da pureza de suas intenções. Na **Carta V**, ele rejeita a acusação de ser um sedutor, argumentando que não possui intenções desonrosas e que seu amor, longe de ser um impulso criminoso, está em conformidade com a virtude. Ao mesmo tempo, ele se esforça para persuadir Júlia de que sua resistência é desnecessária, pois o desejo que sente por ela não compromete sua honra, mas antes a exalta. Para ele, a profundidade de seu amor não apenas justifica suas investidas, mas também reforça a elevação moral desse sentimento, fazendo com que se torne impossível separar a intensidade da paixão do respeito pela mulher amada. Seu discurso, portanto, oscila entre a exaltação romântica e a tentativa de validar a força de seu desejo, sugerindo que a plenitude do amor somente se realiza na entrega mútua. Essa abordagem revela a complexidade da dinâmica entre os personagens, na qual o desejo masculino busca se impor como uma força legítima, enquanto a resistência feminina se torna, ao mesmo tempo, um obstáculo e um elemento que intensifica o anseio do amante.

A insistência de Saint-Preux em persuadir Júlia a ceder ao seu amor revela uma dinâmica que ressoa com debates contemporâneos sobre consentimento e a necessidade de respeitar a decisão da mulher. Seu discurso, ainda que revestido de exaltação romântica e justificativas morais, reforça uma lógica na qual a resistência feminina é vista como um desafio a ser superado e não como uma manifestação legítima de vontade própria. Essa perspectiva dialoga diretamente com as campanhas modernas do *não é não*, que buscam desconstruir a ideia de que a insistência masculina é uma prova de amor ou um sinal de devoção.

Enquanto Saint-Preux acredita que seu amor enobrece Júlia e que sua entrega não comprometeria sua virtude, os movimentos feministas contemporâneos enfatizam que o desejo e os sentimentos de um homem jamais podem servir como justificativa para pressionar uma mulher a agir contra sua vontade. A leitura crítica dessa passagem permite evidenciar como as narrativas literárias perpetuam modelos que naturalizam a persistência masculina e deslegitimam a

recusa feminina, reforçando padrões que ainda hoje precisam ser combatidos.

Na **Carta VII**, Claire, prima de Júlia, expressa suas preocupações sobre a percepção que a família de Júlia tem em relação a Saint-Preux e à intensidade de seus sentimentos. Sua posição revela um olhar mais realista sobre os obstáculos que cercam o romance proibido, destacando que a relação entre os protagonistas não pode ser analisada apenas sob o prisma da paixão, mas também dentro das rígidas estruturas sociais que determinam os destinos individuais. Se Saint-Preux insiste em convencer Júlia da legitimidade de seu amor, Claire compreende que essa insistência não basta para alterar a realidade imposta pelas convenções familiares e pelo status social.

A apreensão de Claire antecipa o peso da hierarquia social sobre os amantes, evidenciando que a resistência de Júlia não se trata apenas de um conflito interno entre desejo e virtude, mas também de uma resposta às expectativas impostas por sua posição. A amiga de Júlia se posiciona como uma voz de prudência dentro da narrativa, lembrando que a honra e a reputação da protagonista não são apenas atributos pessoais, mas elementos profundamente conectados ao nome e à imagem de sua família. A preocupação de Claire reforça, portanto, um dos dilemas centrais do romance: a tensão entre o amor idealizado e as normas que regem a moralidade feminina no contexto aristocrático.

A crítica de Claire também ressoa com as discussões contemporâneas sobre como as mulheres historicamente tiveram sua autonomia restringida em nome da preservação da honra familiar. Sua visão pragmática antecipa os desafios que Júlia enfrentará ao longo da obra, mostrando que o problema não se restringe a um dilema pessoal entre ceder ou resistir ao amor de Saint-Preux, mas envolve toda uma estrutura que busca controlar sua liberdade e suas escolhas. A partir desse ponto, a narrativa aprofunda a contradição entre a exaltação do amor romântico e a dura realidade da subordinação feminina, um aspecto que será posteriormente criticado por Mary Wollstonecraft, ao rejeitar a ideia de que a mulher deve ser educada para a renúncia e a obediência aos desígnios paternos. Ela assevera:

Segundo a configuração atual da sociedade, o prazer é o assunto central da vida da mulher e, enquanto continuar assim, pouco se pode esperar de seres tão frágeis. Tendo herdado a soberania da beleza em descendência direta do primeiro belo defeito da natureza, as mulheres, para manter seu poder, renunciaram aos direitos naturais que o exercício da razão lhes teria outorgado e escolheram ser rainhas efêmeras em vez de trabalhar para obter sóbrios prazeres que nascem da igualdade. Exaltadas por sua inferioridade (o que soa como contradição), elas exigem homenagem constante como mulheres, ainda que a experiência devesse ensiná-las que os homens que se vangloriam de conceder esse respeito arbitrário e insolente ao sexo feminino, da mesma forma, são os mais inclinados a tiranizá-lo e a desprezar a própria fragilidade que acalentam. Amiúde, eles repetem os sentimentos de Hume, que, ao comparar o caráter francês com o ateniense, alude às mulheres: “[...] essa nação exalta com gravidade

aqueles que a natureza submeteu-lhes e cuja inferioridade e enfermidades são absolutamente incuráveis. As mulheres, embora sem virtude, são suas senhoras e soberanas” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 80-81)

A crítica de Mary Wollstonecraft ao modelo de educação feminina predominante em sua época se alinha diretamente à sua contestação do ideal de submissão e renúncia imposto às mulheres. No trecho citado, ela denuncia como as mulheres foram condicionadas a buscar o prazer e a adulação masculina como centro de suas vidas, abdicando dos direitos que poderiam conquistar através do desenvolvimento da razão. Esse diagnóstico aponta para a contradição fundamental da posição feminina na sociedade do século XVIII: ao mesmo tempo em que são exaltadas por sua fragilidade e dependência, são também rebaixadas e tiranizadas pelos mesmos homens que as elogiam.

Wollstonecraft destaca que essa estrutura social não se construiu sem a cumplicidade das próprias mulheres, que, ao aceitar a posição de “rainhas efêmeras” – ou seja, ao valorizar apenas os privilégios passageiros da juventude e da beleza – renunciaram a conquistas mais duradouras, como a igualdade intelectual e moral:

“Todavia nunca tão segura de suscitar nossa paixão,  
Como quando ela se aproximou de tudo que nós odiamos.”  
[Alexander Pope, “Epistle II: Of the Characters of Women”, in *Moral Essays*]

Deixarei que os judiciosos determinem sob que luz tal gracejo coloca homens e mulheres. Enquanto isso, contento-me em observar que não posso descobrir por que as mulheres, salvo por serem mortais, devem ser sempre degradadas, tornadas subservientes ao amor e à luxúria (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 48).

Esse ponto de vista dialoga com sua crítica mais ampla à maneira como o poder feminino foi artificialmente circunscrito ao campo da sedução e do jogo amoroso, em vez de ser construído sobre bases mais sólidas, como a independência econômica, a instrução e o desenvolvimento da virtude racional.

A referência à afirmação de Hume, que Wollstonecraft incorpora criticamente, reforça a ironia dessa exaltação da inferioridade feminina. Se, por um lado, os franceses e atenienses louvavam as mulheres e lhes concediam certo poder aparente, por outro, essa admiração não passava de um respeito arbitrário e ilusório, que apenas mascarava uma estrutura social profundamente desigual. Wollstonecraft percebe que esse tipo de deferência esconde uma tendência à tirania, pois os mesmos homens que colocam a mulher num pedestal são os que mais rapidamente a desprezam quando sua juventude e beleza desaparecem.

Essa crítica ressoa diretamente com a forma como Rousseau propunha a educação da mulher, que deveria ser treinada para agradar e se submeter ao esposo. Wollstonecraft, ao

contrário, argumenta que a verdadeira dignidade feminina não pode ser construída sobre a superficialidade do agrado e da docilidade, mas sim sobre um esforço consciente para cultivar a mente e a virtude.

Na **Carta X**, Saint-Preux intensifica suas investidas sobre Júlia, demonstrando a angústia gerada pelo amor não consumado e recorrendo a uma retórica que combina exaltação sentimental e sofrimento físico para sensibilizá-la. Ele reconhece que a felicidade de sua situação atual deveria ser suficiente, mas afirma que, apesar disso, sente-se atormentado por um desejo incontrolável. Para ele, a razão expressa por Júlia pode ser sábia, mas é incapaz de silenciar a força da natureza e do coração, forças que considera invencíveis. Nesse sentido, o protagonista constrói um discurso no qual o desejo e a paixão se apresentam como impulsos inevitáveis e legítimos, aos quais a amada deveria ceder.

Ao mesmo tempo em que enfatiza sua devoção a Júlia, Saint-Preux busca convencê-la de que seu amor é puro e digno, alegando que se contém para não perturbar a tranquilidade dela. Ele descreve a própria paixão como um fogo que corre por suas veias, uma energia que o consome e da qual não consegue escapar, reforçando a ideia de que sofre por conta da resistência imposta pela mulher amada. Sua insistência se apoia na lógica de que a recusa feminina causa um sofrimento insuportável ao homem apaixonado, transferindo para Júlia a responsabilidade por sua dor e consolidando uma dinâmica em que a resistência feminina se torna, paradoxalmente, tanto um obstáculo quanto um elemento que intensifica seu desejo.

Essa abordagem evidencia uma estrutura recorrente na literatura sentimental, na qual a paixão masculina é apresentada como uma força avassaladora, capaz de justificar a pressão sobre a mulher para que ceda ao amor. Esse tipo de discurso, que romantiza a insistência e associa a realização do desejo masculino à felicidade plena, dialoga com padrões que, historicamente, validaram a persistência como uma demonstração de devoção. Ao longo da obra, essa dinâmica será constantemente reforçada, configurando um ideal de feminilidade que exige da mulher não apenas a renúncia ao próprio desejo, mas também a responsabilidade pelo bem-estar emocional do amante, um modelo criticado por Mary Wollstonecraft ao defender a autonomia e a autodeterminação feminina. Quando ela aludiu à passividade e fraqueza feminina, referindo-se a sugestão que elas deveriam adotar a postura de pouca resistência, no 5º livro de *Emílio*, a inglesa indignada se restringiu a: “Não farei comentários sobre essa engenhosa passagem, a não ser para observar que se trata da filosofia da lascívia” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, nota, p. 72).

Na **Carta XI**, Júlia responde às inquietações de Saint-Preux, reafirmando a



profundidade de seu afeto por ele, mas destacando que sua visão sobre o amor e o dever difere da dele. Ela questiona se ele realmente dúvida da intensidade de seus sentimentos e se acredita que possa existir felicidade para ela que não o inclua. No entanto, ao mesmo tempo em que expressa sua devoção, Júlia reivindica uma posição de prudência, sugerindo que sua razão deve prevalecer sobre os impulsos apaixonados. Para justificar essa postura, ela recorre a uma analogia botânica, comparando a formação da razão feminina à fragilidade de um girassol, que se desenvolve rapidamente, mas também se desgasta antes do vigoroso carvalho, símbolo do crescimento mais lento e duradouro da masculinidade.

Essa metáfora revela uma concepção rousseuniana sobre os papéis de gênero, na qual a mulher, desde cedo, precisa desenvolver um senso de cautela para preservar sua honra, enquanto o homem tem o privilégio do tempo e da liberdade para amadurecer de forma mais gradual. Júlia reconhece que a razão feminina é, muitas vezes, considerada menos resistente que a masculina, mas argumenta que ela se forma precocemente justamente porque a mulher é incumbida desde jovem da responsabilidade de zelar por sua reputação e evitar os perigos que ameaçam sua virtude. Sua fala sugere que essa sensibilidade aguçada diante dos riscos sociais concede à mulher uma forma particular de discernimento, distinta daquela do homem, cuja razão se fortalece por meio de experiências externas e pela exposição a desafios diferentes.

O discurso de Júlia reforça o modelo educacional defendido por Rousseau, no qual a mulher deve ser treinada para a precaução e a submissão, pois sua honra depende diretamente de sua capacidade de se preservar diante das investidas masculinas. Mary Wollstonecraft rejeita a ideia de que a mulher deve ser educada para a fragilidade e para a dependência emocional. Para ela, o desenvolvimento da razão não pode ser condicionado pelo gênero, e a mulher deve ser incentivada a adquirir conhecimento e autonomia moral, em vez de ser moldada apenas para administrar os perigos que a sociedade lhe impõe. A resposta de Júlia a Saint-Preux não apenas reforça os dilemas internos da personagem, mas também exemplifica o tipo de construção feminina que Wollstonecraft busca desconstruir ao propor um modelo educacional igualitário e emancipador.

Na **Carta XII**, Saint-Preux reflete sobre a forma como ele e Júlia têm conduzido seus estudos ao longo do último ano:

Desde que estamos juntos, há um ano, fizemos apenas leituras sem ordem e quase ao acaso, mais para consultar vosso gosto do que para esclarecê-lo. Aliás, tanta perturbação na alma quase não nos deixava liberdade de espírito. Os olhos fixavam mal o livro, a boca pronunciava suas palavras, a atenção faltava sempre. Vossa priminha, que não estava tão preocupada, censurava-nos a pouca compreensão e vangloriava-se de ter-nos ultrapassado com facilidade. Insensivelmente, tornou-se o mestre do mestre e, embora tenhamos por vezes rido de suas pretensões, ela é no fundo a única dos três

que sabe alguma coisa de tudo o que aprendemos (Rousseau, [1761] 2006, p. 65).

Saint-Preux critica aqueles que buscam o conhecimento apenas para exibi-lo e para obter admiração dos outros, em vez de assimilá-lo para uso próprio. Para ele, a ciência, quando tratada apenas como um acúmulo de informações, torna-se um bem sem utilidade real, comparável à avareza daqueles que acumulam riquezas, mas não as utilizam. Em sua visão, o estudo deve ser conduzido de maneira reflexiva, com mais tempo dedicado à digestão dos conteúdos do que ao simples acúmulo de informações. Ele defende que, mais importante do que ler extensivamente, é pensar sobre as leituras e debatê-las, pois o verdadeiro aprendizado ocorre quando os conhecimentos adquiridos são interiorizados e aplicados à vida, em vez de serem apenas reproduzidos conforme foram absorvidos.

A carta também traz uma crítica à dependência excessiva dos livros, sugerindo que a razão individual deve ser a principal fonte de discernimento. Para Saint-Preux, confiar exclusivamente no conhecimento alheio pode levar à negligência do próprio julgamento, impedindo o desenvolvimento de um pensamento autônomo. Ele argumenta que cada indivíduo é naturalmente capaz de reconhecer o que é bom e belo sem precisar de validação externa, mas que exemplos grandiosos são raros e, portanto, precisam ser estudados e imitados. Dessa forma, ele sugere que a contemplação de modelos superiores pode inspirar a elevação moral e intelectual, levando o indivíduo a buscar constantemente a excelência, ao invés de se contentar com padrões medíocres.

Essa concepção educacional, fundamentada na reflexão sobre grandes ideias e modelos exemplares, reflete a abordagem rousseauiana de aprendizado, na qual a experiência pessoal e a introspecção são elementos fundamentais para a verdadeira formação do caráter:

Portanto, não vamos procurar nos livros princípios e regras que encontramos com segurança dentro de nós. Abandonemos todas essas vãs disputas dos filósofos sobre a felicidade e sobre a virtude, empregemos, para nos tornarmos bons e felizes, o tempo que eles perdem em procurar como se deve sê-lo e proponhamo-nos antes grandes exemplos a serem imitados do que vãos sistemas a seguir (Rousseau, [1761] 2006, p. 67).

Com base nessa concepção, Saint-Preux justifica a restrição que impõe aos estudos de Júlia, limitando sua leitura a obras de bom gosto e boas maneiras, afastando-a de disciplinas que considera pouco úteis para sua formação moral e social. Ele enfatiza que, mais importante do que absorver uma ampla gama de conhecimentos, é selecionar leituras que verdadeiramente toquem a alma e promovam o desenvolvimento interior. Assim, sugere que a educação de Júlia exclua o estudo de idiomas, exceto o italiano, por ser uma língua que ela aprecia, e que se limite

a noções básicas de álgebra e geometria. Até mesmo a física, argumentou, poderia ser descartada, não fossem os termos técnicos que a tornam acessível. Quanto à história, defende que apenas a história nacional deve ser preservada, e mesmo assim, apenas porque seu país, segundo ele, preserva traços de liberdade e simplicidade que permitem encontrar nos tempos modernos exemplos dignos dos antigos.

Essa perspectiva reforça a visão rousseauiana de que a educação feminina deve ser direcionada para a formação do caráter e da moralidade, em vez da aquisição de conhecimento enciclopédico. Para Saint-Preux, a utilidade da instrução está diretamente vinculada à sua capacidade de moldar comportamentos e fortalecer a virtude, e não à acumulação de erudição. Wollstonecraft critica a ideia de que a mulher deve ter sua educação restringida apenas ao que é considerado essencial para sua função social. Ela argumenta que a exclusão de certos campos do saber priva as mulheres da oportunidade de desenvolver plenamente sua razão e independência, reforçando sua subordinação dentro da estrutura patriarcal. Destarte, a recomendação de Saint-Preux a Júlia exemplifica a limitação imposta à educação feminina no pensamento rousseauiano, um modelo que Wollstonecraft combate ao defender a formação intelectual integral das mulheres como meio de garantir sua emancipação e participação ativa na arena pública. Saint-Preux prossegue:

Deixei, em atenção à vossa inseparável prima, alguns livros de literatura mais fácil que não teria deixado para vós. Excetuando Petrarca, Tasso, Metastásio e os mestres do teatro francês, não coloco nem poetas nem livros de amor, ao contrário das literaturas dedicadas ordinariamente ao vosso sexo. Que poderíamos aprender sobre o amor nesses livros? Ah! Júlia, vosso coração nos revela mais do que eles e a linguagem imitada dos livros é bem fria para quem quer que esteja, ele próprio, apaixonado! Aliás, esses estudos enfraquecem a alma, lançam-na na indolência e retiram-lhe toda a energia. Pelo contrário, o amor verdadeiro é um fogo devorador que leva seu ardor para os outros sentidos e anima-os com um novo vigor. É por isso que se disse que o amor faz heróis (Rousseau, [1761] 2006, p. 68).

A perspectiva de Saint-Preux sobre a literatura e a educação sentimental feminina reflete a concepção rousseauiana de que o amor verdadeiro não deve ser aprendido nos livros, mas experimentado na vida, pois a imitação literária tornaria os sentimentos artificiais e enfraqueceria a alma. Ele rejeita a literatura romântica tradicionalmente destinada às mulheres, argumentando que tais leituras promovem indolência e retiram a energia interior necessária para um amor autêntico, o qual, segundo ele, deve possuir um caráter transformador e heroico. Ao estabelecer essa distinção entre um amor idealizado e a experiência emocional genuína, Saint-Preux reforça a ideia de que as mulheres devem absorver o amor como um princípio moral e não como um aprendizado literário.

Mary Wollstonecraft, no entanto, criticaria essa visão ao destacar que a limitação do

acesso das mulheres ao conhecimento, incluindo a literatura e outras formas de expressão intelectual, faz parte de um sistema que perpetua sua subordinação. Ela denuncia o modelo educacional que restringe as mulheres às esferas do sentimento e da moralidade doméstica, privando-as da capacidade de desenvolver plenamente sua razão e espírito crítico. Ao contrário do que defende Saint-Preux, Wollstonecraft não vê a literatura como uma ameaça à energia moral da mulher, mas como uma ferramenta essencial para seu amadurecimento intelectual e sua capacidade de refletir sobre o mundo e sobre si mesma. Enquanto Rousseau apresenta um amor que deve ser vivido sob uma lógica de pureza e idealismo, Wollstonecraft reivindica que a mulher deve ter a oportunidade de compreender seus afetos por meio da razão e do conhecimento, e não apenas pela experiência emocional e pela internalização de normas sociais impostas.

Questionamo-nos até que ponto as restrições impostas à educação de Júlia por Saint-Preux não refletem uma tentativa deliberada de prepará-la para a submissão dentro do casamento, especialmente considerando seu interesse amoroso por ela. Embora ele justifique a limitação das leituras com o argumento de que certos livros induzem à indolência e ao sentimentalismo exagerado, sua seleção literária exclui qualquer obra que possa incentivar uma visão mais crítica ou autônoma da experiência amorosa. Ao restringir os estudos de Júlia a leituras que reforcem padrões de moralidade e conduta socialmente aceitáveis, Saint-Preux parece conduzi-la a uma formação que a prepare para o ideal feminino rousseauiano: uma mulher virtuosa, sensível e devotada ao homem, mas desprovida de um repertório intelectual que lhe permita questionar sua posição.

Observamos que Wollstonecraft identifica essa limitação intelectual como uma ferramenta de controle, destinada a reforçar a desigualdade entre os sexos e a consolidar a autoridade masculina dentro das relações conjugais. A seleção de leituras feita por Saint-Preux pode ser interpretada não apenas como um reflexo de sua visão sobre a educação feminina, mas também como um ato estratégico para garantir que Júlia permaneça dentro dos padrões que ele próprio considera desejáveis para uma futura esposa. Essa imposição reforça o paradoxo da relação entre eles: embora a ame e a admire, ele ainda busca moldá-la de acordo com um ideal que a mantém subordinada, perpetuando a dinâmica de poder característica das relações entre homens e mulheres na concepção rousseauiana.

Na **Carta XIII**, Júlia reflete sobre a relação entre instrução e sedução, criticando a possibilidade de manipulação do conhecimento para influenciar uma mulher e levá-la a ceder aos desejos de um amante:

De fato, usar o caminho da instrução para corromper uma mulher é, de todas as

seduções, a mais condenável e querer enternecer a própria amante com a ajuda de romances é ter em si mesmo muito poucos recursos. Se, em vossas aulas, tivésseis dobrado a filosofia no sentido de vossas intenções, se tivésseis procurado estabelecer máximas favoráveis ao vosso interesse, querendo enganar-me, ter-me íeis em breve aberto os olhos; mas a mais perigosa de vossas seduções é a de não usá-las (Rousseau, [1761] 2006, p. 69).

Essa passagem sugere uma percepção ambivalente por parte de Júlia sobre a dinâmica de poder na relação entre os dois. Ela reconhece o risco de ser conduzida a decisões que não seriam completamente suas, mas, ao mesmo tempo, admite que a ausência de manipulação direta por parte de Saint-Preux tornou sua influência ainda mais sutil e eficaz. Essa visão reforça a concepção rousseauiana de que a mulher deve ser protegida das influências externas que possam comprometer sua virtude, mas também evidencia uma tensão entre a autonomia de Júlia e a estrutura educacional e emocional que a mantém vinculada ao modelo de feminilidade idealizado.

Do ponto de vista da crítica wollstonecraftiana, essa reflexão de Júlia revela a fragilidade da posição feminina dentro das relações amorosas e educacionais. A limitação da instrução da mulher a determinados conteúdos e a exclusão de temas que incentivam a autonomia intelectual são formas sutis de controle que garantem sua subordinação ao homem. A ausência de manipulação direta, no caso de Saint-Preux, não significa uma ausência de influência, mas sim uma estratégia que reforça o modelo de educação feminina voltado para a sensibilidade e a devoção, em detrimento da formação de um pensamento crítico independente. A constatação de Júlia de que a sedução mais perigosa é a que não se impõe explicitamente reflete a própria lógica de uma educação feminina projetada para moldar a mulher sem que ela perceba as restrições que lhe são impostas.

Nas **Cartas XV, XVI e XVII**, a discussão entre Júlia e Saint-Preux se intensifica em torno da questão da partilha de bens, revelando um embate entre a visão tradicional da honra masculina e a tentativa da protagonista de reivindicar uma forma de igualdade dentro da relação. Inicialmente, Júlia demonstra sua preocupação com a situação financeira do amado, reconhecendo que, por não estar em sua terra natal e por possuir poucos recursos, ele enfrenta dificuldades que poderiam ser minimizadas caso aceitasse sua ajuda. Ela opta por lhe enviar um valor monetário de maneira discreta, sugerindo que sua oferta seja aceita sem resistência e sem que ele a interprete como um questionamento à sua dignidade. No entanto, Saint-Preux reage com severidade, recusando o presente e alegando que aceitar tal ajuda representaria um golpe contra sua honra. Ele afirma que, embora tenha entregue seu destino a Júlia, sua dignidade financeira continua sendo de sua responsabilidade exclusiva, rejeitando qualquer interferência externa

sobre o que considera um “depósito sagrado” (Rousseau, [1761] 2006, p. 73) pelo qual apenas ele deve responder.

Essa recusa revela a soberba e o orgulho de Saint-Preux, que insiste em manter uma distinção hierárquica dentro da relação, ainda que essa desigualdade se imponha unicamente por circunstâncias materiais. Sua concepção de honra está atrelada à independência financeira, o que o leva a rejeitar não apenas o dinheiro oferecido por Júlia, mas também a própria noção de reciprocidade entre os dois. Para ele, depender financeiramente de sua amada implicaria um rebaixamento moral, reiterando a lógica patriarcal segundo a qual o homem deve ser autossuficiente, enquanto à mulher cabe a posição de protegida e beneficiária. Ao recusar o auxílio, ele não apenas reafirma essa hierarquia, mas também reduz Júlia ao papel de uma figura cuja generosidade é vista como ofensiva, como se a mulher, mesmo em um relacionamento amoroso, não pudesse ocupar uma posição de verdadeira parceria.

Na **Carta XVII**, contudo, Júlia tem um lampejo de agência ao questionar essa lógica e reivindicar uma igualdade mais concreta dentro da relação. Em um momento de indignação, ela contesta a visão de Saint-Preux sobre honra e dependência, expondo a inconsistência de seus argumentos. Júlia expressa frustração diante da recusa do amado, afirmando que seu desejo de compartilhar bens não se trata de uma afronta, mas de um gesto natural entre aqueles que desejam compartilhar a vida. Desafiando as concepções tradicionais, ela argumenta que a reciprocidade material deveria ser uma consequência natural do amor, não um fator que desonra aquele que recebe. Em um trecho particularmente incisivo, ela declara:

E desde quando é vil receber de quem se ama? Desde quando o que o coração dá desonra o coração que o aceita; mas despreza-se um homem que recebe de um outro? Despreza-se aquele cujas necessidades ultrapassam a fortuna? E quem o despreza? Almas abjetas que colocam a honra na riqueza e pesam as virtudes a peso de ouro (Rousseau, [1761] 2006, p. 74).

Com essa resposta, Júlia rompe momentaneamente com a submissão que lhe é atribuída ao longo da narrativa e desafia a rigidez das normas de gênero que regulam a relação entre homens e mulheres. Se Saint-Preux insiste em manter a distinção financeira como um pilar de sua masculinidade, Júlia o confronta ao afirmar que a verdadeira comunhão entre duas pessoas não pode ser construída sobre uma desigualdade arbitrária. Ela refuta a ideia de que a aceitação de um presente de sua parte o diminuiria e denuncia o preconceito social que vincula honra à posse material. Mais do que isso, ela questiona a própria lógica da sociedade que separa os papéis de homens e mulheres dentro dos relacionamentos, reconhecendo que a partilha de bens deveria ser uma justiça e um dever mútuo, e não um privilégio exclusivo do homem sobre a

mulher.

Esse momento de afirmação de Júlia, ainda que breve, se aproxima das críticas formuladas por Mary Wollstonecraft, que denuncia a construção da mulher como um ser dependente, excluído das decisões e da autonomia financeira. Wollstonecraft argumentaria que a resistência de Saint-Preux em aceitar o auxílio de Júlia não é apenas uma questão de orgulho individual, mas um reflexo das estruturas sociais que negam à mulher um papel ativo dentro da economia da relação amorosa. Se, para Rousseau, a idealização do amor exige que a mulher seja subordinada ao homem, para Wollstonecraft, essa estrutura precisa ser desafiada para que a mulher possa se tornar verdadeiramente livre e autônoma dentro de seus relacionamentos. A contestação de Júlia marca um instante significativo de resistência dentro da narrativa, ainda que seu papel continue, ao longo da obra, sendo moldado pelas restrições impostas pelo ideal rousseauniano de feminilidade.

A **31ª carta de amor de Mary Wollstonecraft a Gilbert Imlay** apresenta um contraste significativo com as correspondências entre Júlia e Saint-Preux, especialmente no que diz respeito à agência feminina e à dinâmica do poder dentro das relações amorosas. Enquanto Júlia, mesmo nos momentos em que desafia as normas impostas, permanece atrelada à lógica da submissão e da dependência emocional, Wollstonecraft expressa, em suas próprias palavras, uma recusa categórica a esse modelo, reivindicando sua independência financeira e emocional.

Na carta, Wollstonecraft critica a mentalidade masculina que considera a mulher uma posse, submetida às vontades do homem, e rejeita a ideia de que a esposa deva aguardar passivamente o retorno do marido, independentemente de sua conduta. Sua indignação direciona-se à hipocrisia de um sistema que permite ao homem explorar sua liberdade e desejos enquanto impõe à mulher um papel de resignação e fidelidade incondicional. Para ela, a constância deve ser sustentada pela fidelidade e pelo respeito mútuo, e não pela imposição de uma moralidade assimétrica, que justifica os desvios masculinos enquanto condena a mulher à espera e à aceitação silenciosa. Vejamos o conteúdo integral dessa carta:

30 de dezembro [1794].

Caso receba três ou quatro das cartas que escrevi recentemente, não questione Sir John Brute, pois não me identifico como sua esposa. Só aproveito cada ocasião, para que uma em cada três das minhas epístolas chegue às tuas mãos e te informo que não sou da opinião de [nome removido], que falou até me irritar, da necessidade de sua permanência dois ou três meses a mais. Não gosto desta vida de inquietação contínua entre nós e estou determinada a tentar ganhar algum dinheiro, pelos meus próprios esforços, a fim de convencê-lo de que, se você optar por correr pelo mundo para ganhar uma fortuna, é apenas para você. A menina e eu viveremos sem sua ajuda, a menos que deseje estar conosco. Posso ser considerada orgulhosa – assim seja – mas nunca abandonarei certos princípios.

É comum dos homens possuírem uma maneira de pensar bem desprezível. Eles

depravam seus corações e prostituem suas pessoas, seguindo talvez volúpias de embriaguez, supõem que a esposa, antes a escrava a quem mantêm, não tem o direito de reclamar. E deve recebê-lo como a um sultão, sempre que ele se dignar a voltar, ficando de braços abertos, embora tenha sido poluído por meia centena de amores promíscuos durante sua ausência.

Considero fidelidade e constância como duas coisas distintas; no entanto, a primeira é necessária, para dar vida à outra. Com o respeito que deves a mim, se apenas a probidade, uma coisa normalmente boa, te induzir a voltar, nunca mais volte! Pois, se uma divagação do coração, ou mesmo um capricho da imaginação te detém – todas as minhas esperanças de felicidade sumiriam – eu não poderia perdoá-lo, nem se quisesse.

Eu entrei em um estado de espírito melancólico, você percebe. Conhece minha opinião sobre os homens em geral; sabe que os considero tiranos sistemáticos e que é a coisa mais rara do mundo encontrar-se com um homem com delicadeza de sentimento suficiente para governar meus afetos. Quando estou tão triste, lamento que minha querida, apesar de ser com ternura que o faço, seja uma menina. Lamento este laço com um mundo que, para mim, foi sempre semeado de espinhos.

Não encare esta como uma carta mal-humorada, quando, na verdade, é a mais forte prova de carinho que posso dar, ter medo de te perder. [nome removido] esforçou-se tanto para me convencer de que você deve continuar em sua empreitada, que isso inconcebivelmente me deprimiu – você sempre soube da minha opinião, já declarei que duas pessoas, que pretendem viver juntas, não devem permanecer separadas por muito tempo. Se certas coisas são mais necessárias para você do que para mim – procure por elas. Diga apenas uma palavra e você nunca mais ouvirá falar de mim. Se não, pelo amor de Deus, lutemos juntos contra a pobreza, contra qualquer mal. Essas contínuas inquietações de negócios, que me disseram que durariam apenas alguns meses, a cada dia parecem mais distantes do fim! Esta é a primeira carta nesta linha que estou determinada a lhe encaminhar; de resto fico por aqui, porque não queria causar-lhe dor. Não escreva, caso acredite que não haverá rápida conclusão para os esquemas que exigem, como me disseram, a sua presença (Wollstonecraft, [1798] 2007c, vol. III, Carta 31, p. 87-91, tradução nossa).

Esse posicionamento se diferencia radicalmente da atitude de Júlia, que, ao longo das cartas, oscila entre resistência e aceitação das normas que regem sua posição como mulher. Na **Carta XVII**, por exemplo, quando reivindica a partilha de bens, Júlia esboça um lampejo de autonomia, mas ainda o faz dentro da lógica do amor romântico, buscando persuadir Saint-Preux a aceitar uma relação de maior equilíbrio sem, no entanto, romper com a estrutura que a mantém subordinada. Wollstonecraft, por sua vez, recusa-se a aceitar qualquer forma de dependência ou sacrifício unilateral. Ela afirma que, caso Imlay deseje continuar sua busca por riqueza sem priorizar a relação entre os dois, ela e sua filha sobreviverão sem ele, marcando uma posição de autonomia que Júlia nunca chega a assumir completamente.

Além disso, a carta de Wollstonecraft expõe a discrepância entre o ideal masculino de controle sobre a mulher e a realidade dos afetos femininos. Ela não nega sua dor e melancolia, mas transforma esse sofrimento em uma posição de força ao afirmar que, se Imlay retornar apenas por dever ou convenção, e não por amor genuíno, então ele não deve voltar. Essa recusa em aceitar um amor desprovido de verdadeira reciprocidade e comprometimento voluntário ressoa com sua crítica mais ampla ao modelo rousseauiano de feminilidade, no qual a mulher



é ensinada a existir em função do homem, a sacrificar sua individualidade e a se contentar com um papel passivo dentro da relação.

Ao contrastar essa carta com as de Júlia, percebe-se que Wollstonecraft não apenas denuncia o sistema patriarcal que define as mulheres como dependentes, mas também reivindica um novo modelo de relação, baseado na igualdade e na autonomia. Sua carta, portanto, não é apenas um desabafo sentimental, mas um ato de resistência, no qual ela afirma que uma mulher não deve apenas suportar o sofrimento imposto pelo homem, mas tem o direito – e o dever – de determinar seu próprio destino.

Na **Carta XXIV**, Saint-Preux, embora inicialmente tenha resistido à ideia de aceitar qualquer tipo de auxílio financeiro de Júlia, reconhece que acabou cedendo em silêncio, superando sua própria relutância e a repugnância imposta pelo preconceito:

Lembrar-vos-ei de que não insisti em minha recusa e que, apesar da repugnância que me deixou o preconceito, aceitei vossos dons em silêncio, não encontrando, de fato, na verdadeira honra, uma razão sólida para recusá-los. Mas aqui o dever, a razão, o próprio amor, tudo fala com um tom que não posso ignorar. Se for preciso escolher entre a honra e vós, meu coração está pronto a vos perder; ele vos ama demasiadamente, oh Júlia, para conservar-vos a este preço (Rousseau [1761] 2006, p. 90).

Saint-Preux reforça esse argumento ao trazer à tona o exemplo de Abelardo e Heloísa, que, segundo ele, representam um modelo de amor degradado pela falta de honra. Ele condena Abelardo, considerando-o um homem indigno do afeto de Heloísa e incapaz de compreender verdadeiramente o amor e a virtude.

Quando as cartas de Heloísa e Abelardo caíram em suas mãos, sabe o que te digo desta leitura e da conduta do Teólogo. Sempre lamentei Heloise; possuía um coração feito para amar, mas Abelardo sempre me pareceu um miserável digno de sua sorte e conhecedor do amor quanto da virtude. Após tê-lo julgado, devo imitá-lo? Infeliz daquele que prega uma moral que não quer praticar! Aquele cuja paixão cega até este ponto em breve é punido por ela e perde o gosto pelos sentimentos aos quais sacrificou sua honra (Rousseau, [1761] 2006, p. 89).

A aceitação relutante do dinheiro de Júlia evidencia um embate interno entre o orgulho masculino e a necessidade de se adequar à realidade imposta pelas circunstâncias. Saint-Preux tenta conciliar sua dependência material momentânea com a manutenção de sua autoridade moral, justificando sua decisão como um ato isolado, mas jamais como um precedente que poderia comprometer seu papel dentro da relação. Essa insistência reflete uma concepção tradicional da masculinidade, na qual o homem deve preservar sua independência financeira e emocional para continuar sendo digno do amor e da admiração da mulher. Esse pensamento, no entanto, revela uma contradição, pois ao mesmo tempo em que cede ao auxílio de Júlia, ele continua preso à ideia de que a mulher deve ser protegida, jamais uma parceira plenamente equivalente

em direitos e deveres.

À luz da crítica de Mary Wollstonecraft, a postura de Saint-Preux exemplifica o dilema enfrentado pelas mulheres dentro das relações amorosas: ao oferecer apoio e buscar uma relação mais equilibrada, Júlia se depara com a resistência de um sistema que não permite que a mulher assuma um papel ativo na construção do relacionamento. O verdadeiro amor não pode se sustentar sobre um modelo no qual a mulher deve manter-se em uma posição secundária para não ferir a honra masculina. A filósofa combate essa visão ao defender que o amor, para ser autêntico e igualitário, deve basear-se na razão e na parceria, e não na hierarquia ou na necessidade de reafirmação da posição do homem dentro da relação.

Na **Carta XXVI**, Saint-Preux reforça sua concepção do papel da mulher, cristalizando a visão tradicional da feminilidade e da sua função dentro da sociedade. Para ele, Júlia deve ocupar-se com os trabalhos próprios de seu sexo, aprimorar sua alma com conhecimentos úteis e embelezar-se por meio das artes, da dança e da delicadeza que considera natural às mulheres. Ele distingue sua própria dor da de Júlia, argumentando que, enquanto a aflição feminina é paciente, a do homem se manifesta de forma arrebatada, estabelecendo uma diferença de gênero até mesmo na maneira como o sofrimento deve ser sentido e expresso. “Vossa aflição, confesso-o, é mais paciente, a minha é mais arrebatada; mas é preciso realmente que o mesmo sentimento tome a nuance dos caracteres que o sentem e é bem natural que as maiores perdas causem as maiores dores” (Rousseau, [1761] 2006, p. 94-95).

A partir dessa premissa, Saint-Preux intensifica a pressão emocional sobre Júlia, utilizando um discurso que combina exaltação romântica e desespero. Ele lamenta o passar do tempo e a inevitável perda da juventude e da beleza, sugerindo que os dois já desperdiçaram anos de felicidade e que o futuro não lhes trará outra oportunidade. Essa retórica explora um medo profundamente arraigado na sociedade da época: o envelhecimento da mulher e a perda de seu valor associado à beleza e à juventude. Para ele, “Ah! se você pudesse ficar ainda jovem e brilhante como agora, eu pediria aos céus apenas para te conhecer eternamente feliz” (Rousseau, [1761] 2006, p. 94), evidenciando que sua concepção de felicidade está diretamente ligada à preservação da imagem idealizada de Júlia.

À medida que a carta avança, Saint-Preux radicaliza seu discurso, apelando para uma estratégia coercitiva ao sugerir que o único caminho para a verdadeira felicidade seria o abandono dos planos de Júlia e a união imediata entre os dois. Ele exalta um futuro romântico em que ambos viveriam felizes na pobreza, sustentando-se apenas pelo amor, como se o sacrifício de Júlia fosse a única solução para restaurar a harmonia entre eles. Ele a convida a fugir, a unir-

se a ele sem considerar as consequências, minimizando os obstáculos reais da vida em sociedade e ignorando a posição vulnerável da mulher caso seguisse esse caminho. Ao fazer isso, ele transfere a responsabilidade pela sua própria infelicidade para Júlia, como se sua recusa em ceder fosse a única fonte de sua dor.

O auge dessa manipulação psicológica ocorre quando Saint-Preux sugere que, se Júlia não aceitar sua proposta, ele poderá recorrer ao suicídio. Faz uma alusão direta ao Rochedo de Leucádia<sup>47</sup>, conhecido na tradição grega como o último refúgio de amantes desesperados, ameaçando atirar-se às águas profundas caso sua amada não corresponda à sua expectativa. “Tenho apenas uma palavra a dizer-vos, oh Júlia! Conheceis o antigo uso do rochedo de Leocádia, último refúgio de tantos amantes infelizes. Este lugar parece-se com ele em muitos pontos. A rocha é escarpada, a água é profunda e eu estou desesperado” (Rousseau, [1761] 2006, p. 95-96). Essa ameaça velada representa um claro exemplo de pressão psicológica, pois coloca Júlia diante de um dilema insustentável: ou ela renuncia a seus próprios planos e cede ao desejo de Saint-Preux, ou será a responsável pelo sofrimento extremo e possível morte de seu amante.

Sob a ótica contemporânea, essa forma de persuasão se configura como assédio psicológico, uma manipulação emocional na qual o agressor utiliza sua própria dor e instabilidade como meio de coagir a vítima. O uso do suicídio como ameaça, com o intuito de provocar culpa e forçar Júlia a agir contra sua vontade, reforça uma dinâmica abusiva frequentemente observada em relacionamentos nos quais a mulher é levada a carregar o peso emocional do parceiro. Essa abordagem, que hoje seria identificada e combatida sob o prisma dos direitos e da saúde mental, ilustra como a literatura sentimental do século XVIII naturalizava essas formas de coerção emocional, romantizando o sofrimento e convertendo a resistência feminina em um obstáculo a ser vencido pelo homem apaixonado.

Do ponto de vista da crítica wollstonecraftiana, essa carta representa um dos momentos mais emblemáticos da subjugação da mulher pelo amor. Wollstonecraft denuncia, em sua obra, o fato de que as mulheres são educadas para acreditar que sua função primordial é a de agradar e corresponder aos desejos masculinos, mesmo quando isso compromete seu bem-estar e sua própria razão:

---

<sup>47</sup> Rochedo de Leucádia “[...] pode ser compreendida como uma fusão de mitos rituais relacionados à loucura de amor, expressado principalmente no mito de Adonis com Afrodite. No mito, a deusa teria sido encaminhada ao santuário de Apolo para resolver suas dores de amor, após a morte de Adonis, sendo esse salto ritual indicado como remédio para a cura de amor. Na mitologia, o monte Leukas será relacionado com o salto suicida de um rochedo, próximo ao santuário do deus Apolo, na ilha de Leukas no mar Egeu indicado como o local onde Zeus demonstra seu amor por Hera, esquecendo de suas amantes e o local também serviria para sacrifícios humanos” (Gomes, *in* Candido; Gralha; Bispo; Paiva, 2008, p. 54).

E, enquanto as mulheres forem educadas para depender do juízo do marido, essa será a consequência, pois não se pode aperfeiçoar um intelecto pela metade nem pode algum ser agir sabiamente por imitação, porque em toda circunstância da vida há uma espécie de individualidade que requer um esforço de julgamento para modificar as regras gerais. O ser que pode pensar de modo justo em uma direção logo ampliará seu domínio intelectual; e aquela que tem juízo suficiente para orientar seus filhos não se submeterá, certa ou errada, ao marido nem às leis sociais que fazem da esposa uma nulidade (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 228).

Esse tipo de relação, no qual a mulher se vê emocionalmente chantageada e pressionada a agir contra seus próprios princípios, abdicando de sua autonomia intelectual, é uma das formas mais destrutivas da opressão feminina. Dessa forma, ao analisar essa passagem, fica evidente que a história de Júlia exemplifica o modelo de submissão e de renúncia que Wollstonecraft se propôs a combater, reivindicando para as mulheres o direito de decidir seus destinos sem serem emocionalmente coagidas a abandonar suas convicções em nome de um amor idealizado e manipulador.

As ameaças de suicídio feitas por Saint-Preux em sua carta a Júlia ressoam de maneira particularmente intensa quando analisadas à luz da biografia de Mary Wollstonecraft, que, em momentos de grande sofrimento emocional, também tentou tirar a própria vida. No entanto, enquanto no caso de Saint-Preux a ideia do suicídio é utilizada como uma estratégia de persuasão e chantagem emocional para coagir Júlia a ceder, as tentativas de Wollstonecraft emergem de um profundo sentimento de desamparo e exclusão, refletindo a fragilidade da posição feminina dentro das relações amorosas no século XVIII.

Wollstonecraft tentou o suicídio em duas ocasiões, ambas relacionadas ao colapso de sua relação com Gilbert Imlay, um homem que, apesar de ter sido um de seus grandes amores, falhou em corresponder à sua expectativa de compromisso e lealdade. A primeira tentativa ocorreu quando ficou evidente que Imlay não retornaria para ela e para sua filha, apesar das inúmeras promessas feitas. Em um momento de desespero, ela tentou o autoextermínio, mas foi socorrida antes que o pior ocorresse. A segunda tentativa se deu pouco tempo depois, quando, devastada pela rejeição, jogou-se no rio Tâmsa, sendo resgatada por transeuntes que a impediram de se afogar. Essas experiências foram relatadas com um tom de dor genuína, marcando um contraste significativo com a ameaça de Saint-Preux, que instrumentaliza a possibilidade do suicídio para pressionar Júlia a agir de acordo com seus desejos.

Enquanto Wollstonecraft vivenciava o suicídio como um sintoma do abandono e da vulnerabilidade da mulher dentro de uma sociedade que não lhe concedia autonomia emocional ou segurança dentro dos relacionamentos, Saint-Preux usa a ideia da própria morte como um meio de reforçar sua posição de poder dentro da relação. Ele busca incutir culpa em Júlia, tornando-

a responsável por seu sofrimento e colocando sobre seus ombros a obrigação de impedi-lo de tomar uma atitude drástica. Esse tipo de manipulação emocional, amplamente romantizado na literatura sentimental do século XVIII, reforçava a ideia de que o amor verdadeiro justificava qualquer sacrifício, incluindo o abandono da própria vontade para salvar o outro da dor.

A comparação entre essas duas situações revela uma diferença fundamental na forma como o suicídio é tratado dentro da experiência masculina e feminina. Para Saint-Preux, a ameaça de tirar a própria vida serve como um argumento dentro de um jogo de poder, no qual a mulher deve ceder para que o equilíbrio da relação seja restaurado. Para Wollstonecraft, o suicídio representa um ato de desespero em um mundo que negava às mulheres qualquer forma de controle sobre seus destinos emocionais e sociais.

Ao longo da tese, argumenta-se que Wollstonecraft não apenas sobreviveu a essas experiências, mas as transformou em uma crítica contundente ao modelo de amor romântico que levava tantas mulheres à destruição emocional. Em *A Reivindicação dos Direitos da Mulher*, ela denuncia a educação sentimental feminina que as torna frágeis, dependentes e incapazes de sobreviver emocionalmente sem a validação masculina. Dessa forma, sua própria história serve como um testemunho da necessidade de reformular os ideais amorosos, deslocando a mulher da posição de vítima passiva para a de um sujeito capaz de viver o amor sem que isso implique sua submissão ou sua anulação.

Na **Carta XXVIII**, Júlia desabafa com Claire sobre a sua revolta diante do destino que lhe é imposto por seu pai, que a entrega em casamento ao Senhor de Wolmar sem considerar seus próprios desejos. A protagonista reconhece, com amargura, a realidade da mercantilização feminina, percebendo-se não como uma filha protegida, mas como uma moeda de troca em um sistema no qual o matrimônio serve para consolidar alianças e garantir benefícios financeiros e sociais. “Então, finalmente, meu pai me vendeu! ele faz da filha uma mercadoria, uma escrava! ele paga às minhas custas! ele paga a vida dele com a minha!” (Rousseau, [1761] 2006, p. 94). Nesse momento de desespero, Júlia não apenas denuncia sua condição como mulher dentro do sistema patriarcal, mas também expressa a dor de perceber que sua própria mãe, que sempre a amou, contribuiu para sua ruína ao ensinar-lhe a docilidade e a obediência como virtudes fundamentais.

Diferentemente de Saint-Preux, que, ao enfrentar frustrações amorosas, recorre à ameaça do suicídio e à tentativa de persuadir Júlia a fugir, ela não busca caminhos radicais para contestar seu destino. Sua angústia se manifesta na forma de um lamento contido, carregado de indignação, mas sem se traduzir em ações desesperadas que a coloquem contra a estrutura

familiar e social à qual pertence. Enquanto Saint-Preux tenta dobrá-la por meio da pressão psicológica, Júlia, mesmo consciente da injustiça de sua situação, não recorre a manipulações para modificar seu destino. A submissão final ao casamento arranjado não significa que ela o aceite sem sofrimento, mas sim que compreende o limite das possibilidades femininas dentro da sociedade em que vive.

Essa passagem ilustra um dos aspectos centrais da crítica de Wollstonecraft: a negação da mulher ao direito de determinar seu próprio destino. Em sua obra, Wollstonecraft denuncia o casamento como uma transação na qual as mulheres são reduzidas a bens negociáveis, primeiro submetidas à autoridade paterna e, posteriormente, à dos maridos. Júlia experimenta essa realidade ao perceber-se “vendida” pelo próprio pai, compreendendo que, dentro da lógica patriarcal, sua felicidade individual não possui valor em si mesma, mas apenas na medida em que pode servir à estabilidade e aos interesses da família. Sua revolta antecipa a crítica wollstonecraftiana ao ideal de feminilidade que exige obediência e resignação, em detrimento da autodeterminação.

Essa oposição à norma social também se manifesta na vida de Wollstonecraft, que não apenas teorizou sobre a liberdade feminina, mas também agiu concretamente para subverter essa estrutura. Um exemplo disso foi sua participação na fuga de sua irmã Eliza, a quem ajudou a escapar de um casamento opressor e violento. No entanto, esse ato de insubordinação teve um custo irreparável: a criança de Eliza foi arrancada de sua mãe pelo marido e faleceu pouco tempo depois. Esse episódio evidencia o preço cruel que as mulheres pagavam ao desafiar as convenções sociais, revelando que a liberdade feminina, além de ser um ideal constantemente negado, era também punida com a mais profunda dor. Tanto na ficção quanto na realidade, a luta pela autonomia feminina era marcada por sacrifícios extremos, reafirmando a urgência da crítica de Wollstonecraft ao modelo patriarcal. Em seu primeiro romance, sua protagonista também passou por este evento comum: “Os pais frequentemente se encontravam e, para resolver amigavelmente uma dívida, um dia, enquanto bebiam, decidiram anulá-la por meio de um casamento e, unindo as duas propriedades, impedir todos os questionamentos posteriores sobre o assunto” (Wollstonecraft, [1788] 2005, Chap. V, tradução nossa).

Na **Carta XXVIII**, Júlia expressa a devastação emocional e a vergonha irreparável que sente após ceder ao desejo e consumir fisicamente sua relação com Saint-Preux. Sua confissão é permeada por um sentimento de culpa extrema, refletindo a moralidade da época, que vinculava a honra feminina à castidade e ao controle dos impulsos sexuais. “Sem saber o que fazia, escolhi meu próprio infortúnio. Esqueci tudo e não me lembrei senão do amor. Foi assim que

um instante de desvario perdeu-me para sempre. Caí no abismo da ignomínia do qual uma moça não volta; e se vivo, é para ser mais infeliz” (Rousseau, [1761] 2006, p. 98). Sua fala revela como a sociedade patriarcal impõe à mulher um peso desproporcional sobre a experiência amorosa, pois enquanto o homem pode seguir adiante sem que sua reputação seja comprometida, a mulher, ao perder sua pureza, vê-se condenada à vergonha e à ruína irreversível.

Essa ideia de que a mulher é irreparavelmente marcada pela perda da virgindade foi amplamente criticada por Mary Wollstonecraft, que argumenta que essa concepção não apenas reduz a identidade feminina à sua moralidade sexual, mas também perpetua a desigualdade entre os sexos. Ela rejeita a ideia de que a virtude da mulher deva estar exclusivamente ligada à castidade, enfatizando que o valor feminino deve ser medido por suas capacidades racionais e morais, e não por um código de conduta que a condena pelo simples fato de ter amado. Além de pregar uma castidade mais universal, onde os homens também devam presar pela sua virtude sexual, independente de possuírem um hímen como documento ou prova.

O contraste entre o sofrimento de Júlia e a visão de Saint-Preux sobre o amor fica ainda mais evidente na **Carta XXXI**, na qual ele sugere que o amor masculino é mais intenso e verdadeiro do que o feminino. Saint-Preux recorda Júlia de que tudo deveria ser comum entre os dois e lamenta que ela não ame da mesma forma que ele. “Tudo não deve ser comum entre nós, não te lembras mais de o ter dito? Ah! Se soubesses amar como eu, minha felicidade consolar-te-ia como teu pesar me aflige e sentirias meus prazeres como sinto tua tristeza!” (Rousseau, [1761] 2006, p. 102). Sua declaração sugere que o amor dele é mais profundo porque ele é capaz de encontrar felicidade na relação, enquanto Júlia se aflige. Esse argumento, além de minimizar o sofrimento dela, reforça uma visão que coloca o desejo masculino como algo natural e legítimo, enquanto a mulher, ao sentir os mesmos impulsos, deve ser tomada pelo arrependimento e pelo lamento.

A resposta de Júlia na **Carta XXXII** rejeita essa premissa e reafirma que sua dor não se deve ao fato de ter se entregado ao amor, mas sim à perda da pureza idealizada que, até então, elevava seu relacionamento acima das paixões mundanas. “Teus olhos viram minha dor. Pensas ter penetrado em sua fonte, queres consolar-me com vãs palavras e, quando pensas enganar-me, és tu, meu amigo, que te enganas” (Rousseau, [1761] 2006, p. 103). Para ela, o verdadeiro amor deveria permanecer puro, intocado pelos desejos carnavais, e a consumação física do relacionamento teria reduzido sua relação ao nível de qualquer outro casal comum. Nesse sentido, sua concepção de amor reflete uma visão espiritualizada, na qual o sentimento deveria transcender os sentidos e ser mantido em um estado de idealização.

A análise dessas cartas revela a profunda disparidade na forma como o amor e o desejo eram experimentados por homens e mulheres na concepção rousseauiana. Saint-Preux, embora emocionalmente intenso, nunca sofre as mesmas penalidades morais que recaem sobre Júlia. Para ele, o amor é uma fonte de felicidade, mesmo quando há obstáculos, enquanto para Júlia, a entrega física representa uma condenação irreversível. Essa desigualdade, que estrutura a narrativa de *Júlia, ou A Nova Heloísa*, será um dos principais alvos da crítica wollstonecraftiana, que defende a necessidade de redefinir os valores femininos para que a mulher possa viver o amor sem estar constantemente submetida ao julgamento e à opressão moral.

Na **Carta XLVII**, Saint-Preux revela seu descontentamento com a forma como Júlia se portou em um evento social, criticando-a por não ter seguido a “circunspecção” que havia prometido manter. Ele enumera detalhadamente cada aspecto de sua aparência e comportamento, interpretando-os não como manifestações espontâneas de sua personalidade, mas como fatores que exercem um efeito irresistível sobre os homens ao seu redor. Ao destacar sua vestimenta despretensiosa, sua postura graciosa, sua maneira de falar e até mesmo o tom em que cantou, ele sugere que Júlia, mesmo sem intenção deliberada, possui um poder de sedução natural que deveria ser controlado. Esse olhar sobre a protagonista reforça a objetificação feminina, pois cada gesto e cada traço de sua personalidade são analisados não por seu valor próprio, mas por seu impacto nos outros – especialmente nos homens.

Ao longo da carta, Saint-Preux demonstra clara inquietação diante da reação do Lorde Edward à presença de Júlia. Ele menciona que, após o evento, o inglês sugeriu continuar a noite com música e ponche, e que, durante esse momento, falou sobre Júlia com um entusiasmo que lhe causou incômodo. Apesar de afirmar que não gosta de ouvir ninguém a elogiar, pois sente que isso lhe rouba algo de seu amor, ele tenta racionalizar sua reação, negando que esteja sendo tomado pelo ciúme. No entanto, sua postura contraditória fica evidente quando critica a suposta tendência de Júlia ao ciúme, enquanto, paradoxalmente, demonstra ser ele o mais afetado por esse sentimento.

Essa contradição ilustra um dos duplos padrões de gênero presentes na narrativa: embora Saint-Preux se arrogue uma posição de controle emocional, ele próprio não consegue conter sua insegurança diante da possibilidade de Júlia atrair a atenção de outros homens. Ao mesmo tempo, ele reforça a ideia de que a mulher é mais propensa ao ciúme, enquanto o homem, supostamente, possuiria maior domínio sobre seus afetos. No entanto, sua carta desmente essa crença, pois sua preocupação excessiva com a imagem de Júlia e seu desconforto com os elogios que ela recebe demonstram que, na prática, ele se sente ameaçado da mesma forma –



ou até mais – do que a própria Júlia poderia sentir em relação a ele.

Do ponto de vista da crítica wollstonecraftiana, essa atitude evidencia a forma como a mulher é constantemente vigiada e responsabilizada pelos efeitos que desperta nos homens, mesmo sem qualquer intenção deliberada de sedução. Sendo criticável a lógica segundo a qual a mulher deve moderar sua presença e reprimir sua naturalidade para evitar despertar desejos nos outros, enquanto o homem se permite expressar livremente suas emoções, incluindo o ciúme e a possessividade.

Nas **Cartas L, LI e LII**, o conflito entre Júlia e Saint-Preux atinge um ponto crítico após um episódio de embriaguez do protagonista, que resultou em um comportamento que Júlia considera ofensivo e degradante. O incidente não apenas abala a confiança dela no amado, mas também expõe uma tensão moral dentro da relação, colocando em questão a integridade de Saint-Preux e o respeito que ele deveria demonstrar por Júlia.

Na **Carta L**, Júlia confronta Saint-Preux com indignação e decepção, expressando seu choque diante das palavras e das atitudes que ele demonstrou na noite anterior. Para ela, seu comportamento não foi apenas um deslize momentâneo causado pelo álcool, mas sim uma manifestação do que ele verdadeiramente pensa e sente quando não está se policiando. Ao mencionar que já havia ouvido expressões semelhantes entre homens vulgares no porto, mas jamais esperava ouvi-las de Saint-Preux, Júlia demonstra que o que mais a mágoa não é o fato de ele ter cometido um erro, mas a possibilidade de que seu caráter não seja tão puro quanto ela acreditava. Essa suspeita é reforçada quando ela questiona se o amor que ele sente por ela o teria levado a perder a moderação e a decência que deveriam acompanhar uma paixão genuína. Para Júlia, o amor verdadeiro deve ser casto e elevado, e não pode se confundir com os instintos grosseiros e impulsivos que, segundo ela, degradam a relação em vez de engrandecê-la.

Saint-Preux responde na **Carta LI** de maneira defensiva, negando qualquer intenção de desrespeitar Júlia e demonstrando espanto diante da severidade das acusações. Ele afirma que não consegue conceber que tenha sido capaz de ofendê-la e insiste que jamais teria profanado o amor que sente. Essa resposta, no entanto, não consiste em um pedido de desculpas direto, mas sim em uma tentativa de desviar a questão para a intensidade de sua própria devoção. Ele reforça que seu coração pertence totalmente a Júlia e que, mesmo se tivesse cometido uma falha, jamais poderia ter sido por desprezo ou desrespeito. Sua defesa se baseia na ideia de que, se cometeu um erro, foi contra sua própria vontade e sob a influência do álcool, sugerindo que seu verdadeiro eu jamais agiria daquela maneira em circunstâncias normais. Ele conclui prometendo uma mudança radical em sua conduta e selando um voto solene de que nunca mais

consumirá vinho, pois vê nesse hábito uma ameaça ao seu caráter e ao seu amor por Júlia.

A **Carta LII**, por sua vez, apresenta a resposta de Júlia a essa promessa de renúncia. De forma irônica e perspicaz, ela minimiza o gesto de Saint-Preux, sugerindo que abandonar o vinho não é exatamente o grande sacrifício que ele imagina ser. Seu tom é ao mesmo tempo leve e sagaz, pois ela questiona se a decisão dele decorre realmente de um sentimento sincero ou se não seria apenas um ato impulsivo e teatral, motivado pela necessidade de expiação. Ao invés de valorizar a abstinência total, ela o relembra da moderação e do equilíbrio que devem reger a vida, afirmando que a solução não está na privação extrema, mas sim no uso moderado das coisas prazerosas. Ela então decide liberá-lo do voto e ordena que, durante um evento futuro, ele beba uma taça de vinho em sua presença para selar essa reconciliação.

Esse episódio revela um interessante embate de gênero dentro da narrativa. Enquanto Júlia é aquela que impõe os limites morais da relação e exige respeito dentro da paixão, Saint-Preux assume o papel do amante arrependido que, em vez de confrontar suas próprias falhas, tenta compensá-las com gestos simbólicos e grandiosos. A forma como Júlia o libera desse “sacrifício” demonstra sua inteligência e sua percepção sobre a tendência masculina de transformar erros em espetáculos de redenção, ao invés de mudanças efetivas de comportamento.

À luz da crítica wollstonecraftiana, esse episódio reflete a maneira como a sociedade condicionava as mulheres a serem as guardiãs da moralidade dentro dos relacionamentos, enquanto aos homens era permitido errar, desde que manifestassem arrependimento e reafirmassem sua devoção. A necessidade de Júlia de perdoar Saint-Preux e encontrar uma solução conciliadora para o conflito evidencia a desigualdade emocional imposta às mulheres, que sempre precisavam equilibrar a severidade com a indulgência para não afastar o homem amado.

Nas **Cartas LVI e LVII** emergem discussões sobre moralidade, julgamento público da mulher e o temor das esposas em dialogar abertamente com seus maridos. A preocupação central gira em torno da crescente visibilidade da relação de Júlia com Saint-Preux e das possíveis consequências sociais de um escândalo, especialmente diante da rígida estrutura patriarcal e do código de honra que regia a moral feminina.

Na **Carta LVI**, Claire alerta Júlia sobre o risco iminente de sua reputação ser manchada, enfatizando que, apesar de seu caso com Saint-Preux ter permanecido discreto por mais de dois anos, o mistério que envolvia esse relacionamento estava próximo de ruir. O fato de Lord Edward demonstrar tanto interesse por Júlia e a forma como ele falava sobre ela já levantavam suspeitas, e qualquer indício de impropriedade poderia se tornar um escândalo irreversível. Claire destaca que, embora a cidade ainda não tenha julgado Júlia severamente, esse estado de

proteção não duraria para sempre. A advertência de Claire reflete um dos grandes dilemas enfrentados pelas mulheres na sociedade da época: a dependência de um julgamento externo que, uma vez desfavorável, poderia destruí-las socialmente sem possibilidade de reparação.

Além do risco de exposição pública, a carta também evidencia o temor que as mulheres tinham em abordar certos assuntos com seus maridos. Claire observa que a mãe de Júlia já suspeitava da relação e gostaria de intervir, mas temia a reação do pai, um militar cuja concepção de honra era rígida e inflexível. Essa dinâmica reflete uma estrutura patriarcal que não apenas subordinava as mulheres ao poder masculino, mas também as impedia de agir em defesa de seus próprios interesses. A mãe de Júlia, mesmo percebendo o perigo que a filha corria, hesitava em tomar qualquer atitude por receio da autoridade do marido, o que demonstra como a mulher, dentro da família, estava condicionada a ser submissa mesmo quando possuía informações que poderiam evitar uma tragédia.

Na **Carta LVII**, Júlia responde a essa situação com um tom de profunda reflexão sobre as contradições do código de honra masculina. Ela confronta Saint-Preux sobre sua decisão de duelar com Lord Edward, questionando se esse tipo de comportamento realmente poderia ser considerado uma demonstração de honra ou se não passava de um preconceito bárbaro e violento, mais adequado a sociedades primitivas do que a uma moralidade elevada e racional. Júlia argumenta que, ao entrar em um duelo para defendê-la, Saint-Preux não apenas não restauraria sua honra, mas, pelo contrário, a comprometeria ainda mais. A violência não poderia apagar as palavras de Edward, e o simples fato de Saint-Preux se engajar nesse tipo de comportamento já confirmaria os rumores que tentava refutar. Assim, em vez de protegê-la, ele a exporia ainda mais ao escândalo e à desonra.

Além disso, Júlia desconstrói a ideia de que o duelo possa ser considerado um verdadeiro ato de coragem. Para ela, a bravura não está em empunhar uma espada contra outro homem, mas sim em enfrentar o julgamento da sociedade sem ceder a seus preconceitos irracionais. Essa visão coloca a moralidade em um patamar mais elevado do que as convenções sociais, algo que Rousseau explora em toda a obra, mas que, na prática, acaba recaindo sobre a figura feminina, que é sempre a mais pressionada a agir com moderação e sacrifício.

A crítica de Júlia à moralidade masculina dialoga diretamente com as ideias de Mary Wollstonecraft, que denuncia a hipocrisia de um sistema que exige da mulher um comportamento impecável, ao mesmo tempo em que permite ao homem violar regras e depois buscar redenção por meio de gestos performáticos, como duelos ou provas simbólicas de honra. O verdadeiro problema não está na necessidade de defender a reputação feminina, mas sim na

estrutura social que reduz a mulher à sua imagem pública, negando-lhe a possibilidade de ser julgada por seu caráter e suas ações de maneira equitativa em relação ao homem.

Dessa forma, as **Cartas LVI e LVII** revelam não apenas a tensão crescente dentro da narrativa, mas também um debate mais amplo sobre a moralidade da época. Enquanto Claire representa a voz da precaução e do medo do julgamento social, Júlia emerge como uma figura que, apesar de ainda presa às convenções, começa a questionar a legitimidade das regras impostas às mulheres. Seu apelo a Saint-Preux para que renuncie ao duelo não é apenas um pedido pragmático para evitar problemas, mas também uma defesa de uma moralidade mais elevada, que não se sustenta na violência e no orgulho masculino, mas sim na razão e na virtude genuína.

Na **Carta LXVI**, a recusa do pai de Júlia em aceitar a proposta de casamento de Saint-Preux expõe a rigidez dos valores aristocráticos da época, nos quais a honra da família estava intrinsecamente vinculada à manutenção da nobreza e da fortuna, em detrimento dos sentimentos individuais. Lord Edward, em uma tentativa de intermediar a união, destaca as qualidades de Saint-Preux – sua inteligência, mérito pessoal e virtude – e até se dispõe a conceder-lhe uma herança suficiente para garantir sua posição social. No entanto, o Barão d'Étanges rejeita essa proposta com desdém, afirmando que sua filha jamais poderia se casar com um “ninguém”, independentemente de seus talentos e caráter. Para ele, o casamento não era uma questão de amor, mas de status, e a mera sugestão de tal união representava uma ofensa à linhagem da família.

Esse episódio ilustra a negação da autonomia feminina dentro das relações matrimoniais, uma questão amplamente criticada por Wollstonecraft. Em sua obra *Mary: uma ficção*, Wollstonecraft argumenta que os pais frequentemente impunham às filhas casamentos baseados exclusivamente na posição social, ignorando completamente os sentimentos da jovem envolvida. Para Wollstonecraft, esse tipo de imposição não apenas reduzia a mulher à condição de um bem negociável, mas também contribuía para sua infelicidade e dependência dentro do casamento. O caso de Júlia exemplifica essa crítica, pois ela é tratada como uma peça no jogo de alianças familiares, sem que sua voz seja sequer considerada no processo decisório.

Na **Carta LXVI**, essa lógica patriarcal se manifesta de forma ainda mais violenta quando o pai de Júlia, ao perceber a gravidade da situação, recorre ao uso da força física para reafirmar sua autoridade. O episódio de agressão contra Júlia e sua mãe revela não apenas a fúria masculina diante da desobediência feminina, mas também o silenciamento da mulher dentro do núcleo familiar. A mãe de Júlia tenta intervir, argumentando em defesa da filha, mas é completamente invalidada pelo marido, que a acusa de ser responsável pela situação. O medo

que ela sente de contrariá-lo demonstra a fragilidade da posição feminina dentro do casamento, na qual mesmo as esposas não tinham poder para proteger as próprias filhas das decisões arbitrárias dos pais.

A violência física contra Júlia torna-se ainda mais significativa quando associada à experiência de Wollstonecraft e de sua mãe, que também sofreram abusos dentro do ambiente familiar. Assim como Júlia foi brutalmente punida por seu pai ao tentar, ainda que de forma contida, defender Saint-Preux das injúrias paternas, Wollstonecraft testemunhou desde a infância as agressões que sua mãe sofria de seu marido, sem que houvesse qualquer possibilidade de resistência. A escritora cresceu em um lar onde a figura paterna exercia um domínio despótico, reforçando a lógica de que as mulheres deveriam se submeter sem questionamentos às decisões masculinas, seja na infância, como filhas, seja na vida adulta, como esposas. A autora denuncia essa opressão sistemática, argumentando que a educação das mulheres as condicionava à obediência desde a infância, tornando-as emocional e psicologicamente vulneráveis a abusos dentro do matrimônio e da estrutura patriarcal. O sofrimento de Júlia, portanto, não é apenas um reflexo ficcional de uma mulher isolada, mas um retrato fiel da realidade vivida por muitas, incluindo Wollstonecraft e sua própria mãe, que foram ensinadas a suportar a violência como parte de seus deveres familiares, sem ter o direito de contestar ou reivindicar sua dignidade.

O desfecho desse impasse ocorre na **Carta LXV**, quando Claire relata a execução do plano para afastar Saint-Preux e preservar a reputação de Júlia. Após muito sofrimento e resistência, ele finalmente aceita partir, convencido de que sua presença apenas agravaria a situação de sua amada. Esse afastamento forçado reforça o padrão de sacrifício feminino, pois, mais uma vez, Júlia precisa renunciar a seus desejos em nome da honra familiar. No entanto, a separação também permite que sua reputação seja resguardada, garantindo que ela continue sendo vista como um modelo de virtude na sociedade.

O desdobramento dessas cartas evidencia um ciclo de opressão que restringe a mulher por todos os lados: Júlia não pode escolher seu próprio destino porque está presa às convenções sociais e ao autoritarismo paterno; sua mãe, apesar de sua posição, é impotente para defendê-la; e Claire, ainda que tente ajudar, precisa operar dentro dos limites do que é aceitável para manter a ilusão de decoro. A violência e a repressão que perpassam esses episódios revelam não apenas a crueldade do sistema patriarcal, mas também a maneira como ele se perpetua ao ensinar as mulheres a aceitar sua submissão como um dever inquestionável.

Se compararmos essa situação com as ideias de Wollstonecraft, fica evidente que Rousseau, em *Júlia, ou A Nova Heloísa*, apesar de demonstrar certa sensibilidade às dificuldades das

mulheres, ainda as mantém dentro do papel de submissão que ele mesmo perpetua depois em *Emílio*. Enquanto ele reforça a necessidade de Júlia ceder aos preceitos da moralidade tradicional, Wollstonecraft teria insistido que a verdadeira solução não estava em esconder a relação ou manter aparências, mas sim em conceder às mulheres o direito de autodeterminação e independência. Esse episódio sintetiza um dos principais pontos de atrito entre os dois pensadores: enquanto Rousseau enaltece a resignação da mulher, Wollstonecraft luta para que ela possa, finalmente, ser a protagonista de sua própria história.

## 2.2.2 PARTE 2ª: ALMAS DESENCONTRADAS

A **segunda parte** de *Júlia, ou A Nova Heloísa* aprofunda os dilemas morais e emocionais da protagonista, marcando uma transição da paixão impulsiva para a conformidade com as normas sociais impostas pelo contexto patriarcal. Se na primeira parte a tensão principal girava em torno da relação proibida entre Júlia e Saint-Preux, agora a narrativa se volta para a reorganização da vida da protagonista dentro dos limites estabelecidos pela família e pela sociedade.

Após a separação forçada de Saint-Preux, Júlia se vê pressionada a cumprir os desígnios paternos, recebendo dois pretendentes que a cortejavam e que ela tratou de logo dispensar, mantendo uma correspondência assídua com seu amado. Saint-Preux, por sua vez, entra em um período de exílio emocional e busca refúgio na filosofia, tentando moldar-se à ideia de resignação. Sua trajetória reflete a noção de que o amor idealizado não pode se concretizar dentro da estrutura social vigente, sendo relegado ao campo do sacrifício e da sublimação.

Além do drama pessoal dos protagonistas, a segunda parte da obra também explora questões mais amplas, como a relação entre natureza e civilização, a moralidade imposta pela sociedade e a maneira como os sentimentos individuais são disciplinados para se adequarem ao bem coletivo. Rousseau utiliza a trajetória de Júlia para exemplificar seu ideal de regeneração moral, no qual a mulher virtuosa encontra seu verdadeiro papel ao se integrar harmoniosamente à ordem doméstica e familiar.

Do ponto de vista da crítica wollstonecraftiana, essa parte do romance reforça os problemas estruturais do ideal rousseauiano de feminilidade. Wollstonecraft argumentaria que a resignação de Júlia não é um triunfo da razão, mas sim um reflexo da opressão imposta às mulheres, que são obrigadas a sufocar seus sentimentos e submeter-se a um modelo que limita sua individualidade e autodeterminação. Para ela, a educação das mulheres deveria capacitá-las a exercerem sua autonomia, e não apenas prepará-las para aceitar papéis pré-determinados dentro do matrimônio e da vida doméstica.

Na **Carta II**, Lord Edward contesta a supremacia das convenções sociais sobre as inclinações naturais no casamento, argumentando que a felicidade conjugal não deve ser determinada pela posição social ou pela riqueza, mas sim pelo caráter e pela compatibilidade entre os cônjuges. Para ele, a verdadeira desordem na sociedade não está na união entre pessoas de diferentes classes, mas na imposição de regras artificiais que ignoram os sentimentos individuais. Assim, ele critica a prática de pais que escolhem maridos para suas filhas baseando-se apenas na opinião pública, sem considerar os traços morais e emocionais do pretendente. Se a jovem não tem a experiência suficiente para avaliar o caráter e a sabedoria de um homem, o papel do pai deveria ser o de garantir que ela não se case com um patife ou um insensato, mas jamais decidir arbitrariamente quem será seu marido. “Se uma menina não tem razão, experiência para julgar sabedoria e moral, um bom pai deve, sem dúvida, compensar isso; seu direito, até mesmo seu dever, é dizer: Minha filha, ele é um homem honesto, ou, ele é um patife; ele é um homem sensato, ou é um louco” (Rousseau, [1761], *Seconde partie, Lettre II de Milord Edouard à Claire*, tradução nossa), defende ele. No entanto, a decisão final sobre a felicidade conjugal deve pertencer à mulher, e não ao seu tutor.

Lord Edward afirma que a sociedade se corrompe quando se submete às hierarquias de nascimento e riqueza, pois essas categorias são arbitrárias e não garantem a virtude nem a felicidade. A verdadeira ordem social, segundo ele, ocorre quando o mérito define a posição de cada um e quando os corações se unem por afinidade e não por conveniência. Aqueles que impõem um sistema baseado no privilégio de classe, longe de preservar a harmonia social, são os verdadeiros agentes da desordem, pois suas decisões levam a infelicidades e até crimes. Essa visão contrasta diretamente com o destino de Júlia, que foi obrigada a renunciar a seu amor para preservar a honra de sua família.

Ele também faz uma distinção entre a liberdade concedida a Claire e a privação sofrida por Júlia. Ele enaltece a sorte de Claire por ter um pai que, por indolência ou sabedoria, não interferiu em sua escolha conjugal. Claire pôde fazer uma união que, se não foi movida por uma paixão intensa, ao menos se sustenta na amizade, no respeito e na virtude. Ele conclui: “Menos amante do que amiga, se você não for a esposa mais terna, será a mais virtuosa, e essa união que a sabedoria formou deve crescer com a idade e durar tanto quanto ela” (Rousseau, [1761], *Seconde partie, Lettre II de Milord Edouard à Claire*, tradução nossa).

Lord Edward reforça que a escolha matrimonial pertence exclusivamente ao casal. Se não há amor, a razão pode conduzir à decisão, como aconteceu com Claire. No entanto, quando o amor já está presente, como no caso de Júlia e Saint-Preux, ele se torna a única escolha

legítima, pois é um impulso da natureza que não pode ser negado sem graves consequências. “Tal é a lei sagrada da natureza, que ao homem não é permitido quebrar, que ele nunca quebra impunemente, e que a consideração de estados e classes não pode revogar sem custar infortúnios e crimes” (*Ibid.*), afirma ele, reforçando a ideia de que as imposições sociais que interferem no amor são responsáveis por muitos dos sofrimentos humanos.

A crítica de Lord Edward ao casamento por conveniência ecoa diretamente os argumentos de Wollstonecraft, que via na submissão da mulher ao poder paterno e ao matrimônio arranjado uma das principais fontes de sua opressão:

Deixe, então, que se elimine qualquer coerção estabelecida na sociedade e, prevalecendo a lei comum da gravidade, os sexos ocuparão seus devidos lugares. E, agora que leis mais equitativas estão formando seus cidadãos, o casamento pode se tornar mais sagrado: os jovens podem escolher esposas por motivos de afeto, e as donzelas podem permitir que o amor tome o lugar da vaidade (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 20).

A mulher deveria ter a liberdade de escolher seu parceiro com base na razão e no afeto genuíno, e não ser tratada como uma peça de troca dentro das negociações familiares. Para ela, casamentos baseados em status e patrimônio não apenas perpetuavam a desigualdade de gênero, mas também condenavam as mulheres a uma vida de infelicidade e dependência.

Na **Carta IV**, Júlia expressa um intenso conflito emocional ao refletir sobre a possibilidade de abraçar o papel tradicional de esposa e mãe dentro da estrutura familiar. Seu discurso revela a conformidade aos papéis de gênero estabelecidos pela sociedade, nos quais a mulher deve priorizar o dever, a honra e o sacrifício em detrimento de seus próprios desejos e sentimentos. Ao exaltar a ideia de que um marido legítimo e a maternidade poderiam restaurar sua virtude, Júlia não apenas aceita a lógica patriarcal que a condenava por seu amor por Saint-Preux, mas também internaliza a crença de que a redenção feminina passa pela submissão à ordem familiar e pelo cumprimento dos papéis de esposa e mãe.

A maneira como ela se repreende por sua hesitação demonstra o peso da moralidade imposta às mulheres, levando-a a um estado de culpa extrema. O tom de sua carta sugere que a transgressão feminina só pode ser superada através da renúncia completa ao amor romântico e pela dedicação total à família. “Quem dera eles pudessem testemunhar como eu, por minha vez, serei capaz de cumprir os deveres sagrados que eles cumpriram para comigo!” (Rousseau, [1761], *Seconde partie, Lettre IV de Julie à Claire*, tradução nossa), afirma Júlia, evidenciando que sua noção de redenção está atrelada à repetição do modelo materno e conjugal que lhe foi imposto.

Essa visão se torna ainda mais evidente quando ela se coloca como responsável pelo



sofrimento dos pais, sugerindo que sua felicidade pessoal só poderia ser alcançada à custa da desonra e da dor de sua família. O peso da culpa, um sentimento historicamente associado à feminilidade dentro das sociedades patriarcais, é explorado de forma intensa por Júlia, que vê sua conduta como um fardo que recai sobre aqueles que a criaram. “É cravando o punhal no peito de uma mãe que você se prepara para se tornar uma?” (*Ibid.*), questiona ela a si mesma, deixando claro que a mulher não pode se desvincular de suas obrigações familiares sem carregar consigo um sentimento de traição e indignidade.

Esse pensamento reflete a construção da mulher como a guardiã da moralidade e da estabilidade social, um ideal rousseauiano que define o papel feminino dentro da família como fundamental para a manutenção da ordem. Para Rousseau, a mulher virtuosa é aquela que aceita seu lugar como esposa e mãe, devotando-se ao bem-estar dos filhos e do marido. Essa perspectiva, no entanto, foi fortemente contestada por Wollstonecraft, que enxergava nessa submissão feminina um dos principais mecanismos de opressão. Ela critica a ideia de que a identidade da mulher deve ser construída exclusivamente em torno do sacrifício familiar, argumentando que essa imposição não apenas limita suas possibilidades, mas também perpetua sua dependência emocional e material dos homens.

A carta de Júlia representa um momento emblemático da internalização da submissão feminina, no qual ela não apenas aceita os valores que a condenam, mas também se autocensura por ter ousado desejar algo diferente do que a sociedade lhe impõe. Sua angústia não vem do fato de estar sendo forçada a renunciar a Saint-Preux, mas da ideia de que ainda hesita em aceitar plenamente o papel que lhe foi designado. Essa conformidade ao ideal feminino de sacrifício demonstra como as mulheres, dentro desse modelo, não apenas eram submetidas às regras impostas pelos homens, mas também ensinadas a policiar seus próprios sentimentos e desejos, garantindo que a ordem patriarcal fosse mantida sem a necessidade de coerção direta.

Na **Carta V**, Claire expressa uma visão desapegada e pragmática sobre o casamento, contrastando com a idealização do amor romântico que domina as preocupações de Júlia. Sua perspectiva sugere uma distinção clara entre amizade e amor conjugal, bem como uma indiferença à hierarquia tradicional dos afetos, na qual o marido deveria ocupar um papel central na vida da mulher. Para Claire, o casamento não passa de uma conveniência social, e seu vínculo com o Sr. d’Orbe é baseado mais no respeito ao caráter dele do que em um apego emocional profundo. “Para mim, embora eu estime seu caráter, não sou desprovida de apego à sua pessoa, e encontro nele um homem muito honesto, ele não é nada para mim comparado à minha Júlia” (Rousseau, [1761], *Seconde partie, Lettre V Réponse*, tradução nossa), declara ela,

evidenciando que seu verdadeiro laço afetivo reside na amizade, e não no matrimônio.

Essa visão se choca com o modelo rousseauiano de feminilidade, que concebe a mulher como naturalmente inclinada ao casamento e à maternidade. Ao afirmar que “um marido pode ser útil para mim, mas ele nunca será nada mais do que um marido para mim” (*Ibid.*), Claire rejeita a noção de que a realização feminina deve estar necessariamente atrelada a um homem. Seu pragmatismo ecoa uma crítica à instituição do casamento como destino inevitável para as mulheres, algo que Wollstonecraft também contesta em suas obras, argumentando que o casamento, da forma como era concebido em sua época, restringia a liberdade e o desenvolvimento intelectual das mulheres, pois as forçava a se definirem exclusivamente como esposas e mães, sem espaço para outras aspirações e conexões emocionais.

Ademais, Claire questiona implicitamente a ideia de que as relações entre mulheres são sempre prejudicadas pela competição amorosa. Para ela, os laços de amizade deveriam se sobrepor ao ciúme e aos interesses do amor romântico, o que sugere uma visão mais livre da afetividade feminina, distante da rivalidade que muitas vezes era imposta às mulheres dentro da lógica patriarcal. Essa perspectiva pode ser vista como uma forma de resistência à ideia de que o papel da mulher se define exclusivamente pelo relacionamento com o homem, enfatizando, em vez disso, o valor da amizade feminina como um espaço de apoio e autonomia.

A passagem mais intrigante da carta, no entanto, surge quando Claire questiona a própria noção de gênero na experiência emocional. “Diga-me, minha prima, a alma tem sexo? Na verdade, eu mal sinto isso na minha” (*Ibid.*). Essa reflexão rompe com a concepção tradicional da feminilidade, sugerindo que o amor e a amizade não deveriam ser delimitados por categorias de gênero fixas. Para Wollstonecraft, esse questionamento poderia estar ligado à sua defesa de que as mulheres deveriam ser educadas e tratadas como seres racionais, sem que seu destino fosse determinado exclusivamente por sua biologia. A ideia de que a alma pode transcender as categorias de gênero desafia a concepção essencialista da mulher como um ser naturalmente emotivo e subordinado ao homem, opondo-se à visão rousseauiana que a posiciona como um complemento passivo e dócil à figura masculina.

Essa visão encontra paralelo na forte amizade entre Wollstonecraft e Fanny Blood, que desempenhou um papel fundamental na vida e na formação intelectual da filósofa. A relação entre as duas ia além do convencional para a época, sendo marcada por profundo afeto, admiração mútua e um companheirismo que desafiava os limites impostos à amizade feminina. Wollstonecraft via em Fanny não apenas uma confidente, mas uma parceira intelectual, alguém com quem podia compartilhar suas reflexões sobre moralidade, sociedade e liberdade feminina. Esse

tipo de amizade, que transcende as expectativas de gênero e desafia a noção de que as mulheres devem centrar suas vidas exclusivamente no matrimônio e na maternidade, ecoa a ideia expressa por Claire. Ambas rejeitam a concepção tradicional de que as emoções e os laços afetivos precisam ser estritamente definidos pela diferença entre os sexos, abrindo espaço para um ideal de relação baseado no intelecto e na comunhão de ideias.

Dessa forma, essa carta de Claire oferece uma alternativa à narrativa predominante do romance, apresentando uma personagem que, apesar de estar inserida no sistema matrimonial, o encara com frieza e desinteresse, priorizando sua liberdade emocional e sua conexão com Júlia. Esse posicionamento faz de Claire uma figura singular dentro da obra, pois, diferentemente de Júlia, que luta contra seus sentimentos, mas acaba se submetendo ao modelo de feminilidade imposto pela sociedade, Claire aceita o casamento sem nunca atribuir a ele um significado central em sua identidade. Essa perspectiva, embora alinhada a um certo conformismo prático, também sugere uma autonomia rara para as mulheres da época, aproximando-se da crítica wollstonecraftiana ao papel submisso da esposa e ao amor como única realização feminina.

Essa observação é fundamental para compreender as contradições presentes no pensamento de Jean-Jacques Rousseau em relação ao papel das mulheres na sociedade. Diferentemente de muitos pensadores que simplesmente reproduziam os valores de seu tempo sem questioná-los, Rousseau demonstrou plena consciência das limitações impostas às mulheres e do impacto dessas restrições em suas vidas. No entanto, ao invés de advogar pela emancipação feminina, ele fez uma escolha deliberada ao reafirmar a subordinação das mulheres e restringir seu papel ao espaço doméstico. Esse posicionamento, longe de ser um reflexo ingênuo de sua época, revela uma visão intencionalmente estruturada sobre a diferença entre os sexos, consolidando um modelo no qual a mulher deveria ser educada exclusivamente para servir ao homem e à família.

O próprio caso de Claire em *Júlia, ou A Nova Heloísa* é um exemplo dessa contradição. Rousseau concebe uma personagem que verbaliza um pensamento que poderia ser considerado protofeminista, questionando a centralidade do casamento e até mesmo a fixidez do gênero na alma. Contudo, essa reflexão não leva a nenhuma mudança real na estrutura da obra, nem no destino das personagens femininas. Júlia, apesar de seu conflito interno, acaba por aceitar o papel tradicional de esposa e mãe como um caminho de redenção, reforçando a visão de que a mulher deve se conformar ao seu “dever natural” (Rousseau, [1761], *Seconde partie, Lettre V Réponse*, tradução nossa). Dessa forma, Rousseau não apenas reconhece as limitações impostas

às mulheres, mas as reafirma e as justifica, ignorando deliberadamente qualquer possibilidade de autonomia feminina genuína.

Esse fato invalida a argumentação de muitos estudiosos que tentam defender Rousseau sob a alegação de que ele era simplesmente um “homem de seu tempo”. Se assim fosse, ele não teria formulado personagens e passagens que explicitam o aprisionamento da mulher dentro das normas patriarcais, nem teria demonstrado uma consciência tão aguçada das injustiças desse sistema. No entanto, ao invés de usar essa percepção para propor uma alternativa mais equitativa, ele reforça a necessidade da submissão feminina, como se as mulheres estivessem, por natureza, destinadas a um papel de dependência emocional e social.

A deliberação de Rousseau nesse ponto o distancia de pensadores que, mesmo dentro de seu contexto histórico, buscaram desafiar o *status quo*. Sua posição contrasta, por exemplo, com a de Mary Wollstonecraft, que, apesar de viver em um mundo ainda profundamente patriarcal, foi capaz de formular uma crítica incisiva ao ideal de feminilidade rousseauiano. Ela não apenas identificou as contradições do pensamento de Rousseau, mas também compreendeu que sua concepção de educação feminina não era um reflexo da inevitabilidade histórica, e sim uma escolha política e filosófica.

Ao analisarmos Rousseau sob essa perspectiva, percebemos que ele não pode ser reduzido a um produto de sua época. Sua visão sobre as mulheres não foi resultado de ignorância ou mera aceitação dos valores vigentes, mas sim uma decisão consciente de restringir a autonomia feminina em nome de um ideal social específico. Dessa forma, sua misoginia não pode ser relativizada como um traço cultural inevitável, mas sim como um posicionamento ativo dentro de seu projeto filosófico.

Na **Carta VII**, Júlia evidencia a fixidez dos papéis de gênero que estruturam seu pensamento, refletindo diretamente a concepção rousseauiana sobre a diferença essencial entre homens e mulheres. Sua argumentação deixa claro que, enquanto as mulheres são condenadas à dissimulação, à repressão dos sentimentos e ao peso da vergonha pública, os homens, ainda que sofram, preservam sua dignidade e liberdade emocional. “Mas vocês que não têm violência a temer, que não são rebaixados pela vergonha, que não são forçados a disfarçar seus sentimentos de forma vil” (Rousseau, [1761], *Seconde partie, Lettre VII de Julie*, tradução nossa), escreve ela, marcando a assimetria fundamental entre os sexos dentro da estrutura social que a oprime.

Júlia não questiona essa desigualdade, mas a aceita como um fato natural e inescapável, internalizando a ideia de que a mulher deve carregar o fardo da moralidade e da honra familiar. Ao mesmo tempo, repreende Saint-Preux por demonstrar fragilidade emocional, considerando

indigno que um homem ceda ao desespero e à lamentação, atributos que, segundo ela, pertencem ao feminino. “Como ousas degradar-te a ponto de suspirar e gemer como uma mulher?” (*Ibid.*), questiona ela, reforçando que o homem deve se manter firme, enquanto a mulher, mesmo dilacerada, precisa manter as aparências.

Essa perspectiva reflete a escolha de Rousseau em cristalizar os papéis de gênero, atribuindo à mulher o dever da resignação e da obediência, enquanto o homem, embora sofra, permanece ativo e digno. Não há espaço para contestação dessa estrutura; ao contrário, Júlia reafirma os limites que lhe são impostos, aceitando a dicotomia entre a passividade feminina e a firmeza masculina. Seu discurso, portanto, não apenas reproduz, mas reforça a visão do próprio autor, consolidando um modelo no qual a submissão feminina é apresentada como um dever moral, e a virilidade masculina, como um princípio inquestionável.

O excerto da **Carta XVI** demonstra um método de observação da sociedade e da natureza humana que será amplamente adotado por Mary Wollstonecraft em *Cartas Escritas Durante uma Breve Viagem à Suécia, Noruega e Dinamarca*. Tal como Saint-Preux descreve seu desejo de conhecer os povos observando-os em seu estado mais “natural”, longe das influências da civilização corrompida, Wollstonecraft emprega essa mesma abordagem em sua obra, na qual busca compreender a moralidade e os costumes humanos por meio da experiência direta e da comparação entre diferentes sociedades.

A influência rousseauiana no pensamento e na produção filosófica de Wollstonecraft se manifesta não apenas no método investigativo, mas também na preocupação com a distinção entre o que é próprio da natureza humana e o que é resultado dos costumes e da civilização. Assim como Saint-Preux se questiona sobre quais aspectos do comportamento são produtos dos hábitos locais e quais pertencem universalmente à humanidade, Wollstonecraft examina as sociedades escandinavas para identificar se a condição das mulheres e a moralidade social são moldadas pela cultura ou se possuem uma base comum na natureza humana. Esse método comparativo, inspirado no empirismo rousseauiano, permite que ela critique os costumes britânicos e franceses sem rejeitar por completo a ideia de que a sociedade pode ser reformada.

No entanto, embora Wollstonecraft parta da mesma abordagem de Rousseau, ela a utiliza para chegar a conclusões opostas. Enquanto Rousseau mantém a crença de que a mulher deve ocupar um papel secundário na sociedade, Wollstonecraft usa suas observações para argumentar que a educação e a cultura são os verdadeiros fatores que limitam o desenvolvimento feminino. O que inicialmente parece ser uma herança filosófica rousseauiana em Wollstonecraft se revela como uma reformulação crítica, na qual ela se apropria da metodologia do autor

para subverter suas conclusões sobre a diferença entre os sexos e a organização da sociedade.

Um pequeno trecho dessa carta evidencia um mecanismo psicológico semelhante ao que Wollstonecraft empregou em sua relação com Gilbert Imlay, revelando a ilusão de que a comunicação epistolar poderia manter vivo um amor que se desvanecia. Assim como Saint-Preux, ao relatar suas experiências e reflexões para Júlia, busca garantir sua presença na vida dela, Wollstonecraft, em suas *Cartas Escritas Durante uma Breve Viagem*, tenta reavivar o interesse de Imlay, como se suas palavras pudessem restaurar o vínculo perdido.

A citação “para ter forças para suportar o barulho do mundo em que sou forçado a viver, devo pelo menos me consolar descrevendo-o para você, e a ideia de preparar relatórios para você me excita a procurar assuntos” (Rousseau, [1761], *Seconde partie, Lettre XVI à Julie*, tradução nossa) expressa precisamente essa estratégia emocional: a tentativa de transformar o relato de experiências em uma ponte afetiva, um meio de impedir que a distância física se torne também uma distância emocional. Saint-Preux teme que o silêncio apague sua existência para Júlia, da mesma forma que Wollstonecraft, ao escrever a Imlay, busca reafirmar seu amor e demonstrar sua dedicação.

Entretanto, essa correspondência revela uma ilusão comum no amor idealizado: a crença de que o desejo pode ser sustentado unilateralmente pela escrita. A conclusão de Saint-Preux é quase idêntica à de Wollstonecraft quando percebeu que suas cartas não conseguiam resgatar o amor de Imlay: “Caso contrário, o desânimo virá a cada passo, e terei que desistir de tudo se você não quiser mais nada comigo” (*Ibid.*). Essa frase sintetiza o medo da rejeição e a dependência emocional que perpassa tanto a ficção de Rousseau quanto a realidade vivida por Wollstonecraft. Quando suas cartas não receberam resposta e ao surgir a evidência da traição, Wollstonecraft compreendeu a irreversibilidade do afastamento, mergulhando em um desespero que culminaria em sua tentativa de suicídio.

Na **Carta XXVI**, após desfiar um rosário de autorrecreminações, Saint-Preux confessa a Júlia que esteve num momento íntimo com outra mulher, por efeito de vinho e más companhias. Na **Carta XXVII**, Júlia responde à confissão de Saint-Preux com um tom mais de consternação do que de indignação, expressando que o maior ultraje não foi cometido contra ela, mas contra ele mesmo. Ela lamenta profundamente a degradação moral em que seu amante incorreu, destacando que sua dor reside mais na humilhação dele do que na traição em si. Para ela, Saint-Preux não apenas falhou como amante, mas se rebaixou como homem virtuoso.

Júlia enfatiza que o erro cometido por ele não é isolado, mas sintomático de um desvio moral mais profundo. Ela argumenta que sua degradação começou com a companhia que

escolheu manter e que sua descida ao erro foi facilitada pela influência corruptora do mundo ao seu redor. Rousseau, por meio de sua protagonista, reforça a ideia de que a virtude não é apenas um estado individual, mas algo que deve ser constantemente cultivado e protegido das influências externas. Segundo ela, o convívio com indivíduos frívolos e dissolutos comprometeu a integridade de Saint-Preux, desviando-o de seus princípios.

Outro ponto de crítica na carta de Júlia é a mudança perceptível no estilo de escrita de Saint-Preux. Ela aponta que, desde que ele se mudou para Paris, suas cartas perderam a profundidade filosófica e passaram a se focar em frivolidades e costumes sociais. Sua preocupação é que ele tenha se tornado superficial, deixando-se levar pelas aparências em vez de se aprofundar na natureza humana. Nesse sentido, a carta apresenta uma censura à sociedade parisiense e ao que Rousseau via como sua influência corruptora, contrastando com a ideia de que a verdadeira sabedoria e virtude só podem ser preservadas em um ambiente mais simples e próximo da natureza.

Além disso, Júlia critica a fraqueza do caráter de Saint-Preux ao ceder à vergonha e ao medo do ridículo. Ela sugere que, se ele tivesse coragem moral, teria abandonado imediatamente o ambiente indecoroso em que se encontrou. No entanto, a pressão social o fez permanecer e, eventualmente, sucumbir ao erro. Esse ponto reforça a tese rousseauiana de que a verdadeira virtude requer resistência aos valores distorcidos da sociedade.

No final da carta, Júlia adota um tom mais conciliador, perdendo Saint-Preux e reafirmando sua confiança em seu caráter essencialmente bom. No entanto, ela faz um alerta severo: um erro pode ser perdoado, mas reincidir nele demonstraria que nunca houve uma verdadeira retidão. Assim, ela impõe a ele uma condição implícita: se deseja manter sua estima, deve provar que pode recuperar sua honra e virtude.

Essa carta, portanto, não apenas expressa os sentimentos de Júlia, mas também encapsula várias das ideias centrais de Rousseau sobre moralidade, virtude e sociedade. Através da sua protagonista, ele reforça a necessidade de um afastamento da corrupção dos grandes centros urbanos e da resistência às pressões sociais, temas que também ressoam no pensamento de Mary Wollstonecraft.

### 2.2.3 PARTE 3ª: DO DESEJO AO DEVER

A **terceira parte** de *Júlia, ou A Nova Heloísa* representa um ponto de ruptura definitiva entre os amantes, consolidando a transição de Júlia para o modelo idealizado de esposa e mãe virtuosa. O desenrolar dos acontecimentos evidencia a tensão entre paixão e dever, culminando

na submissão total de Júlia às exigências sociais e familiares.

A morte da Baronesa, interpretada por Júlia como um castigo por seus sentimentos por Saint-Preux, aprofunda seu senso de culpa e reforça sua decisão de renunciar ao amor. O Barão d'Étange, reafirmando sua autoridade, exige que Saint-Preux libere Júlia de sua promessa, encerrando qualquer esperança de união entre eles. Esse rompimento leva Júlia a uma grave enfermidade, da qual Saint-Preux também adoece, simbolizando fisicamente o sofrimento causado pela separação.

O retorno de Júlia à saúde é acompanhado por uma transformação espiritual. Ela rejeita os princípios filosóficos que antes orientavam seus sentimentos e se submete à vontade paterna, casando-se com Wolmar. O casamento, longe de ser retratado como um espaço de paixão, é marcado pela moderação e serenidade, reforçando o ideal rousseauiano da mulher que encontra a felicidade na ordem doméstica e na estabilidade conjugal, e não na intensidade do amor romântico.

Saint-Preux, devastado pela perda definitiva de Júlia, chega a considerar o suicídio, mas é dissuadido por Lord Edward. Incapaz de permanecer próximo sem reviver sua dor, decide partir e viajar pelo mundo, aceitando a separação como um destino irrevogável. A experiência de Júlia assume um tom quase místico, em que o amor é substituído pela resignação e pela moralidade, consolidando a narrativa como um percurso de redenção feminina por meio do sacrifício e da conformidade.

Na **Carta V**, Júlia expressa uma dor profunda e irremediável pela perda de sua mãe, mas, mais do que isso, sua escrita revela o peso esmagador da culpa e da renúncia. O tom trágico de sua mensagem reflete não apenas o luto, mas também a destruição completa de seu vínculo com Saint-Preux, que agora deve ser erradicado de sua vida.

O lamento inicial, “Alma pura e casta, esposa digna e mãe incomparável, você agora vive na morada da glória e da bem-aventurança” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre V de Julie*, tradução nossa), exalta a figura materna, reforçando a noção de que a virtude feminina se realiza plenamente na maternidade e no casamento. Ao se referir a si mesma como alguém que “morreu para a felicidade, para a paz, para a inocência” (*Ibid.*), Júlia enfatiza que, enquanto sua mãe alcançou a redenção, ela própria está condenada a um estado de expiação perpétua, assombrada pela vergonha de seu amor por Saint-Preux.

A carta também se destaca pela intensidade da renúncia. Júlia implora para que Saint-Preux desapareça completamente de sua vida: “imploro que fuja de mim para sempre, que não me escreva mais, que não amargue mais meu remorso” (*Ibid.*). Aqui, vemos a última tentativa



de erradicar qualquer resquício da paixão que um dia compartilharam, transformando o amor em uma sombra que deve ser esquecida para que ela possa cumprir seu novo papel como esposa de Wolmar. O rompimento não é apenas prático, mas simbólico – Júlia não pode permitir que a lembrança de Saint-Preux continue a existir em sua mente, pois isso comprometeria sua nova identidade.

O tom desesperado da despedida final, “Adeus então pela última vez, único e querido... Ah! menina tola!... Adeus para sempre” (*Ibid.*), sugere uma luta interna ainda não resolvida. A referência a si mesma como “menina tola” demonstra que, apesar de sua decisão de se afastar, há um resquício de sentimento que a atormenta. Sua despedida definitiva é tanto um ato de sacrifício quanto um auto aniquilamento emocional – um último vestígio do amor que ela sufoca em nome da moralidade e da obediência.

A carta ilustra com clareza o ideal rousseauiano de submissão feminina, no qual o desejo individual deve ser sacrificado para que a mulher possa cumprir seu papel social. No entanto, ao mesmo tempo, a dor expressa por Júlia sugere que essa imposição não ocorre sem um custo imensurável. O rompimento com Saint-Preux não é apenas uma escolha racional, mas uma violência emocional que ela precisa infligir a si mesma para corresponder ao modelo de virtude que lhe é exigido.

Na **Carta VII**, Madame d’Orbe tenta consolar Saint-Preux, oferecendo-lhe uma perspectiva que transforma a dor da renúncia em um sacrifício virtuoso, digno de admiração e de um prazer moral mais duradouro do que a posse do objeto amado. Seu discurso, impregnado de estoicismo e idealização do amor como um sentimento que transcende o desejo físico e a convivência, propõe uma espécie de sublimação da paixão, na qual a privação se torna fonte de satisfação interior.

Ela argumenta que “Ao desistir de Júlia, você compra a paz dela às custas da sua, e é de si mesmo que você abre mão por ela” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre VII Réponse*, tradução nossa), sugerindo que esse ato de renúncia não é apenas uma perda, mas também uma prova de amor que eleva a própria dignidade de Saint-Preux. A separação, paradoxalmente, preservaria o amor em sua forma mais pura, intocada pelas vicissitudes do tempo e pelo desgaste da familiaridade conjugal. “Vocês sempre serão um ao outro na flor da idade; vocês se verão constantemente como se viam quando partiram” (*Ibid.*), escreve ela, reforçando a ideia de que o afastamento imortaliza o sentimento e impede que ele seja deteriorado pela rotina e pelo envelhecimento.

Além disso, a carta fornece um olhar sobre os bastidores do casamento de Júlia e as

angústias vividas por sua mãe, que, segundo Madame d’Orbe, compreendeu tarde demais o verdadeiro amor da filha. Ela sugere que o Barão d’Étange, rígido e inflexível, foi o verdadeiro responsável pelos sofrimentos de Júlia, pois sua severidade impediu qualquer possibilidade de reconsideração. A Baronesa, ao perceber que a imposição do casamento com Wolmar trouxe infelicidade à filha, tentou em vão interceder, mas o medo e a timidez a silenciaram. “Ela hesitou o máximo que pôde falar; quando quis, já era tarde demais; suas forças falharam; ela morreu com o segredo fatal” (*Ibid.*), revela Madame d’Orbe, mostrando que sua hesitação custou não apenas a felicidade de Júlia, mas possivelmente sua própria vida.

A crítica wollstonecraftiana a essa situação seria evidente: a submissão das mulheres à autoridade paterna e a falta de autonomia para expressar seus verdadeiros sentimentos resultam não apenas em sofrimento psicológico, mas também em consequências concretas e irreversíveis. Ela poderia argumentar que a Baronesa foi vítima da mesma estrutura que condenou Júlia a um casamento sem amor, pois, mesmo ciente do erro cometido contra a filha, ela não teve coragem ou liberdade suficiente para contestar a decisão do marido. Ela denuncia exatamente essa fraqueza imposta às mulheres, que desde a infância são educadas para a obediência e o temor, tornando-se incapazes de desafiar a tirania dos homens, mesmo quando suas consciências indicam o contrário.

Ao final, Madame d’Orbe admite um certo alívio ao saber que, pelo menos, Júlia está a salvo da cólera do pai, sugerindo que sua integridade física e moral poderia ter sido ainda mais ameaçada caso o Barão tivesse descoberto toda a verdade antes da morte da Baronesa. Dessa forma, sua carta não apenas tenta suavizar a dor de Saint-Preux, mas também apresenta uma visão mais ampla dos dramas internos que cercaram o destino de Júlia, destacando as imposições patriarcais e os sacrifícios silenciosos das mulheres dentro da estrutura familiar – um aspecto que Wollstonecraft não deixaria de criticar veementemente como a perpetuação da opressão feminina sob o véu da virtude e da submissão.

Na **Carta XI**, Saint-Preux responde ao Barão d’Étange com uma indignação fervorosa, expressando não apenas sua revolta pelo destino de Júlia, mas também uma acusação direta contra a tirania paterna, que ele considera uma violência contra a própria natureza. O uso do termo “pai bárbaro, indigno de tão doce nome” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XI Réponse*, tradução nossa) já denuncia, logo no início da carta, que ele vê a autoridade do Barão não como um exercício legítimo do dever paterno, mas como um abuso de poder, um ato de crueldade que condena tanto Júlia quanto ele próprio à infelicidade.

A visão de Saint-Preux ressoa com a crítica iluminista à autoridade arbitrária, que

Rousseau emprega amplamente em suas obras, mas que, paradoxalmente, não se estende à relação entre pais e filhas. Ao descrever Júlia como “uma filha terna e submissa” (*Ibid.*) que se sacrifica pelos caprichos paternos, Saint-Preux não questiona a submissão feminina em si, mas sim a maneira como ela é explorada e instrumentalizada. Para ele, Júlia deveria ser premiada por sua virtude e devoção, não punida com um casamento sem amor. Esse raciocínio, no entanto, não rompe completamente com a estrutura patriarcal, pois a reclamação de Saint-Preux não reside no direito de Júlia decidir seu destino, mas na injustiça de seu sacrifício para satisfazer uma tradição social sem sentido.

O trecho em que ele afirma que “um dia, seus arrependimentos me vingarão do mal que você me fez” (*Ibid.*) coloca o sofrimento de Júlia como um castigo inevitável para o Barão, sugerindo que, no futuro, ele lamentará ter sacrificado sua filha a ideais vazios. Essa ideia de que a natureza retribuirá o mal infligido dialoga com a concepção rousseauiana de que os sentimentos autênticos sempre prevalecem sobre as convenções sociais. No entanto, essa argumentação ainda parte de uma lógica masculina e possessiva: ao descrever Júlia como “única no mundo em beleza, em mérito, em virtudes” (*Ibid.*), ele não apenas exalta suas qualidades, mas também a transforma em um símbolo idealizado da mulher perfeita, cujo valor é reconhecido por sua abnegação e pureza.

A crítica wollstonecraftiana a essa resposta de Saint-Preux seria incisiva. Embora ele se revolte contra o Barão, seu argumento continua preso à lógica da mulher como objeto de admiração e sacrifício:

[...] se a racionalidade delas for provada, ele não impedirá seu aperfeiçoamento apenas para satisfazer apetites sexuais. Ele não dará conselhos a elas, com toda a arte da retórica, para que submetam seu intelecto à autoridade do homem. Ele não afirmará, ao tratar da educação das mulheres, que elas não devem jamais possuir o livre uso da razão nem ousará recomendar astúcia e dissimulação para seres que estão adquirindo, do mesmo modo que ele, as virtudes da humanidade (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 57-58).

O verdadeiro erro não estaria apenas na decisão do pai, mas na falta de agência de Júlia dentro dessa disputa entre dois homens que determinam seu destino. Argumentar-se-ia que a educação feminina deveria preparar as mulheres para serem sujeitos autônomos, e não para se tornarem mártires da moralidade e da obediência.

Ademais, ela criticaria a maneira como Saint-Preux coloca seu próprio sofrimento no centro da narrativa, sugerindo que a maior tragédia não é a opressão de Júlia, mas a sua própria perda. Sua afirmação de que “nada esqueceu senão um pai melhor” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XI Réponse*, tradução nossa) reforça essa visão de que Júlia deveria ter sido

protegida e valorizada não por si mesma, mas porque era um tesouro que o Barão desperdiçou. Para Wollstonecraft, essa perspectiva não liberta a mulher da condição de propriedade, mas apenas redefine a quem ela deveria pertencer.

Na **Carta XIII**, Júlia expressa uma profunda desesperança diante de seu destino, lamentando ter sido resgatada da morte apenas para prolongar seu sofrimento. O tom trágico da carta evidencia o peso da renúncia e da resignação, demonstrando que sua sobrevivência não é motivo de alívio, mas sim de desespero. “Eu vi o momento feliz em que eu ia me juntar à mais terna das mães” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XIII de Julie à madame d’Orbe*, tradução nossa), escreve ela, sugerindo que a morte teria sido a única libertação possível, e que continuar viva significa apenas prolongar sua dor e submissão.

Júlia, no entanto, busca um último resquício de autonomia dentro das circunstâncias que lhe são impostas. Ela percebe que sua doença alterou sua aparência, e vê nisso uma possível forma de escapar do desejo do marido, que a tomará sem seu consentimento. “Essa perda feliz amortecerá o ardor grosseiro de um homem tão desprovido de delicadeza que ousa se casar comigo sem meu consentimento” (*Ibid.*). A ironia presente nessa declaração reforça o quanto seu casamento é uma imposição, não um ato de escolha. Para ela, sua enfermidade pode servir como um escudo contra a opressão conjugal, pois, ao perder a beleza que atraía Wolmar, espera ser deixada de lado e, assim, ser poupada de maiores violências dentro do matrimônio.

A carta revela, portanto, um dos aspectos mais cruéis do ideal feminino imposto à mulher do século XVIII: Júlia não pode recusar o casamento diretamente, mas tenta subverter as expectativas masculinas usando a própria decadência física como defesa. Sua estratégia é transformar a aversão do marido em um substituto para a liberdade que lhe foi negada, esperando que ele se desinteresse o suficiente para poupá-la do peso da convivência.

Mary Wollstonecraft enxergaria nesse episódio um retrato devastador da condição feminina dentro da sociedade patriarcal. Nesta ótica:

Desde a infância se diz às mulheres, e elas aprendem pelo exemplo das mães, que um pouco de conhecimento da fraqueza humana, uma espécie de astúcia, um temperamento suave, uma obediência *exterior* e uma atenção escrupulosa a um conceito pueril de decoro farão com que elas obtenham a proteção do homem; e, se forem belas, todo o resto é desnecessário por, pelo menos, vinte anos de sua vida (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 39).

Dito isso, vemos a denúncia da autora à obsessão masculina pela beleza feminina como um instrumento de dominação, pois as mulheres são ensinadas a valorizá-la acima de sua inteligência e caráter, tornando-se reféns de sua própria aparência. Aqui, Júlia reverte esse mecanismo, convertendo a perda da beleza em uma estratégia de resistência passiva, mas poderíamos

questionar: por que a mulher precisa recorrer à degradação do próprio corpo para escapar da tirania masculina?

Essa cena revela o desespero silencioso de uma mulher que, privada de sua voz, tenta encontrar maneiras de resistir dentro das restrições que lhe são impostas. A ironia trágica dessa estratégia ressalta a perversidade de um sistema que não apenas força a mulher ao casamento, mas também a obriga a encontrar subterfúgios para sobreviver dentro dele – um problema que Wollstonecraft identificaria como um dos principais entraves à emancipação feminina.

Na **Carta XVII**, Madame d'Orbe adota um tom de advertência e firmeza ao se dirigir a Saint-Preux, reafirmando que o destino de Júlia agora está selado pelo casamento e que cabe a ele aceitar essa nova realidade. A carta enfatiza que, apesar dos sentimentos intensos vividos entre os dois, a ordem social e moral prevaleceu, e Júlia não apenas aceitou sua nova condição, mas tornou-se digna de sua posição como esposa.

Ao afirmar que “Júlia é casada e digna de fazer feliz o homem honesto que acaba de unir seu destino ao dela” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XVII de madame d'Orbe*, tradução nossa), Madame d'Orbe não apenas legitima a escolha do casamento, mas também sugere que a submissão de Júlia à nova vida é um ato de honra e redenção. A ideia de que o casamento a salvou da ignomínia, enquanto protegeu Saint-Preux do arrependimento de tê-la desonrado, reforça o conceito rousseauiano de que a honra feminina está inextricavelmente ligada à castidade e à conformidade com o papel social imposto à mulher. Dessa forma, a narrativa transforma o casamento em um mecanismo de purificação, em que Júlia se livra do erro de seu amor passado ao cumprir o destino que lhe foi imposto.

Além disso, Madame d'Orbe exige que Saint-Preux respeite essa transformação e abandone qualquer tentativa de contato. “Respeite seu novo estado; não escreva para ela; ela te implora” (*Ibid.*), escreve ela, estabelecendo a necessidade de um rompimento definitivo com o passado. No entanto, a promessa de que Júlia escreverá em breve sugere que, embora o vínculo amoroso tenha sido rompido no plano social, ele ainda existe em um nível mais profundo, e que a comunicação entre eles, ainda que sob outra forma, será inevitável.

A crítica wollstonecraftiana a essa passagem seria incisiva, especialmente no que diz respeito à naturalização do casamento como única saída para a mulher que se desviou das normas sociais. A honra feminina não deveria ser vinculada à sua conformidade com as expectativas patriarcais, mas sim à sua autonomia e capacidade de autodeterminação. Em sua visão, Júlia

não deveria precisar se redimir por meio do casamento<sup>48</sup>, pois sua dignidade como ser humano não deveria depender de sua pureza sexual ou de sua submissão às ordens do pai.

Na **Carta XVIII**, Júlia narra seu casamento com Wolmar como um processo de renúncia forçada, resignação moral e transformação espiritual. Seu relato começa com uma amarga constatação: “Ligada ao destino de um marido, ou melhor, aos desejos de um pai, por uma corrente indissolúvel, início uma nova jornada que só deve terminar com a morte” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XVIII de Julie*, tradução nossa). Essa afirmação deixa claro que sua união não foi um ato de livre escolha, mas uma imposição patriarcal, um destino do qual não poderia escapar sem consequências irreparáveis.

A força dessa imposição é evidenciada na narrativa da resistência de Júlia, que, pela primeira vez, se insurgiu abertamente contra o pai, declarando que Wolmar jamais seria seu marido. No entanto, diante do gesto inesperado do Barão d’Étange, que, contrariando sua imagem de severidade, se ajoelha diante da filha e a faz sentir-se responsável por sua própria desgraça, Júlia cede, convencida não pela razão, mas pelo peso emocional da culpa filial. Esse momento ilustra a força dos laços patriarcais, que não precisam de coerção física para garantir a submissão feminina, pois se sustentam pela manipulação emocional e pelo apelo ao dever.

A maneira como Rousseau apresenta esse episódio naturaliza o casamento como um instrumento de restauração moral para Júlia, reforçando a ideia de que a mulher encontra sua verdadeira redenção na submissão à ordem social e religiosa. No momento da cerimônia, ela passa por uma espécie de experiência mística, onde acredita ver o órgão da Providência e ouvir a voz de Deus, convencendo-se de que seu casamento não apenas é necessário, mas também é um dever moral. O amor que sentia por Saint-Preux, que antes parecia irreversível, agora é descrito como um erro da juventude, uma inclinação equivocada corrigida pelo verdadeiro caminho do matrimônio e da decência.

Essa transformação seria veementemente criticada por Mary Wollstonecraft, que via no casamento forçado uma das mais cruéis formas de opressão feminina. A filósofa denuncia o fato de que as mulheres são ensinadas desde cedo a ver o casamento não como uma parceria entre iguais, mas como um destino inevitável, do qual não podem escapar sem que sua reputação seja destruída.

No caso de Júlia, essa concepção se confirma quando ela declara que, ao casar-se, “um poder desconhecido pareceu de repente corrigir a desordem das minhas afeições e restabelecê-

---

<sup>48</sup> “[...] O matrimônio – o único modo de as mulheres ascenderem no mundo” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 28), ou de se redimirem.

las de acordo com a lei do dever e da natureza” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XVIII de Julie*, tradução nossa). O que parece ser uma conversão espiritual, na verdade, é o resultado da pressão social e psicológica, que impõe à mulher um único caminho de redenção. Nas palavras de Júlia, referindo-se às cartas de Abelardo e Heloísa:

Tudo mudou entre nós; seu coração deve necessariamente mudar. Júlia de Wolmar não é mais a sua antiga Júlia; a revolução dos seus sentimentos por ela é inevitável, e você só tem a opção de honrar essa mudança para o vício ou para a virtude. Lembro-me de uma passagem de um autor que você não rejeitará<sup>49</sup>: “O amor”, diz ele, “é privado de seu maior encanto quando a honestidade o abandona. Para sentir seu valor total, o coração deve se deliciar com isso e nos elevar elevando o objeto amado. Tire a ideia de perfeição, você tira o entusiasmo; tire a estima, e o amor não é nada. Como uma mulher honrará um homem a quem ela deveria desprezar? Como ele próprio pode honrar aquela que não temeu abandonar-se a um vil corruptor? Logo eles desprezarão um ao outro. O amor, esse sentimento celestial, não será mais para eles nada além de um comércio vergonhoso. Eles perderão a honra e não encontrarão a felicidade”. Esta é a nossa lição, meu amigo [...] (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XVIII de Julie*, tradução nossa).

Outro ponto crítico da carta é a maneira como Júlia associa sua nova condição de esposa à recuperação da honra e da virtude. Seu casamento, antes visto como uma prisão, agora se transforma em uma libertação de sua própria fraqueza: “Esse vínculo tão temido me livra de uma servidão muito mais formidável, e meu marido se torna mais querido para mim por ter me devolvido a mim mesma” (*Ibid.*). Esse trecho sugere que o desejo e a paixão eram formas de escravidão, enquanto o matrimônio, mesmo sem amor, representa uma forma superior de liberdade. A ideia de que a felicidade feminina depende da renúncia a seus próprios desejos e da conformidade aos deveres impostos pelo casamento reflete o que Wollstonecraft denunciou como servidão voluntária, um estado em que a mulher não apenas aceita sua submissão, mas passa a enxergá-la como um mérito.

Ademais, Júlia conclui que “a honra de uma mulher modesta está sob a proteção especial de todas as pessoas de bem” (*Ibid.*). Essa frase sugere que a virtude feminina não pertence à mulher, mas sim à sociedade, que tem o direito de vigiá-la e preservá-la. Para Wollstonecraft, essa concepção reforça a ideia de que a mulher não é dona de si mesma, pois sua moralidade não é uma questão de consciência individual, mas sim um bem coletivo, que pode ser retirado dela caso transgrida as regras sociais. O que Rousseau apresenta como uma evolução moral e espiritual da protagonista, Wollstonecraft enxergaria como a capitulação forçada de uma mulher diante de um sistema que não lhe oferece alternativas reais de escolha.

Na **Carta XIX**, Saint-Preux responde a Júlia com um misto de ressentimento, desejo de

---

<sup>49</sup> Por ter sido usada por Saint-Preux na Carta XXIV da primeira parte.

posse e um questionamento sobre a legitimidade do casamento que lhe foi imposto. A princípio, ele contesta a ideia de que a nova união de Júlia possa anular o amor que eles compartilharam, afirmando que “nenhum compromisso no mundo pode ter efeito retroativo” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XIX Réponse*, tradução nossa), ou seja, o passado não pode ser apagado por um vínculo social ou religioso. Para ele, o verdadeiro crime não foi a paixão que viveram, mas o casamento que a separou dele. Ao dizer que “cabe somente a mim reivindicar de volta a propriedade que o Sr. de Wolmar me tirou” (*Ibid.*), ele objetifica Júlia, tratando-a como um bem roubado, uma posse que lhe foi arrancada sem sua permissão.

Esse discurso contradiz a idealização do amor puro e desinteressado que Saint-Preux demonstrava anteriormente. Aqui, ele não a vê mais como uma mulher livre, mas sim como alguém que deveria permanecer ligada a ele por um vínculo indissolúvel, independentemente da realidade imposta por seu casamento. Tal afirmação reforça o viés possessivo do amor romântico, que, na perspectiva patriarcal, não é visto como uma troca, mas como um direito do homem sobre a mulher que ele conquistou.

Para Mary Wollstonecraft, a maneira como Saint-Preux invalida o casamento de Júlia exemplifica a hipocrisia das normas sociais que regulam a moral feminina e masculina de maneiras diferentes. Ele reconhece que a escolha de Júlia foi forçada, mas não defende sua liberdade, e sim reivindica para si o direito sobre ela. Wollstonecraft argumentaria que, se o casamento não pode apagar o amor verdadeiro, ele tampouco deveria ter o poder de transformar a mulher em uma propriedade transferível entre homens.

No entanto, sua crítica mais incisiva se daria sobre a imposição da culpa feminina. Saint-Preux, em certo momento, sugere que Júlia cometeu um crime maior ao casar-se com outro do que ao ter vivido um amor proibido. Essa lógica reflete a carga moral excessiva imposta à mulher, que, ao tentar seguir o curso da sociedade e preservar sua honra, ainda assim é condenada por não permanecer fiel ao seu primeiro amor. Wollstonecraft, que denunciava a maneira como as mulheres eram punidas tanto pela transgressão quanto pela conformidade, veria nessa passagem uma amostra do círculo vicioso que as aprisionava.

Embora no início da carta ele reivindique Júlia como sua, mais adiante ele a alerta sobre os riscos de confessar ao marido seu passado amoroso. Ele questiona se Wolmar suportaria tal revelação sem cair em um ciúme destrutivo, sugerindo que nem todo homem teria autocontrole para ouvir tal confissão sem consequências violentas. Esse trecho ecoa o medo social da punição masculina, um tema recorrente nas obras de Wollstonecraft, que criticava a maneira como as mulheres eram ensinadas a temer os maridos e a esconder seus sentimentos para evitar



represálias.

Contudo, essa advertência de Saint-Preux não é desprovida de interesse próprio. Ele não apenas sugere que Júlia mantenha seu segredo, mas também que ela não se precipite em desenvolver um vínculo profundo com Wolmar. Ao recomendar que ela espere até que os anos adicionem ao seu coração o efeito de sua beleza e do hábito de senti-los, ele implica que, por enquanto, ela ainda lhe pertence emocionalmente, reforçando novamente a noção de que o amor de um homem sobrevive à vontade da mulher, como se fosse um direito inalienável.

Revela-se aqui um Saint-Preux oscilando entre a indignação e a advertência, mas sem jamais reconhecer a plena autonomia de Júlia. Para ele, a questão não é o direito dela de decidir sua vida, mas o erro cometido ao seguir a imposição do pai em vez de continuar ao lado do primeiro amor. Wollstonecraft enxergaria nesse discurso a essência da opressão romântica: a mulher nunca é livre para escolher sem ser condenada, seja por resistir ao casamento ou por aceitá-lo. A verdadeira liberdade não estava em manter-se fiel a um amor passado ou em submeter-se ao casamento, mas sim em ser reconhecida como um sujeito autônomo, capaz de decidir seu próprio caminho sem carregar o peso da culpa masculina.

Na **Carta XX**, Júlia oferece uma justificativa racional para seu casamento com Wolmar, contrastando a idealização do amor romântico com a estabilidade e serenidade do matrimônio fundamentado na razão. O texto representa o ápice da transformação de Júlia, que agora rejeita o conceito de amor apaixonado e o substitui por uma visão mais pragmática das relações conjugais, defendendo que a compatibilidade moral e intelectual é mais importante do que a paixão na construção de um casamento duradouro.

Júlia descreve Wolmar como um homem de caráter equilibrado, cuja temperança emocional e constância garantem um casamento harmonioso. Ela o elogia por sua conduta controlada e previsível: “Nunca o vi feliz ou triste, mas sempre contente” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XX de Julie*, tradução nossa). Esse trecho reforça que o ideal conjugal não se baseia na intensidade emocional, mas sim na moderação e na estabilidade, em oposição ao amor arrebatador que ela compartilhava com Saint-Preux.

A tese central da carta é a de que o amor romântico é inadequado para o casamento, pois traz consigo insegurança, ciúmes e uma obsessão que impede os cônjuges de cumprirem suas obrigações sociais. Júlia argumenta que “o amor é acompanhado por uma ansiedade contínua de ciúme ou privação, inadequada para o casamento” (*Ibid.*), e que os amantes, obcecados um pelo outro, se tornam incapazes de lidar com as responsabilidades da vida familiar. Esse argumento justifica a escolha de Wolmar como marido, pois sua falta de paixão o torna um parceiro

mais adequado para a estabilidade do lar e da criação dos filhos.

O discurso de Júlia representa a cristalização do pensamento rousseauiano sobre o papel da mulher no casamento. Jean-Jacques Rousseau defendia que a mulher deveria ser educada para ser uma esposa submissa e racional, capaz de moderar os sentimentos do marido e manter a ordem familiar, e Júlia agora incorpora esse modelo, rejeitando as paixões do passado e exaltando a disciplina emocional.

Para Wollstonecraft, essa visão é problemática, pois reforça a ideia de que as mulheres devem suprimir seus sentimentos para se encaixar no papel de esposas perfeitas, enquanto os homens mantêm o direito de desejar, de errar e de buscar satisfação fora do casamento. Ela denunciaria a hipocrisia de um sistema no qual as mulheres são ensinadas a renunciar à própria felicidade para garantir a estabilidade emocional e moral da família, enquanto os homens não são cobrados da mesma forma. Em sua concepção, ambos os gêneros deveriam primar pelo decoro:

[...] até que os homens sejam mais castos, as mulheres serão imodestas. Onde, de fato, poderiam as mulheres modestas encontrar maridos dos quais elas não se afastariam com aversão? A modéstia deve ser cultivada igualmente por ambos os sexos, caso contrário, continuará sempre uma frágil planta de estufa enquanto a afetação dela, a folha da figueira emprestada pela lascívia, puder dar sabor aos prazeres voluptuosos (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 165).

Outrossim, a autora britânica contestaria a ideia de que o amor é incompatível com o casamento, argumentando que essa concepção não passa de um artifício patriarcal para garantir que as mulheres aceitem casamentos arranjados sem resistência. O verdadeiro problema não era o amor em si, mas a maneira como as mulheres eram privadas de liberdade para escolher um parceiro com base no afeto, em vez da conveniência social.

No final da carta, Júlia afirma que, se fosse livre para escolher um marido hoje, escolheria Wolmar e não Saint-Preux. Esse trecho representa sua transformação e aceitação da ordem patriarcal. No entanto, há um elemento de autoengano em sua afirmação, pois ela não é realmente livre para escolher, já que toda sua argumentação foi construída sobre a premissa de que seu casamento foi uma imposição e que a paixão deve ser reprimida.

Wollstonecraft questionaria essa suposta escolha, pois, em seu pensamento, a verdadeira liberdade só existe quando uma mulher pode escolher sem pressões externas, sem chantagem emocional e sem a influência do medo e da culpa. Para a filósofa britânica, Júlia não escolheu Wolmar porque quis, mas porque aprendeu a acreditar que deveria escolhê-lo, internalizando os valores patriarcais que a condicionaram a ver a obediência e a resignação como virtudes femininas. Afinal, Júlia de Wolmar é realmente feliz? Ou apenas aprendeu a se convencer de

que sua felicidade consiste na conformidade e na renúncia a si mesma?

Na **Carta XXI**, Saint-Preux articula uma defesa filosófica do suicídio, argumentando que a vida não tem um valor intrínseco, mas apenas o que cada indivíduo atribui a ela. Ele desafia as convenções religiosas e morais que condenam a morte voluntária, utilizando referências à filosofia estoica e a exemplos históricos de figuras como Catão e Brutus para sustentar que retirar-se da vida pode ser um ato de liberdade e dignidade, e não uma transgressão contra Deus ou contra a natureza. Sua visão ecoa uma concepção radicalmente individualista da existência, em que a autodeterminação absoluta se sobrepõe a qualquer dever social ou divino.

Saint-Preux se apoia na filosofia platônica e estoica para justificar sua posição. Ao refutar a passagem do Fédon, em que Sócrates argumenta que o suicídio é um ultraje contra Deus, ele tenta inverter a lógica tradicional, dizendo que abandonar uma vida miserável é um direito e, em alguns casos, até mesmo um dever. Para Wollstonecraft, essa perspectiva poderia ser vista como um reflexo do individualismo exacerbado da moral masculina, que frequentemente ignora as implicações coletivas de suas ações.

Enquanto Saint-Preux coloca o suicídio como uma opção racional para evitar a dor, Wollstonecraft teria considerado essa postura uma capitulação romântica e individualista, incapaz de compreender as dimensões estruturais da opressão. Em suas cartas a Gilbert Imlay, por exemplo, Wollstonecraft expressa angústia não apenas pelo abandono amoroso, mas também pela posição de vulnerabilidade em que a sociedade colocava as mulheres, relegando-as a um papel subordinado mesmo em suas decisões sobre a própria vida.

A **Carta XXII**, resposta de Lord Edward, contrapõe-se firmemente à apologia do suicídio, deslocando a questão da vontade individual para a responsabilidade social e moral. Para ele, a vida não pode ser abandonada arbitrariamente, pois cada indivíduo tem um papel e um dever a cumprir no mundo. Essa argumentação ecoa a concepção de virtude pública do Iluminismo, em que o compromisso com a coletividade supera o individualismo exacerbado.

Ele ridiculariza a lógica de Saint-Preux, sugerindo que sua angústia não é uma questão filosófica, mas sim a frustração de um homem que não conseguiu corromper uma mulher honesta. Para Wollstonecraft, essa resposta teria um valor moral muito mais significativo do que a retórica estoica de Saint-Preux. Afinal, sua própria filosofia exigia que as mulheres e os homens encontrassem propósito em ações concretas, em vez de se renderem ao desespero e à fuga emocional.

Lord Edward desafia Saint-Preux a justificar sua existência através da ação altruísta: “Se você ainda tem algum sentimento de virtude em seu coração, venha e deixe-me ensiná-lo a

amar a vida. Sempre que você estiver tentado a ir embora, diga a si mesmo: ‘Deixe-me fazer mais uma boa ação antes de morrer’” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XXII Réponse*, tradução nossa). Este trecho sintetiza um dos grandes temas da filosofia moral do Iluminismo: a vida não tem valor apenas porque existe, mas porque pode ser útil ao próximo. Wollstonecraft, ao criticar o confinamento das mulheres ao espaço privado, argumentava justamente que o direito à educação e ao trabalho daria às mulheres a possibilidade de exercer um papel social ativo e significativo, livrando-as da dependência emocional que muitas vezes as levava ao desespero.

A crítica wollstonecraftiana se alinha à posição de Lord Edward, mas expande o debate para incluir as desigualdades de gênero, destacando como a estrutura social condenava as mulheres a uma existência de sofrimento sem alternativas reais. Sua perspectiva não negaria a dor do indivíduo, mas sim questionaria por que certas pessoas – especialmente as mulheres – eram sistematicamente levadas a situações em que o desespero parecia ser a única saída.

Na **Carta XXVI**, Saint-Preux anuncia sua partida definitiva, buscando na distância geográfica a fuga para uma dor que ele não pode curar. O tom da carta oscila entre a resignação forçada e o desespero, revelando um desejo ambíguo de se afastar de Júlia por dever e honra, mas também de carregar consigo o peso desse amor impossível. Ele se vê como um errante, incapaz de encontrar paz onde quer que vá, porque a verdadeira tempestade que o aflige não está no oceano, mas dentro de si mesmo.

Seu sofrimento se intensifica ao descobrir que Júlia será mãe, o que lhe desperta um sentimento de revolta e impotência diante da ordem natural. Essa carta é emblemática na medida em que Saint-Preux, mesmo na angústia, se permite um ato de heroísmo e autodeterminação, ao passo que Júlia, ao enfrentar as imposições do casamento, não teve escolha senão submeter-se. Wollstonecraft teria identificado aqui a diferença fundamental entre a maneira como homens e mulheres eram autorizados a lidar com o sofrimento emocional e as restrições sociais. Enquanto Saint-Preux pode partir em busca de alívio, Júlia é enclausurada no matrimônio e no papel de esposa perfeita. Ela condena essa desigualdade de possibilidades entre os gêneros, enfatizando que as mulheres não têm o privilégio de escapar das normas que as oprimem. Se Saint-Preux escolhe o exílio, Júlia é exilada de si mesma, obrigada a anular suas paixões para se conformar ao dever filial e conjugal.

Saint-Preux se imagina encontrando refúgio no vasto mar, mas a escolha do oceano como símbolo de fuga revela seu verdadeiro estado psicológico. O mar é imenso, incerto, caótico e sem porto seguro, tal qual seus próprios sentimentos. Ele espera que as ondas tragam a paz que seu coração atormentado não pode alcançar, mas é evidente que a distância física não

o libertará da lembrança de Júlia.

Seus últimos versos “que eu encontre em tuas ondas a calma que foge do meu coração agitado” (Rousseau, [1761], *Troisième partie, Lettre XXVI à madame d’Orbe*, tradução nossa) não são apenas um lamento romântico, mas um eco da tradição trágica que vê o amor como uma força destrutiva e irredimível. Wollstonecraft teria criticado essa concepção fatalista, pois em sua visão, o amor deveria ser fundamentado no respeito mútuo e na igualdade, não em tormentos e renúncias impossíveis.

A carta de Saint-Preux encerra sua participação ativa na narrativa, mas não resolve suas inquietações. Seus dilemas são essencialmente masculinos: ele pode escolher partir, recomeçar e buscar uma nova identidade. Júlia, por outro lado, está presa a um destino imutável, estruturado pelo desejo e pelo controle dos homens ao seu redor. Wollstonecraft teria apontado que essa disparidade reflete a própria condição das mulheres em sua época, privadas da possibilidade de agir sobre seus próprios destinos e condenadas a sofrer em silêncio, enquanto os homens tinham a opção de fugir e se reconstruir.

A noção de opinião pública ocupa lugar estratégico e, por vezes, paradoxal na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau. Longe de constituir um conceito homogêneo e estático, ela transita entre registros distintos, ora como vetor de corrupção e alienação, ora como princípio de coesão moral e cidadania, ora, ainda, como instrumento de opressão – sobretudo no que tange à condição feminina. Essa mobilidade semântica, presente em suas principais obras – *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Do Contrato Social* e *Emílio, ou Da Educação* –, revela a complexidade da arquitetura teórica rousseauiana e suas tensões internas.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau remonta à genealogia das paixões sociais, identificando na opinião alheia o início da degeneração da natureza humana. À medida que os homens abandonam o estado de natureza e adentram o tecido social, surge o desejo de estima pública, enraizado no “amor-próprio” (*amour-propre*), que se distingue do “amor de si” (*amour de soi-même*). Este movimento marca o advento da vaidade, da competição e da hierarquia, minando a autenticidade e a igualdade primitivas:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercitam, o gênero humano continua a domesticar, as ligações se estendem e os laços se estreitam. Os homens passam a se reunir diante das cabanas ou em volta de uma grande árvore: o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer tornam-se o divertimento, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começa a olhar os outros e a querer ser olhado ele próprio, e a estima pública teve seu preço. Quem cantava e dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais habilidoso, ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado, e este foi o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício: dessas primeiras preferências,

nasceram, por um lado, a vaidade e o desprezo; por outro, a vergonha e a inveja. A fermentação causada por esses novos germes, produziu finalmente compostos funestos para a felicidade e a inocência (Rousseau, [1755] 2014, p. 86).

A opinião pública, nessa acepção, surge como produto e vetor da desigualdade moral, instaurando o império das aparências e do juízo exterior. Ela já não reflete a verdade do sujeito, mas o submete ao olhar do outro, promovendo uma alienação ontológica e um desvio da virtude natural.

À guisa de comparação, em *Do Contrato Social*, obra fundacional do pensamento democrático moderno, Rousseau reabilita a opinião pública sob outro prisma. No contexto da formação da vontade geral e da soberania popular, ela assume função normativa e integradora, sendo o elo entre a lei e os costumes. A opinião pública é aqui concebida como o solo fecundo no qual as leis podem germinar e se enraizar, conferindo estabilidade e legitimidade à ordem política:

A essas três espécies de leis<sup>50</sup>, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me ao uso e costume e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande Legislador, enquanto parece limitar-se a regulamentos particulares que não são senão o arco da abóboda, da qual os costumes, mais lentos para nascerem, formam por fim a chave indestrutível (Rousseau, [1750-1762] 1978, p.69).

Longe de representar corrupção, a opinião pública é transfigurada em expressão moral coletiva, capaz de orientar o cidadão à virtude e à conformidade com o bem comum. Diferente da vaidade denunciada no *Discurso*, trata-se agora de uma opinião educada, cultivada pela pedagogia cívica e indispensável à conservação do pacto social.

Contudo, essa mesma opinião pública, que se mostra estruturante para a identidade do corpo político, revela-se profundamente opressiva no que se refere à mulher, conforme

---

<sup>50</sup> Na citação mencionada, retirada do *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau (Livro II, capítulo XII), o autor refere-se implicitamente a três tipos de leis antes de apresentar aquela que considera a mais fundamental – a moralidade, os costumes e a opinião pública. As três formas anteriores de lei que Rousseau sistematiza ao longo do *Contrato Social* são:

Leis Políticas ou Fundamentais (ou Leis Constitutivas): Referem-se à organização do corpo político e à definição da soberania. Essas leis estabelecem a forma do governo, os poderes e limites das autoridades e os direitos dos cidadãos. São leis que tratam da estrutura do Estado como um todo.

Leis Cívicas: Dizem respeito às relações entre os membros da sociedade. Regulam a propriedade, os contratos, os direitos e deveres dos cidadãos entre si. Elas garantem a justiça nas interações privadas e protegem a liberdade individual sob o pacto social.

Leis Criminais: Têm como função manter a ordem e punir as transgressões às demais leis. Estão voltadas à repressão de comportamentos que colocam em risco a coesão do corpo político e o bem comum.

delineado em *Emílio, ou Da Educação*. A assimetria entre os sexos, reiterada por Rousseau, implica um regime de visibilidade desigual, no qual a mulher é, desde a infância, moldada para agradar, ser observada e aprovada. A reputação feminina é determinada por sua submissão ao julgamento exterior – sobretudo masculino – e sua educação se dá sob o signo da constante vigilância social:

A mulher deve ser educada para agradar, afirma Rousseau, e seu valor reside no modo como corresponde às expectativas públicas de decoro e submissão. Tal configuração revela que a opinião pública incide sobre a mulher com um peso duplo: além de determinar sua posição social, limita sua liberdade e sua formação intelectual. Ao passo que o homem é chamado à cidadania e à autonomia, a mulher é sujeita à aparência e à docilidade. O que para o cidadão é coesão, para a mulher é constrição.

Destarte, evidencia-se uma tripla valência da opinião pública no pensamento rousseauiano: como origem da corrupção moral e da desigualdade (no *Discurso sobre a Desigualdade*), como instrumento de integração e identidade política (no *Contrato Social*), e como aparato de dominação e vigilância de gênero (no *Emílio*). Essa ambivalência denuncia não apenas a complexidade interna da filosofia de Rousseau, mas também os limites de sua universalidade, especialmente à luz das críticas contemporâneas que, à maneira de Mary Wollstonecraft, problematizam a exclusão feminina do pacto rousseauiano.

Denuncia-se, ainda que por vezes com ambivalência, a violência simbólica que sustenta tais normas. Em seu tempo, muitas intérpretes silenciaram ou contornaram os absurdos naturalistas de Rousseau. Todavia, à luz de uma leitura contemporânea, torna-se imperativo problematizar a misoginia estrutural que subjaz à sua idealização da mulher como um “flagelo” social, caso aspire à liberdade intelectual:

[...] preferiria cem vezes mais uma jovem simples e grosseiramente educada, a uma jovem culta, que viesse estabelecer no lar um tribunal de literatura de que seria presidente. Uma mulher assim é o flagelo do marido, dos filhos, dos amigos, dos criados, de todo o mundo. Do alto de seu gênio, ela desdenha todos os seus deveres de mulher, e começa sempre por se fazer homem à maneira de Mlle. de l'Enclos<sup>51</sup>. Fora de casa ela é sempre ridícula e mui justamente criticada, pois não pode deixar de sê-lo quando se sai de sua condição e ao que se é feito para que se queira ter. Todas essas mulheres de grandes talentos só aos tolos impressionaram [...] Toda jovem letrada permanecerá solteira a vida inteira, em só tendo homens sensatos na terra (Rousseau, [1762] 1992, p.491).

---

<sup>51</sup> Anne "Ninon" de l'Enclos (1620–1705) foi uma escritora, cortesã e intelectual francesa, célebre por sua independência, ceticismo religioso e atuação como patrona das artes. Manteve um influente salão literário em Paris, foi amiga de Molière, Racine e Voltaire, e notabilizou-se por defender a liberdade feminina em uma época de severas restrições morais.

É nesse contexto que a noção de opinião pública, tão central para o pensamento político de Rousseau, adquire contornos paradoxais e revela sua função reguladora e opressiva na formação do sujeito feminino. No *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau denuncia a busca pela estima dos outros como fonte da vaidade e da corrupção do homem em sociedade. Contudo, no *Contrato Social*, essa mesma opinião pública é alçada a fundamento da coesão política, um poder silencioso que restaura leis e molda hábitos, constituindo o que ele chama de “verdadeira constituição do Estado”.

No entanto, é em *Emílio* que se observa o peso desproporcional desse poder sobre as mulheres. Para os homens, a opinião alheia pode ser objeto de crítica ou resistência; para as mulheres, ela se impõe como regra incontornável. A reputação da mulher deve ser constantemente preservada e exibida, como parte essencial de sua virtude social: “Não basta, portanto, que a mulher seja fiel e sim que assim seja julgada por seu marido, por seus próximos, por todo mundo” (Rousseau, [1762] 1992, p. 428). A formação de Sofia está, assim, ancorada na vigilância pública e na teatralidade moral. Enquanto Emílio é educado para resistir ao império das paixões e da opinião, sendo “preservado contra a opinião dos homens” (*Ibid.* p. 534), a mulher é inteiramente moldada por ela – desde sua aparência e gestos até sua suposta vocação natural para a subordinação.

A opinião pública, portanto, aparece em Rousseau como um instrumento pedagógico de disciplinamento, cuja função é reforçar uma ordem sexual assimétrica. Essa constatação lança luz sobre o que há de estruturalmente excludente em sua teoria do contrato: as mulheres não são apenas marginalizadas como cidadãs, mas também como sujeitos morais autônomos. Em vez de desenvolver nelas a faculdade do juízo, Rousseau propõe uma formação baseada na obediência, na aparência de virtude e na submissão à autoridade masculina.

Wollstonecraft – ainda que não explore de forma sistemática o conceito de opinião pública – antecipa sua crítica ao identificar o papel das convenções sociais como entrave à emancipação das mulheres. Sua proposta de educação racional, que articula corpo e mente, razão e liberdade, visa romper com o paradigma da mulher ornamental, cuja existência depende do olhar aprovador do outro. Contra a pedagogia da passividade e da conformidade, reivindica-se uma formação que permita às mulheres não apenas parecerem virtuosas, mas sê-lo em plenitude, por meio da razão, da independência e do exercício pleno da cidadania.

Essa constatação lança luz sobre o que há de estruturalmente excludente em sua teoria do contrato: as mulheres não são apenas marginalizadas como cidadãs, mas também como sujeitos morais autônomos. A extensão desse controle moral revela-se com particular nitidez na



seguinte passagem de *Emílio*, em que Rousseau sintetiza sua visão sobre o papel social feminino:

[...] pela própria lei da natureza, as mulheres, tanto por elas como por seus filhos, estão à mercê do julgamento dos homens: não basta que sejam estimáveis, cumpre que sejam estimadas; não basta que sejam belas, é preciso que agradem; não basta que sejam bem comportadas, é preciso que sejam reconhecidas como tal; sua honra não está apenas na sua conduta, está na sua reputação [...] o homem, agindo bem, não depende senão de si e pode desafiar o juízo público; mas a mulher, agindo bem, só cumpre metade de sua tarefa, e o que pensam dela lhe importa tanto quanto o que é efetivamente. [...] a opinião é o túmulo da virtude para os homens, o trono entre as mulheres (Rousseau, [1762] 1992, p. 432-433).

Tal afirmação exprime com contundência a lógica desigual de reconhecimento que rege as relações entre os sexos: enquanto o homem encontra na virtude uma realização interna e autônoma, a mulher só é plenamente virtuosa quando reconhecida como tal pelo juízo externo, isto é, pelo crivo da opinião pública. A virtude feminina, portanto, é sempre referida a um olhar do outro, o que a torna frágil, condicionada e incessantemente vigiada.

Esse imperativo de reputação encontra expressão simbólica e literária na figura de Júlia. Mesmo diante do amor arrebatado por Saint-Preux, ela deve conservar sua integridade moral aos olhos da comunidade e da família, ainda que isso implique renunciar a seus desejos mais profundos. A possibilidade da partida de Saint-Preux torna-se, para ela, não apenas uma dor emocional, mas a reafirmação de uma estrutura que reserva às mulheres o papel de guardiãs da honra alheia, mesmo à custa da própria liberdade. Sua vida torna-se uma espécie de prisão simbólica, onde a moral pública e a manutenção das aparências prevalecem sobre o impulso da paixão e da autenticidade. Nesse sentido, a vigilância exercida pela opinião pública não apenas molda sua conduta, mas constitui o cerne de sua identidade como mulher ideal – castelã de si mesma, enclausurada sob o peso das expectativas sociais.

A crítica inspirada por Wollstonecraft mostra-se ainda mais pertinente: ao exaltar a virtude feminina como dependente da estima alheia, Rousseau não apenas recusa às mulheres o direito à autodeterminação, mas estrutura um modelo educacional e afetivo em que a alienação de si é a condição para a aceitação social. Tal paradigma é o que se busca, precisamente, desmontar ao reivindicar uma educação baseada na razão, na autonomia e na dignidade como princípios universais, e não como privilégios masculinos.

#### 2.2.4 PARTE 4ª: O REENCONTRO

A **quarta parte** de *Júlia, ou A Nova Heloísa* inicia-se com o retorno de Saint-Preux,

após quatro anos de ausência, em um momento crucial da vida de Júlia. Apesar de seu casamento perfeito aos olhos da sociedade, da tranquilidade de sua casa e da presença de filhos amorosos, ela não encontrou na “moderação” de sua existência a felicidade prometida, e o peso do passado ainda a acompanha. A chegada de Saint-Preux, agora um viajante amadurecido, reabre as feridas de um amor que, embora reprimido, nunca foi verdadeiramente apagado.

A introdução de Clarens<sup>52</sup> como um espaço de ordem, frugalidade e felicidade controlada, onde servos são bem tratados e os senhores vivem segundo preceitos morais rígidos, reforça o ideal de um mundo perfeito e racionalizado, mas que, como a própria Júlia, sofre com a impossibilidade de sufocar completamente os sentimentos humanos. Wolmar, ciente do passado da esposa, adota uma postura paradoxalmente racional e permissiva, convencido de que o amor entre Júlia e Saint-Preux não pode mais existir na mulher casada, mas apenas como uma memória associada à jovem ingênua de outrora. No entanto, esse controle meticuloso das paixões será testado, quando Júlia e Saint-Preux se encontram a sós novamente e percebem o quão frágil pode ser a virtude diante da força de uma emoção não resolvida.

Essa nova fase da narrativa marca o embate final entre as tentativas do autor de domesticar a natureza humana através da moral e da razão, e a insistência das paixões em se manifestar. Wollstonecraft, ao analisar essa estrutura, provavelmente teria identificado o destino de Júlia como um experimento falho da “mulher ideal” rousseuniana, que, apesar de sua obediência e autoimolação, continua emocionalmente aprisionada por um amor que sua razão não pode apagar.

A **Carta I** inicia-se com a inquietação de Júlia diante da aparente serenidade de sua vida conjugal. Seis anos após seu casamento com Wolmar, ela deveria estar plenamente satisfeita dentro do modelo de virtude e estabilidade que ele representa. No entanto, a protagonista revela que a paz construída à base da razão e do dever não a imuniza contra as angústias da memória. Seu passado com Saint-Preux não apenas a assombra, mas a coloca em um dilema moral contínuo. A maternidade, que deveria ser um novo pilar de sua existência, intensifica suas contradições, pois seus filhos reforçam tanto sua identidade como mãe quanto sua vulnerabilidade emocional.

A confissão de Júlia à sua prima Claire ilustra a profundidade de sua inquietação. Ela reconhece que seu marido a trata com respeito e estima, mas esse mesmo respeito a oprime, pois carrega consigo a sombra de um engano irremediável. A culpa que sente a impede de viver

---

<sup>52</sup> Local onde reside o casal Júlia e Wolmar. “[...] Clarens, uma pequena comunidade suíça da região de Vaud” (Dozol, 2017, p. 1509) ou, simplesmente, uma comunidade rural (Paiva, 2019b).

plenamente sua felicidade doméstica, pois cada gesto de bondade de Wolmar é um lembrete de sua antiga falta. Contudo, Júlia hesita em confessar-lhe a verdade, temendo perturbar a ordem harmoniosa de sua casa e desestabilizar a segurança de seus filhos.

Este trecho da obra revela uma faceta importante do pensamento rousseauiano sobre a mulher: a concepção de que a felicidade feminina advém da resignação ao dever conjugal e materno. No entanto, ao apresentar Júlia como uma mulher que, apesar de cumprir esse modelo, não se sente plena, Rousseau acaba expondo as falhas dessa perspectiva. Mary Wollstonecraft teria visto nessa contradição uma prova da falência do ideal de submissão feminina: mesmo inserida no casamento “perfeito”, Júlia não encontra verdadeira felicidade. A escritora britânica criticava precisamente essa noção de que a virtude feminina deveria estar ancorada na passividade e na obediência ao marido, argumentando que a moralidade da mulher não deveria ser um fardo carregado em silêncio, mas sim construída com base na razão e na liberdade.

Além disso, a amizade de Júlia com Claire adquire um peso significativo, pois representa um dos únicos espaços onde ela pode expressar suas emoções sem a necessidade de ocultá-las sob a máscara da moderação. Wollstonecraft teria apontado que essa dependência da amizade entre mulheres reflete a exclusão feminina dos espaços de expressão intelectual e emocional, forçando-as a encontrar consolo apenas em relações privadas, ao invés de desenvolverem um senso de autonomia moral. A necessidade de Júlia de se agarrar a Claire demonstra que, mesmo dentro da estrutura idealizada de Clarens, a mulher ainda não possui uma individualidade plena, mas sim um papel que precisa desempenhar para preservar a harmonia do lar.

Outro aspecto essencial dessa carta é o remorso de Júlia em relação ao destino de Saint-Preux. A ausência de notícias dele por quatro anos desperta nela o temor de que sua dor o tenha levado à morte. Esse pensamento reforça seu sentimento de responsabilidade e acentua sua inquietação moral. Wollstonecraft teria visto aqui um reflexo da injustiça da moral sexual da época, que impunha à mulher o peso total da culpa, enquanto os homens, embora também marcados pelo sofrimento, eram mais livres para reconstruir suas vidas sem serem definidos por seus erros passados.

Ao longo da quarta parte, essa tensão entre passado e presente, razão e emoção, dever e desejo, seguirá permeando a narrativa, especialmente com a iminente chegada de Saint-Preux. Wolmar, racionalista e confiante na estabilidade emocional de sua esposa, adota uma abordagem inusitada: em vez de tentar erradicar o passado, ele busca integrá-lo à ordem de Clarens. A possibilidade da convivência entre Júlia e Saint-Preux sob a vigilância de um marido que não teme a paixão, mas sim a irracionalidade, inaugura um novo estágio na análise da moralidade

feminina. No entanto, Wollstonecraft questionaria se essa solução, aparentemente progressista, não seria apenas outra forma de subjugar a mulher, agora não pela repressão, mas pela imposição de um modelo ideal de virtude impossível de ser sustentado indefinidamente.

Na **Carta II**, Claire, agora viúva, reflete sobre sua relação com Júlia e sobre o destino que havia idealizado para suas famílias. Seu plano inicial, cuidadosamente arquitetado, era unir sua filha ao filho mais velho de Júlia, consolidando não apenas laços de sangue, mas um modelo de ordem e harmonia entre suas linhagens. No entanto, Claire também revela sua própria ambiguidade em relação ao casamento e à condição feminina, deixando claro que, embora tenha se casado por conveniência e encontrado um marido honesto e gentil, o matrimônio nunca lhe pareceu um estado natural.

A visão de Claire sobre o casamento é notável, pois contrasta com a idealização do matrimônio enquanto fundamento da ordem social, tão presente no pensamento rousseauiano. Seu relato sugere que a mulher é forçada a aceitar a submissão para alcançar qualquer grau de autonomia dentro da sociedade. “Se dependesse de mim, eu não teria casado; mas em nosso sexo só compramos a liberdade através da escravidão, e devemos começar sendo servas para um dia nos tornarmos amantes” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre II Réponse*, tradução nossa). Esta passagem encapsula uma crítica implícita à condição feminina, denunciando como o casamento, em vez de ser uma escolha livre, é uma necessidade prescrita às mulheres para que possam escapar das limitações que lhes são impostas enquanto filhas.

Mary Wollstonecraft certamente teria identificado nesse pensamento um sintoma da opressão estrutural enfrentada pelas mulheres. Ela denuncia como as mulheres são treinadas para depender dos homens e como essa dependência as torna vulneráveis. O casamento, em sua visão, deveria ser uma parceria entre iguais, não uma transação na qual a mulher apenas troca um estado de subordinação por outro. Claire, mesmo sem verbalizar diretamente uma crítica ao sistema matrimonial, expõe sua insatisfação com um estado que, embora lhe tenha proporcionado certa segurança, nunca lhe trouxe liberdade verdadeira.

Além disso, a carta revela uma hierarquia velada entre as protagonistas. Claire confessa sentir-se inferior a Júlia, mesmo em momentos em que sua conduta parecia mais irrepreensível. “Teu gênio esmaga o meu, e eu não sou nada diante de ti” (*Ibid.*). Essa submissão intelectual e moral de Claire à amiga remete à própria lógica patriarcal, na qual as mulheres internalizam sua suposta inferioridade e passam a medir-se pelos padrões que as oprimem. Wollstonecraft teria visto aqui um exemplo claro de como as mulheres, sem acesso à educação igualitária e à autonomia plena, acabam por rivalizar entre si ou por se submeterem àquelas que, por alguma

razão, parecem mais virtuosas dentro do sistema social.

A carta, portanto, não é apenas uma troca de confidências entre amigas, mas um espelho da condição feminina no século XVIII: o casamento como um meio de sobrevivência, a hierarquia entre as próprias mulheres, e a sensação de que, mesmo dentro dos arranjos mais vantajosos, a liberdade permanece inalcançável. Claire, que se vê como uma viúva ainda “bastante casável”, compreende que a viabilidade de sua existência está atrelada a papéis impostos, e que seu futuro está condicionado a seguir desempenhando esses papéis. Seu humor irônico e suas observações astutas apenas reforçam a melancolia subjacente: no fim, mesmo as mulheres que conseguem escapar de um destino imposto continuam presas às expectativas sociais que lhes negam uma verdadeira autodeterminação.

Na **Carta III**, Saint-Preux relata suas impressões sobre as terras que visitou durante sua viagem ao redor do mundo. Seu olhar sobre a colonização europeia na América e na África revela uma postura crítica ao colonialismo, especialmente no que diz respeito à exploração dos povos indígenas e à escravidão. Ele descreve com horror as paisagens devastadas pela cobiça europeia e a opressão imposta aos povos subjugados: “Vi os raros e infelizes habitantes, tristes restos de dois povos poderosos, assolados de ferros, opróbrios e misérias no meio de seus ricos metais, repreendendo o céu com lágrimas pelos tesouros que lhes havia esbanjado” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre III A madame d’Orbe*, tradução nossa).

A escolha das palavras reforça a tragédia da colonização, em que as riquezas naturais das terras conquistadas se tornaram um fardo para seus próprios habitantes, condenados à servidão e à miséria. A menção ao Brasil, México e Peru ilustra o impacto da exploração europeia sobre civilizações antes prósperas, reduzidas à condição de escravos em suas próprias terras. Essa reflexão se intensifica quando ele testemunha o tráfico de escravos africanos, exclamando com indignação:

Vi essas vastas e infelizes regiões que parecem destinadas apenas a cobrir a terra com rebanhos de escravos. Diante de sua visão vil, desviei meus olhos com desdém, horror e pena; e, vendo a quarta parte dos meus semelhantes transformados em animais para o serviço dos outros, eu gemia por ser um homem (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre III. A madame d’Orbe*, tradução nossa).

Esse trecho revela o impacto emocional da escravidão sobre Saint-Preux, que não apenas condena a prática, mas questiona a própria humanidade ao testemunhar tamanho sofrimento. Rousseau, em sua filosofia, já criticava as injustiças da civilização europeia e seu afastamento da “bondade natural” do homem. No entanto, ao contrário da defesa rousseauiana da liberdade como princípio fundamental, a obra ainda mantém a perspectiva de um narrador

europeu que observa, mas não age para transformar essa realidade.

Mary Wollstonecraft teria lido essa passagem sob uma perspectiva semelhante, mas ampliando a crítica para incluir a condição das mulheres dentro dessa mesma estrutura opressiva. Ela argumenta que a opressão baseada no poder arbitrário – seja ele colonial ou patriarcal – reduz os indivíduos à condição de servos e perpetua a injustiça. Assim como os escravizados na América e na África são tratados como meros instrumentos da ganância europeia, as mulheres, sob a ordem patriarcal, são confinadas a um papel subalterno.

A carta de Saint-Preux, ao denunciar as desigualdades impostas pelo poder europeu sobre outros povos, acaba por expor um paradoxo dentro do pensamento iluminista: a defesa dos ideais de liberdade e igualdade frequentemente se restringia a um grupo seleto de indivíduos, deixando de fora tanto os povos colonizados quanto as mulheres. Wollstonecraft teria percebido essa contradição e a utilizado como evidência de que a verdadeira liberdade só poderia existir quando todos, independentemente de raça ou gênero, tivessem acesso às mesmas oportunidades e direitos.

Dessa forma, a crítica de Saint-Preux à escravidão e à exploração colonial se insere dentro de um debate mais amplo sobre justiça e desigualdade, mas ainda reflete as limitações do pensamento da época ao não estabelecer um vínculo direto com outras formas de opressão, como a condição feminina. Wollstonecraft, ao contrário, ampliaria essa reflexão, demonstrando que a luta contra a tirania deve englobar todas as formas de dominação impostas por um sistema que submete alguns para garantir os privilégios de outros.

Na breve, porém significativa **Carta IV**, o Sr. de Wolmar, agora marido de Júlia, estende um convite a Saint-Preux para que venha a Clarens. A proposta se apresenta como um gesto de confiança e hospitalidade, indicando que, apesar do passado, não há ressentimentos, mas sim uma tentativa de reconciliação e integração. O tom racional e direto de Wolmar sugere sua crença na possibilidade de harmonizar a presença do antigo amante de sua esposa dentro do ambiente de serenidade que ele próprio construiu.

A carta reflete a concepção filosófica de Wolmar sobre o casamento e as relações humanas. Para ele, a razão deve ser a base das interações sociais, e a moderação dos sentimentos pode garantir a paz e a estabilidade. Ao convidar Saint-Preux para sua casa, ele demonstra um controle absoluto sobre a situação e, ao mesmo tempo, uma crença inabalável na fidelidade de Júlia. Esse raciocínio se sustenta na ideia de que o amor apaixonado é apenas uma ilusão passageira e que, uma vez transformado pelo tempo e pela razão, pode ser reintegrado ao convívio social sem perigo.

No entanto, a maneira como Wolmar lida com essa situação contrasta fortemente com a sensibilidade e a intensidade emocional de Saint-Preux. Ao tratar o amor como algo que pode ser racionalizado e controlado, Wolmar desconsidera o poder dos sentimentos e da memória. A presença do antigo amante no lar conjugal não pode ser vista como uma simples questão de hospitalidade; há um embate silencioso entre a paixão que Saint-Preux representava e a ordem racional que Wolmar deseja impor.

O *post-scriptum* da carta, assinado por Júlia, adiciona um elemento interessante à análise: “Venha, meu amigo; Estamos ansiosos para ver você. Não ficarei magoada se você recusar” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre IV de M. de Wolmar*, tradução nossa). Aqui, Júlia demonstra uma tentativa de conciliar seu passado com seu presente. A escolha das palavras “meu amigo” e “não ficarei magoada” sugere uma tentativa de suavizar qualquer desconforto que Saint-Preux possa sentir. No entanto, essa frase também carrega uma ambiguidade emocional: o desejo de vê-lo é expresso abertamente, mas há também um reconhecimento de que sua presença pode ser problemática.

Wollstonecraft teria visto essa carta como um exemplo da tentativa masculina de controle sobre os sentimentos femininos. A posição de Wolmar reflete a concepção rousseauiana de que a mulher deve ser submissa à razão do marido, e que sua paixão anterior pode e deve ser domesticada para se adequar ao novo papel de esposa. No entanto, a própria necessidade de Wolmar em convidar Saint-Preux para Clarens sugere que, por mais que tente, ele não pode simplesmente apagar o passado de Júlia.

A filósofa argumenta que a verdadeira virtude não deve ser imposta às mulheres por meio da repressão dos sentimentos, mas sim cultivada através da educação e da autonomia moral. Júlia, ao precisar reprimir seu passado e moldar-se às expectativas de seu marido, não está exercendo uma escolha livre, mas sim se submetendo ao papel que lhe foi designado pela estrutura patriarcal. Ademais, a ideia de que Júlia pode permanecer em um casamento estável e feliz, apesar de ainda carregar memórias intensas de sua paixão por Saint-Preux, pode ser vista como uma forma de negar a complexidade emocional das mulheres. Esse tipo de narrativa reforça a noção de que as mulheres devem se resignar ao destino que lhes é imposto, independentemente de seus desejos e sofrimentos internos. A carta, portanto, não apenas marca um momento crucial na trama – a reintrodução de Saint-Preux no círculo íntimo de Júlia –, mas também levanta questões filosóficas sobre razão e paixão, controle e liberdade, que são fundamentais tanto para Rousseau quanto para Wollstonecraft.

Na **Carta VI**, Saint-Preux descreve a intensa expectativa e as ansiedades que antecedem

seu reencontro com Júlia. Depois de oito anos, ele se vê dividido entre o medo de que o tempo tenha alterado sua aparência e a esperança de reencontrar a mulher que ele amou. A apreensão sobre a mudança física de Júlia revela o apego idealizado que ele ainda nutre por ela, ressaltando como a imagem de Júlia jovem e apaixonada está profundamente enraizada em sua memória.

Saint-Preux, no entanto, é confrontado com uma surpresa ambivalente: ao invés de encontrar uma Júlia envelhecida ou irreconhecível, ele a percebe como ainda mais bela, agora dotada de uma graça mais serena e digna. A transição de sua juventude marcada pela timidez e pelo ardor da paixão para uma maturidade repleta de confiança e segurança moral é o aspecto que mais o impacta. Ele observa: “Foi então que, contemplando mais pacificamente esse rosto adorado, que eu julgava feio, vi com uma surpresa amarga e doce que ele estava realmente mais belo e mais brilhante do que nunca” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre VI à milord Edouard*, tradução nossa).

A reação de Saint-Preux demonstra um novo tipo de encantamento por Júlia, agora não mais fundamentado na sensualidade e no desejo, mas na reverência e no respeito. A descrição da mudança em sua postura – menos tímida, mais digna, menos marcada pela vergonha e mais pela pureza – reflete a transformação imposta a ela pelo casamento e pela maternidade. Esse novo comportamento, que impõe uma barreira simbólica entre os dois, reforça a ideia de que a Júlia de outrora não existe mais.

Wollstonecraft criticaria a maneira como Saint-Preux associa a “virtude” de Júlia à sua nova postura de esposa e mãe, como se essas fossem as únicas formas legítimas de dignidade feminina. Ao contrastar a “modéstia sofredora” da jovem apaixonada com a “segurança da virtude” da mulher casada, Rousseau reafirma um ideal de feminilidade no qual a juventude e a paixão são estados transitórios, que devem ceder lugar à submissão e à maturidade conjugal.

Para Wollstonecraft, essa mudança não necessariamente representaria um progresso, mas sim a internalização de um papel socialmente imposto. As mulheres são ensinadas desde cedo a se conformarem a uma identidade que não é construída a partir de suas próprias escolhas, mas sim determinada pelas expectativas masculinas e patriarcais. O “respeito” que Saint-Preux agora sente por Júlia não é tanto um reconhecimento de sua autonomia, mas sim da adequação dela ao modelo feminino que Rousseau sempre defendeu: a esposa casta e devotada ao lar.

O fato de que Saint-Preux, mesmo após anos de separação, ainda interpreta a aparência e o comportamento de Júlia como sinais de sua posição moral demonstra como as mulheres, na lógica rousseauniana, são constantemente julgadas a partir de sua adequação ao papel que lhes foi designado. Em vez de ser reconhecida por sua inteligência ou por sua experiência, Júlia é



lida por sua postura, pelo modo como se apresenta ao olhar masculino, perpetuando a ideia de que a virtude feminina deve ser visível e constantemente performada. Essa carta simboliza o triunfo da moral rousseauniana sobre a individualidade feminina. Júlia se torna uma mulher respeitável não por suas próprias convicções, mas porque se encaixa no papel que a sociedade lhe reservou.

Na **Carta VII**, Wolmar reflete sobre sua postura e a relação com Saint-Preux, reconhecendo que ainda há um mal-entendido que o tempo e a convivência deverão sanar. Como ele mesmo declara:

Ninguém me odeia; um homem sem paixão não pode inspirar aversão em ninguém; mas eu roubei sua propriedade, ele não vai me perdoar por isso tão cedo. Ele me amará ainda mais ternamente quando estiver perfeitamente convencido de que o mal que lhe fiz não me impede de vê-lo com bons olhos (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre VII de Madame de Wolmar à Madame d'Orbe*, tradução nossa).

O trecho em que Júlia decide transformar Wolmar em seu confidente é particularmente revelador. Ao fazê-lo, ela não apenas reforça a estrutura de poder dentro de sua casa, mas também abdica de qualquer espaço privado dentro do casamento. No entanto, a reação de Wolmar desconstrói essa necessidade de total transparência. Ele afirma:

O casamento é um estado muito austero e muito sério para suportar todas as pequenas aberturas de coração que a terna amizade admite. Este último vínculo às vezes ameniza a extrema severidade do outro, e é bom que uma mulher honesta e sábia possa buscar em uma amiga fiel as consolações, os esclarecimentos e os conselhos que ela não ousaria pedir ao marido em certos assuntos (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre VII de Madame de Wolmar à Madame d'Orbe*, tradução nossa).

Isso revela uma noção paradoxal: enquanto Júlia se esforça para ser a esposa ideal segundo a ótica rousseauniana – submissa, transparente e sem segredos para com o marido –, Wolmar, com seu temperamento pragmático, não apenas rejeita essa obrigação como também sugere que a amizade feminina pode servir de refúgio para questões que o casamento não pode abarcar.

Para Mary Wollstonecraft, essa situação representaria um dilema imposto às mulheres casadas no século XVIII: ao mesmo tempo que a sociedade exigia delas uma devoção irrestrita ao marido, não lhes era permitido expressar suas angústias e frustrações dentro do casamento. Além disso, o trecho onde Wolmar minimiza a necessidade de total transparência no casamento pode ser visto como uma crítica velada à ilusão do matrimônio como espaço de plena confiança e partilha. Como Wollstonecraft argumenta, as mulheres são ensinadas a idealizar o casamento como o único caminho para a felicidade, mas, na prática, essa idealização frequentemente resulta em silenciamento e frustração. O fato de Júlia se sentir culpada e obrigada a confessar sua

história ao marido apenas demonstra como a sua posição é sempre vulnerável e dependente do perdão e da aceitação masculina.

Na **Carta VIII**, Madame d'Orbe responde a Júlia com um tom galhofeiro, sugerindo que sua prima, em vez de se angustiar com seus erros, deveria explorar o charme que eles proporcionam: “Se você soubesse quanta graça tem em estar errada, quão encantadora seu ar confuso e seu olhar suplicante a tornam, em vez de resmungar você passaria a vida pedindo perdão, se não por dever, pelo menos por coqueteria” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre VIII Réponse*, tradução nossa). Essa declaração encapsula a ideia predominante na sociedade do século XVIII de que a feminilidade deveria estar sempre associada à graça e à sedução, mesmo em momentos de erro ou fragilidade. Madame d'Orbe, ao brincar com essa expectativa, revela como a mulher era ensinada a transformar até mesmo suas fraquezas em um instrumento de atração.

Esse trecho, apesar de parecer inocente, reforça uma das críticas centrais de Wollstonecraft à educação das mulheres na época. Em sua obra, ela denuncia como as mulheres são encorajadas a utilizar a sedução e a fragilidade como ferramentas para obter favores dos homens, em vez de desenvolverem sua própria autonomia e discernimento moral.

Claire, como de costume, traz na **Carta IX** uma visão mais pragmática da vida e do casamento, questionando abertamente algumas convenções sociais. Neste trecho, ela faz uma observação irônica sobre o papel das mulheres na administração da casa: “Vejo também, pelo contraste do seu exemplo e do meu com o da sua pobre mãe, que quando a mulher governa, a casa não fica pior” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre IX de Claire à Julie*).

Essa afirmação pode ser lida como uma crítica velada à ideia rousseauiana de que as mulheres deveriam se limitar à esfera privada e submeter-se aos maridos. Em diversos momentos de *A Nova Heloísa*, Rousseau defende que a mulher deve ser guiada pelo homem, pois sua natureza supostamente a inclina à passividade e à dependência. No entanto, Claire desafia essa visão ao sugerir que a governança feminina pode ser tão eficaz – ou até melhor – do que a masculina.

A personagem de Claire ilustra, com profundidade, a condição ambivalente das mulheres educadas em uma sociedade patriarcal. Ela compreende os mecanismos que limitam sua liberdade e, em muitos momentos, se mostra hábil em utilizá-los a seu favor. No entanto, essa consciência não é suficiente para libertá-la, pois, ao fim, ela também se vê presa à lógica do duplo padrão moral que condena as mulheres por aquilo que nos homens é visto com indulgência. Claire personifica, assim, o dilema de muitas mulheres de seu tempo: a inteligência que

permite enxergar a opressão, mas a falta de alternativas viáveis para escapar dela.

Na **Carta X**, Saint-Preux descreve a economia doméstica em Clarens como um modelo de ordem, eficiência e harmonia social, no qual os criados, os filhos e os próprios senhores vivem sob regras pautadas na moralidade e na moderação. A estrutura da casa é meticulosamente organizada, com cada membro desempenhando seu papel de forma a contribuir para o bem comum. A forma como o espaço é estruturado revela a substituição do luxo pelo útil, demonstrando uma concepção rousseauniana de vida simples e ordenada. “Desde que os donos desta casa estabeleceram ali sua residência, eles colocaram a seu serviço tudo o que era usado apenas para decoração; não é mais uma casa feita para ser vista, mas para ser habitada” (Rousseau, [1761], *Quatrième Partie, X à milord Edouard*, tradução nossa). Essa passagem ilustra como a casa de Wolmar e Júlia não é um espaço de ostentação aristocrática, mas sim de uma economia doméstica eficiente, onde cada elemento é pensado para contribuir com a estabilidade moral e social da família.

Outro aspecto relevante abordado na carta é a relação entre senhores e servos. Wolmar estabelece uma hierarquia baseada não no medo ou na exploração, mas no respeito mútuo e na recompensa da virtude. Ele defende que o trabalho não deve ser apenas uma fonte de subsistência, mas um meio de integrar os indivíduos em um sistema de deveres e direitos:

Aqui a escolha dos servos é uma questão importante. Eles não são vistos apenas como mercenários dos quais se exige apenas um serviço rigoroso, mas como membros da família, cuja má escolha é capaz de trazer sofrimento. A primeira coisa que lhes é pedido é que sejam pessoas honestas; a segunda, amar seu mestre; a terceira, para servi-lo conforme sua vontade; mas se um mestre é razoável e um servo inteligente, a terceira sempre segue as outras duas (Rousseau, [1761], *Quatrième Partie, Lettre X à milord Edouard*, tradução nossa).

Essa estrutura de serviço, baseada na confiança e na moralidade, visa criar um ambiente onde a obediência não é imposta, mas naturalmente aceita dentro da ordem social de Clarens. Contudo, por trás dessa aparência de equilíbrio e justiça, Rousseau perpetua distinções de gênero que revelam um duplo padrão de julgamento e divisão do trabalho entre homens e mulheres. Ele descreve que os empregados são tratados com respeito e que há um esforço deliberado para integrar a servidão à família. No entanto, a maneira como as atividades são divididas entre os sexos reforça a naturalização de papéis rigidamente definidos, nos quais os homens exercem o domínio racional e prático sobre o espaço público e produtivo, enquanto as mulheres são relegadas ao ambiente doméstico e às funções afetivas. Os homens se ocupam da jardinagem, da lavoura e dos afazeres da propriedade; as mulheres, por sua vez, dedicam-se ao cuidado das crianças e às pequenas tarefas dentro de casa, criando uma separação natural dos sexos. Como

Saint-Preux observa:

Para evitar uma familiaridade perigosa entre os dois sexos, eles não são impedidos aqui por leis positivas que seriam tentados a quebrar em segredo; mas, sem parecer pensar nisso, estabelecemos costumes mais poderosos que a própria autoridade. Eles não são proibidos de se verem, mas são obrigados a evitar a oportunidade ou o desejo de fazê-lo. Isto é conseguido dando-lhes ocupações, hábitos, gostos e prazeres completamente diferentes (Rousseau, [1761], *Quatrième Partie, Lettre X à milord Edouard*, tradução nossa).

Essa separação supostamente natural ignora a capacidade das mulheres para atividades intelectuais e produtivas mais amplas, impondo-lhes um universo restrito ao cuidado da família e à supervisão dos empregados. Outro aspecto significativo da carta é a diferença entre os prazeres permitidos aos homens e às mulheres dentro da casa de Clarens. Saint-Preux pondera:

De minha parte, confesso que minhas próprias observações são bastante favoráveis a essa máxima. Na verdade, não é um costume constante de todos os povos do mundo, exceto os franceses e aqueles que os imitam, que os homens vivam entre si e as mulheres entre elas? Se se veem, é mais por entrevistas e quase furtivamente, como as esposas da Lacedemônia, do que por uma mistura indiscreta e perpétua, capaz de confundir e desfigurar nelas as mais sábias distinções da natureza. Não vemos os próprios selvagens indistintamente misturados, homens e mulheres. À noite, a família se reúne, cada um passa a noite com sua esposa: a separação recomeça com o dia, e os dois sexos não têm mais nada em comum, exceto, no máximo, as refeições. Esta é a ordem cuja universalidade mostra ser a mais natural; e, nos próprios países onde ela é pervertida, ainda vemos vestígios dela. Na França, onde os homens se submeteram a viver como mulheres e a permanecer constantemente trancados no quarto com elas, a agitação involuntária que eles mantêm ali mostra que não foi para isso que eles foram feitos. Enquanto as mulheres permanecem calmamente sentadas ou deitadas em suas espreguiçadeiras, você vê os homens se levantando, indo, vindo, sentando-se novamente, com uma ansiedade contínua, um instinto mecânico lutando constantemente contra a restrição sob a qual se colocam e empurrando-os, apesar de si mesmos, para essa vida ativa e laboriosa que a natureza lhes impôs. Eles são o único povo no mundo onde os homens assistem ao espetáculo, como se fossem relaxar na plateia depois de terem permanecido sentados na sala de estar o dia todo. Por fim, sentem tão bem o tédio dessa indolência efeminada e caseira que, para se envolverem em pelo menos alguma atividade, cedem espaço em casa aos estranhos e vão até as mulheres dos outros para tentar amenizar esse desgosto (Rousseau, [1761], *Quatrième Partie, Lettre X à milord Edouard*, tradução nossa).

Durante o século XVII, a França possuía salões literários nos quais mulheres desempenhavam um papel significativo como mediadoras intelectuais e políticas. Essas reuniões, que envolviam filósofos, escritores e políticos, foram fundamentais para o desenvolvimento do pensamento iluminista, mas também provocaram reações contrárias daqueles que, como Rousseau, viam esse fenômeno como uma ameaça à ordem social tradicional. Ele acreditava que a presença feminina em tais espaços tornava os homens menos viris e desviava as mulheres de seus deveres naturais de esposa e mãe.

Essa postura também pode ser observada em seu *Emílio*, onde Rousseau argumenta que a mulher ideal deve ser educada para agradar ao homem e permanecer submissa ao seu domínio.

Para ele, permitir que as mulheres participem ativamente da vida social e intelectual não só era desnecessário, mas perigoso, pois ameaçava a estabilidade da família e do Estado.

Wollstonecraft, ao ler esse trecho, provavelmente veria aí a reafirmação da ideia de que as mulheres deveriam evitar os prazeres físicos e a convivência ampla, restringindo-se à esfera da doçura e da contenção. Em sua obra, ela denuncia como essa concepção limita o desenvolvimento feminino, reduzindo as mulheres a um estado de eterna infância, onde são mantidas sob a tutela masculina e limitadas mental e fisicamente:

Estou plenamente persuadida de que não daríamos importância a essas afetações infantis se fosse permitido às meninas fazer exercício suficiente, se elas não fossem confinadas em salas fechadas até seus músculos relaxarem e seus poderes de assimilação serem destruídos (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 89).

A própria Júlia parece aceitar essa visão, pois, ao justificar sua participação na dança com os criados, recorre ao argumento de que se trata de um exercício útil à sua saúde e ao bem-estar da casa. Longe de desafiar a separação entre os gêneros, sua presença entre os empregados apenas reforça a ideia de que a mulher deve moderar e suavizar o ambiente doméstico. Como Saint-Preux relata a colocação de Júlia:

Restaria a mim justificar-me por dançar com essa boa gente; mas prefiro deixar de lado a condenação neste ponto, e admito francamente que meu maior motivo é o prazer que encontro nisso. Você sabe que sempre compartilhei a paixão da minha prima pela dança; mas depois da perda de minha mãe, renunciei por minha vida ao baile e a todas as reuniões públicas: mantive minha palavra, mesmo em meu casamento, e a mantereí, sem pensar em me desviar dela dançando às vezes em casa com meus convidados e meus criados. É um exercício útil para minha saúde durante a vida sedentária que somos forçados a levar aqui no inverno. Isso me diverte inocentemente; pois quando danço bem, meu coração não me censura por nada. Também, diverte o Sr. de Wolmar; toda a minha coqueteria nisso se limita a agradá-lo (Rousseau, [1761], *Quatrième Partie, Lettre X à milord Edouard*, tradução nossa).

Para Wollstonecraft, essa abordagem apenas perpetua a dependência das mulheres em relação aos homens e sua exclusão dos espaços de poder e decisão. Ao impedir que as mulheres tenham acesso a atividades físicas, intelectuais e públicas em pé de igualdade com os homens, Rousseau reforça a desigualdade que condena as mulheres a um estado de fragilidade e submissão. Além disso, Wollstonecraft apontaria como a harmonia doméstica descrita por Rousseau é construída sobre um princípio de controle e vigilância. Saint-Preux observa que, em Clarens, a liberdade dos criados é restringida sutilmente através de incentivos e normas de conduta, de modo que eles se sintam parte da família sem que possam realmente escapar de sua posição subordinada. Nenhum deles deseja partir, pois os laços que os unem à casa são reforçados pela afeição e pelo temor de perder o que possuem. Essa visão de uma servidão “feliz” contradiz as ideias de Wollstonecraft, que defendia a necessidade da independência e da educação para todos

os indivíduos, argumentando que qualquer sistema baseado na obediência cega é, por natureza, opressor: “os homens não se contentam apenas em rir da opressão, quando mal conseguem captar suas queixas sobre as necessidades da vida” (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 10).

Tal divisão de papéis, ao invés de ser “natural”, como Rousseau sugere, é um reflexo das construções sociais que moldam as expectativas sobre cada sexo. A verdadeira justiça não pode ser alcançada enquanto as mulheres forem tratadas como criaturas frágeis, cuja única função é moderar os excessos masculinos e servir como exemplo de virtude doméstica. O que Rousseau apresenta como um modelo ideal de convivência social, na verdade, perpetua uma ordem que impede a emancipação feminina e reforça o duplo padrão de julgamento moral entre homens e mulheres.

A economia doméstica de Clarens, descrita com tanto entusiasmo por Saint-Preux, reflete o ideal rousseauiano de uma ordem social harmoniosa, onde cada indivíduo cumpre seu papel sem questionamentos. No entanto, essa visão utópica é, na realidade, sustentada pela subordinação dos criados e pelo papel fixo das mulheres dentro da hierarquia familiar. Enquanto Rousseau acredita que a moderação e a moralidade podem garantir a estabilidade social, Wollstonecraft enfatizaria que apenas a liberdade e a igualdade real podem trazer justiça. Clarens se apresenta não apenas como um modelo de convivência pacífica, mas também como um exemplo das limitações do pensamento rousseauiano sobre a sociedade e os papéis de gênero.

Na **Carta XI** a Lord Edward, Saint-Preux compartilha um momento de profunda emoção ao presenciar a transformação de Júlia em mãe e sua conexão com seus filhos. A passagem ilustra não apenas o amadurecimento emocional da protagonista, mas também a maneira como sua maternidade se insere em sua concepção idealizada da ordem social e doméstica. Ao descrever o impacto da paternidade na percepção de Wolmar, Saint-Preux é, ele próprio, tocado por esse novo papel que lhe é apresentado, sendo levado a ver a família de Júlia não mais como uma barreira à sua paixão, mas como uma nova forma de pertencimento: “Não sei por que efeito estranho uma palavra pode mudar uma alma; mas, desde aquele momento, o Sr. de Wolmar me parece outro homem, e vejo nele menos o marido daquela que tanto amei do que o pai de dois filhos pelos quais daria a vida” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre XI à milord Edouard*, tradução nossa).

A visão de Júlia sobre a maternidade reflete a harmonia doméstica que a narrativa rousseauiana constantemente exalta. O Elísio, espaço simbólico criado por ela, representa a perfeita ordem natural, um microcosmo da utopia doméstica onde os filhos aprenderão os valores morais e o equilíbrio entre trabalho e lazer. A maneira como ela descreve essa projeção de futuro

carrega o tom de um dever moral e afetivo entrelaçados:

Não posso lhe dizer, ela acrescentou, a doçura que sinto ao imaginar meus filhos ocupados me proporcionando os pequenos cuidados que tenho com tanto prazer por eles, e a alegria de seus corações ternos ao ver sua mãe caminhando com satisfação sob a sombra cultivada por suas mãos” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre XI à milord Edouard*, tradução nossa).

Esse ideal não é apenas uma manifestação de amor maternal, mas uma afirmação da crença de Rousseau na educação pelo contato com a natureza, onde as crianças aprenderiam, desde cedo, a virtude do trabalho e a harmonia dos afetos. No entanto, à luz das críticas de Mary Wollstonecraft, percebe-se que essa visão idealizada da maternidade também encerra uma armadilha. Para Rousseau, a mulher encontra sua plena realização nos cuidados com os filhos e no zelo pelo lar, limitando sua esfera de influência à ordem doméstica. Wollstonecraft, por sua vez, denuncia essa concepção como uma forma de subjugação. A naturalização do papel materno como destino inevitável das mulheres seria sustentada também pela filósofa inglesa, com a ressalva de que serve para mantê-las alienadas se afastadas da educação e da participação ativa na sociedade. O próprio discurso de Júlia, ao projetar sua felicidade futura em um ambiente de dedicação exclusiva à família, reflete a forma como as mulheres eram condicionadas a ver sua identidade atrelada ao papel de esposas e mães, sem possibilidade de autonomia intelectual e social.

Além disso, a comparação implícita entre a maternidade e a felicidade da “outra vida” reflete o sacrifício exigido às mulheres dentro da lógica patriarcal da virtude feminina. Como Wollstonecraft argumenta, as mulheres eram ensinadas a considerar seu próprio apagamento e submissão como sinônimos de realização e pureza moral. Dessa forma, embora a narrativa exalte Júlia como a mãe e esposa ideal, essa mesma idealização serve para limitar suas possibilidades como indivíduo. Assim, o Elísio não é apenas um jardim, mas uma metáfora da contenção social imposta às mulheres, uma utopia restrita onde sua liberdade é condicionada pelo papel que lhes foi atribuído. Mesmo nesse jardim, para Wollstonecraft, as atividades deveriam ser desenvolvidas por ambos os sexos, a partir de uma educação física e intelectual que os capacitasse igualmente para a vida. Enquanto Júlia exalta as belezas da natureza quase selvagem de seu jardim, está, como diz a autora, desempenhando o papel de uma linda flor de estufa, que murcha antes de poder efetivamente ocupar seu lugar de direito.

O tormento de Saint-Preux ao reconhecer essa transformação em Júlia reforça a ideia de que a paixão deve dar lugar à estabilidade conjugal e à maternidade, consolidando a separação entre desejo e virtude. No entanto, essa mesma separação revela as fissuras do modelo

rousseauiano, pois a idealização da mulher-mãe como pilar da ordem moral se choca com os desejos e inquietações humanas que persistem mesmo sob a suposta ordem da natureza.

Na **Carta XII** de Madame de Wolmar para Madame d'Orbe, emerge um dos momentos mais reveladores da filosofia moral e conjugal de Wolmar, bem como da forma peculiar pela qual Rousseau concebe o casamento como um espaço de equilíbrio entre razão e sentimento. Ao longo de seis anos de união, Júlia vive sob um ideal de harmonia conjugal, onde a confiança e a estabilidade emocional suprimem as paixões desordenadas. No entanto, o que se apresenta como um estado de serenidade também carrega em si uma sutil renúncia, pois a própria Júlia reconhece que sua afeição por Wolmar não nasceu de um amor arrebatador, mas de uma gratidão racionalizada: “Feliz por lhe dever a vida daquele que me deu, minha honra, minha paz, minha razão, meus filhos e tudo o que pode me dar algum valor aos meus próprios olhos” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre XII de Madame de Wolmar à Madame d'Orbe*, tradução nossa). Esse trecho reforça a lógica rousseauiana de que a felicidade da mulher está na conformidade ao dever matrimonial e materno, negando-lhe uma subjetividade própria.

A grande revelação da carta reside no fato de que Wolmar sempre soube do passado de Júlia com Saint-Preux e, ainda assim, escolheu casar-se com ela. Essa escolha, longe de ser fruto de uma indulgência passional, baseia-se numa confiança racional na mudança moral da esposa. Como ele mesmo afirma: “Ousei acreditar na virtude e me casei com você” (*Ibid.*). Esse trecho expõe o conceito rousseauiano de redenção pelo matrimônio: a mulher, ao se casar, passa por um processo de reabilitação moral e social, onde sua antiga queda não é esquecida, mas superada por meio da submissão e da ordem doméstica. Para Wollstonecraft, essa perspectiva seria profundamente problemática, pois legitima a ideia de que a mulher só pode recuperar sua honra ao submeter-se às normas patriarcais, perdendo sua autonomia para que o casamento funcione como um mecanismo de controle social.

Wolmar, ao encorajar Júlia a abandonar o excesso de modéstia e recuperar a confiança em si mesma, reforça a ideia de que a virtude feminina não está apenas na obediência, mas na aceitação de seu próprio papel dentro da estrutura familiar. Ele argumenta que a verdadeira prudência consiste em conhecê-los bem e segui-los, sugerindo que o equilíbrio entre emoção e razão é essencial para manter a estabilidade conjugal. No entanto, essa prudência é limitada pelo fato de que ele, enquanto marido, detém a autoridade final sobre a moralidade e a conduta da esposa.

Outro ponto essencial dessa carta é a visão de Wolmar sobre a relação entre Júlia e Saint-Preux. Ele enxerga o amor que os uniu no passado como um erro juvenil motivado pelo



entusiasmo, mas acredita que esse sentimento não pode criar raízes no vício: “Vi que entusiasmo enganoso vos levou ambos ao erro: ele só age em almas belas; às vezes ele as perde, mas é por uma atração que só as seduz” (*Ibid.*). O amor romântico, tão exaltado na literatura sentimental é aqui reduzido a um equívoco da juventude que deve ser corrigido pela ordem matrimonial.

Para Wollstonecraft, essa concepção seria perigosa, pois perpetua a noção de que a mulher não possui uma verdadeira agência emocional e que seu passado amoroso pode ser apagado por meio da subordinação à figura do marido. Esse ideal esconde um paradoxo: enquanto Wolmar exalta a liberdade e a confiança dentro do matrimônio, ele nega a Júlia a possibilidade de uma identidade independente, pois sua felicidade é condicionada à aceitação de seu papel dentro dessa estrutura.

Na **Carta XIII**, Claire oferece uma perspectiva profundamente pragmática e crítica à excessiva severidade com que Júlia encara sua própria moralidade. Através de um tom afetuoso, mas incisivo, ela aponta como Júlia, ao invés de simplesmente confiar na transformação que experimentou, insiste em um autocastigo que mais a atormenta do que protege. Como Claire observa:

Se seguisses as tuas próprias regras, se em matéria de sentimentos ouvisse apenas a voz interior, e se o teu coração silenciasse a tua razão, entregar-te-ias sem escrúpulos à segurança que ele te inspira, e não te esforçarias, contra o seu testemunho, por temer um perigo que só pode vir dele (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre XIII. Réponse*, tradução nossa).

Essa reflexão expõe o paradoxo da postura de Júlia, que, ao buscar se preservar, acaba por reforçar sua condição de culpa, mantendo-se constantemente em vigilância contra tentações que, na verdade, já não lhe dizem respeito. Claire identifica o excesso de prudência de Júlia como um novo risco, afirmando que “Você compara os tempos! Você pensa sobre isso? Compare também as condições” (*Ibid.*).

Aqui, há uma crítica à fixidez com que Júlia encara sua trajetória, ignorando que a experiência e a mudança de estado alteraram sua posição social e emocional. Essa crítica toca em um ponto central da reflexão de Wollstonecraft sobre a educação moral das mulheres: a sociedade lhes ensina a temer constantemente o perigo da transgressão, impondo uma vigilância exacerbada sobre seus desejos, sem oferecer a elas a confiança na própria razão. Ela argumenta que essa dependência emocional e essa culpa enraizada impedem as mulheres de desenvolver uma moralidade autônoma, mantendo-as sempre sob a sombra da possibilidade da queda.

A advertência de Claire ressoa ainda mais quando ela afirma que “Você era amante como

Heloísa, agora é devota como ela; Se Deus quiser, será mais bem-sucedida!” (*Ibid.*). Essa comparação com Heloísa, personagem histórica cujo amor por Abelardo a conduziu tanto à transgressão quanto ao arrependimento monástico, sugere que Júlia está se aprisionando em uma penitência perpétua. Para Wollstonecraft, tal narrativa é problemática porque reforça a ideia de que a mulher deve sempre compensar suas falhas com um zelo redobrado pela virtude, enquanto os homens podem seguir suas vidas sem as mesmas amarras emocionais e morais.

A carta também apresenta uma distinção essencial entre os papéis das mulheres jovens e das mulheres casadas na sociedade. Claire argumenta que, enquanto as jovens devem se preservar da exposição ao público para garantir sua modéstia e pureza antes do casamento, as esposas e mães, por outro lado, não devem viver reclusas. Como ela pontua: “Não seria exatamente o oposto para as mulheres e mães, que não podem ter nenhum interesse legítimo em se mostrar em público, que são mantidas dentro de suas casas pelos cuidados domésticos e que não devem recusar nada adequado à dona da casa?” (*Ibid.*). Essa diferenciação enfatiza o duplo padrão com que a sociedade regula a conduta feminina: primeiro, exigindo da mulher jovem uma extrema reserva, e depois, quando casada, impondo-lhe um novo conjunto de deveres que exigem certo grau de interação e autonomia dentro da esfera doméstica, sem que tenha havido uma preparação adequada para tais funções.

Além disso, Claire questiona a razão subjacente para a segregação dos sexos, afirmando que “O que nos separa dos homens é a própria natureza, que nos prescreve ocupações diferentes” (*Ibid.*). Esse argumento, embora alinhado ao pensamento rousseauiano de que homens e mulheres possuem funções distintas na sociedade, contém um nuance importante: a separação dos sexos não deve ser motivada por um medo constante da tentação, mas sim por uma organização social funcional e equilibrada. Aqui, Claire se distancia do puritanismo moral e adverte Júlia contra uma virtude excessivamente rígida, que poderia se tornar um fardo ao invés de uma fonte de tranquilidade.

O trecho mais provocador da carta surge quando Claire afirma: “uma mulher nunca sucumbe a menos que queira sucumbir” (*Ibid.*). Essa máxima, que pode parecer uma defesa da força moral feminina, também carrega um aspecto problemático, pois sugere que todas as mulheres possuem total controle sobre sua própria virtude, ignorando as dinâmicas de poder que muitas vezes condicionam suas escolhas. Wollstonecraft, embora advogasse que a mulher deveria desenvolver uma força moral e intelectual própria, teria contestado essa visão simplista da responsabilidade feminina, uma vez que ela frequentemente denunciava os sistemas que submetem as mulheres à dependência emocional e econômica dos homens, limitando suas

possibilidades de escolha.

Destarte, evidencia-se o embate entre dois modelos de virtude feminina: o de Júlia, marcado pela renúncia e pelo medo constante do erro, e o de Claire, que propõe uma visão mais flexível e adaptada à realidade da vida doméstica. Claire se mostra mais perspicaz ao reconhecer que a verdadeira dignidade da mulher não está na reclusão, mas na forma como ela conduz sua vida dentro das exigências da sociedade sem perder sua autonomia.

Na **Carta XIV**, Wolmar revela seu plano de confiar a Saint-Preux a educação de seus filhos, justificando essa decisão com base tanto em sua própria incapacidade de se dedicar a essa tarefa quanto na necessidade de manter a harmonia doméstica. Ele reconhece que, devido à história entre Júlia e Saint-Preux, sua esposa jamais estaria completamente à vontade se ele assumisse o papel de educador direto das crianças. Assim, distribui os papéis familiares de forma que cada um tenha uma função: Júlia cuidará da criação de Henriette, ele próprio coordenará a casa ao lado dela e Saint-Preux ficará encarregado da formação dos filhos, tal como, mais tarde, Rousseau reafirmaria em seu modelo educacional de Emílio e Sofia – ela educada pela mãe e ele por um tutor habilidoso. Essa estrutura reflete um ideal de equilíbrio doméstico que, embora inovador em sua concepção de papéis compartilhados, ainda opera dentro da lógica patriarcal que Wollstonecraft combateu em sua obra. Ela asseverou:

Essas mulheres são, com frequência, amáveis, e seu coração é realmente mais sensível à benevolência geral, mais vivo aos sentimentos que civilizam a vida do que a escrava honrada de sua família; mas, carecendo da devida proporção de reflexão e independência, elas inspiram apenas amor; são as senhoras dos maridos enquanto possuem o afeto deles, e as amigas platônicas de seus conhecidos do sexo masculino. Estes são os belos defeitos na natureza: as mulheres que parecem ter sido criadas não para desfrutar da camaradagem do homem, mas para salvá-lo de afundar em absoluta selva-geria, lapidando os ângulos brutos de seu caráter e dando, com flertes travessos, certa dignidade ao apetite que o atrai a elas (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 95).

Ao longo da carta, Wolmar se mostra astuto e metuculoso em sua análise da psique de Saint-Preux, propondo uma interpretação psicológica do amor que ressoa com as reflexões filosóficas de sua época. Segundo ele, Saint-Preux não está mais apaixonado por **Júlia de Wolmar**, mas por **Júlia d'Étange**, a jovem amante idealizada do passado. Ele argumenta que a imagem que Saint-Preux guarda no coração não corresponde à mulher que Júlia se tornou, e que o amor que ele sente persiste apenas porque ainda está ligado a uma lembrança. Esse diagnóstico ecoa a concepção rousseauiana da imaginação como um elemento central da paixão: o desejo não nasce do que se tem diante dos olhos, mas daquilo que se projeta na mente.

O raciocínio de Wolmar, no entanto, também carrega um aspecto profundamente manipulador. Ele busca apagar, pouco a pouco, a imagem da jovem Júlia ao superpor a ela a figura

da esposa e mãe, tornando a sua relação com Saint-Preux cada vez mais incompatível com qualquer tipo de desejo romântico. “Em vez de sua amante, eu o obrigo a sempre ver a esposa de um homem honesto e a mãe dos meus filhos: apago uma imagem com outra e cubro o passado com o presente” (Rousseau, [1761], *Quatrième partie, Lettre XIV de M. Wolmar à Mme d’Orbe*, tradução nossa). Essa estratégia sugere que Wolmar não acredita que Saint-Preux tenha controle racional sobre seus sentimentos, tratando-o quase como um jovem impulsivo que precisa ser reeducado emocionalmente. Para Wollstonecraft, essa visão da masculinidade como uma força que precisa ser domada reforça um dos problemas centrais da desigualdade entre os sexos: enquanto o homem é descrito como movido por impulsos irracionais que devem ser corrigidos pelo meio, a mulher, paradoxalmente, é encarregada de ser o esteio moral e emocional da sociedade, mesmo sendo considerada frágil e suscetível a desvios.

Outro ponto de análise importante é a maneira como Wolmar lida com a passagem do tempo e com a mudança da mulher amada. Quando ele afirma: “Ela ficou mais bonita, mas mudou; o que ela ganhou assim se transforma em seu detrimento; porque é pela antiga e não por outra que ele está apaixonado” (*Ibid.*), ele sugere que a fixação de Saint-Preux na imagem da Júlia jovem é o verdadeiro problema, e não necessariamente o sentimento que nutre por ela. Esse aspecto do amor como algo fixo no tempo e incapaz de se adaptar às mudanças do ser amado é um traço que Wollstonecraft também criticaria, pois reforça a ideia de que a mulher deve permanecer aprisionada em um ideal inatingível de juventude e pureza, como se a passagem do tempo invalidasse sua identidade.

Por fim, a forma como Wolmar encara o amor entre os dois jovens como uma espécie de ilusão que pode ser desfeita com o tempo reflete um pragmatismo que se opõe à paixão romântica que impulsionou os eventos anteriores da narrativa. Para ele, “Um corcel arisco é levado até o objeto que o assusta, para que ele não o assuste mais” (*Ibid.*). Essa metáfora da domesticação das paixões alude à forma como a sociedade masculina do século XVIII buscava disciplinar os sentimentos, tratando-os como forças selvagens que precisavam ser controladas para que a ordem social e familiar não fosse ameaçada. Wollstonecraft apontou que as mulheres “sempre inquietas e ansiosas, sua excessiva sensibilidade não apenas as torna incômodas para si mesmas, mas enfadonhas para os outros, para usar uma expressão suave” ([1792] 2016a, p. 87), nesse ponto de vista, via a educação emocional como algo que deveria ser fundamentado na razão e na igualdade e não na supressão ou substituição de um sentimento por outro.

### 2.2.5 PARTE 5ª: A VIRTUDE IDÍLICA E A EDUCAÇÃO INFANTIL

Na **quinta parte** de *Júlia, ou A Nova Heloísa*, a narrativa aprofunda-se na construção da vida doméstica idealizada no Château de Clarens, consolidando-se como um espaço onde reinam a moderação, a simplicidade e a virtude rústica. Wolmar, figura central dessa ordem moral e econômica, apresenta sua filosofia de felicidade baseada na autossuficiência e na renúncia aos excessos urbanos, evocando um modelo próximo àquele defendido pelo governo de Berna: um equilíbrio entre trabalho produtivo, fruição moderada dos prazeres da vida campestre e uma relação harmoniosa entre senhores e servos. Essa visão está intimamente ligada ao pensamento rousseauiano que será desenvolvido posteriormente em *Emílio*, especialmente no que concerne à educação das crianças – que devem ser guiadas pelo princípio da necessidade, aprendendo a obedecer não por argumentos racionais, mas pelo próprio interesse em evitar o desconforto.

Entretanto, se por um lado Clarens se apresenta como um refúgio ordenado e próspero, por outro, há elementos que revelam fissuras nessa aparente serenidade. Júlia, ainda que plenamente comprometida com sua vida conjugal e suas responsabilidades maternas, lamenta a descrença religiosa de Wolmar, percebendo uma ausência transcendental que enfraquece o sentido mais profundo da virtude que ele promove. Saint-Preux, por sua vez, encontra-se dividido entre a razão e a emoção, entre a aceitação do papel que lhe foi atribuído como amigo da família e o peso do amor não consumado que ainda sente por Júlia. A presença de Claire, por fim, oferece um contraste entre a alegria espontânea e a contenção exigida pela moral de Clarens, reforçando a tensão entre a idealização da ordem e os desejos humanos que tentam romper seus limites.

A despedida de Saint-Preux e sua viagem para a Itália ao lado de Milord Edward marcam um momento de transição e reflexão para o personagem. Seu retorno breve a Clarens, impulsionado por um sonho angustiante no qual imagina Júlia morta, sintetiza o dilema central dessa parte da obra: a luta entre a renúncia e o desejo, entre o ideal de um amor sublimado e a persistência dos sentimentos que resistem à domesticação racional. Nesse contexto, Júlia, sempre orientada pelo dever, sugere que Claire e Saint-Preux unam-se em matrimônio, numa tentativa de reconfigurar o amor dentro dos limites da ordem social e familiar.

Essa parte da obra aprofunda, assim, a utopia moral e doméstica de Rousseau, ao mesmo tempo que revela as contradições e os desafios que a sustentam. Se Clarens é um paraíso da virtude e da harmonia social, ele o é às custas da vigilância constante sobre as paixões e da contenção rigorosa dos sentimentos. É essa tensão entre ideal e realidade, entre a disciplina

moral e o desejo latente, que marca profundamente essa fase da narrativa.

Na **Carta I**, Lord Edward exorta Saint-Preux a abandonar sua imaturidade emocional e a enfrentar a vida com a racionalidade e a disciplina de um homem sábio. Seu discurso enfatiza a necessidade de autodisciplina, o que ressoa com as reflexões filosóficas iluministas sobre a razão como guia moral e prático da existência humana. Ele estabelece um contraste entre a evolução de Júlia, que superou suas paixões e assumiu seu papel como esposa e mãe, e a estagnação de Saint-Preux, que continua escravizado pelas emoções.

A ideia central do conselho de Lord Edward é que a vida não pode ser conduzida apenas pelos sentimentos, sendo necessário um esforço consciente para cultivar a razão e a virtude. Essa perspectiva dialoga, de forma tensa, com a crítica de Wollstonecraft, para quem a virtude não deveria ser concebida de maneira distinta para homens e mulheres. A educação das mulheres as condena à fraqueza moral e intelectual, precisamente por restringi-las ao campo das emoções e da submissão. Aqui, a tensão é evidente: Lord Edward celebra o triunfo de Júlia sobre sua paixão, mas reforça que sua virtude advém de sua condição feminina e de sua conformidade ao modelo de esposa e mãe, enquanto exige de Saint-Preux um desenvolvimento filosófico e racional, estabelecendo um padrão moral diferente para cada gênero.

Além disso, a concepção de que não há virtude sem força ecoa as preocupações de Wollstonecraft sobre como a sociedade define essa força de maneiras distintas para os sexos. Se, para os homens, força significa autodisciplina e domínio sobre as paixões, para as mulheres, a força é associada à renúncia e à obediência. Essa estrutura de valores perpetua a desigualdade de gênero, pois, enquanto Saint-Preux é instado a se tornar um filósofo ativo e autônomo, Júlia é elogiada por ter encontrado sua redenção no casamento e na maternidade. A carta de Lord Edward, embora carregada de sabedoria prática dentro do contexto da narrativa, reforça uma distinção de papéis que a autora britânica combateu de forma veemente ao longo de sua obra.

Na **Carta II**, Saint-Preux descreve a serenidade que encontrou em Clarens, onde a ordem e a moderação reinam sob a sabedoria de Wolmar e a dedicação de Júlia. Se antes seu coração oscilava entre a paixão e a inquietação, agora ele se sente restaurado, acolhido pelo equilíbrio que governa a casa. Ele reconhece que a paz que experimenta é fruto do modelo de vida implantado por Wolmar, mas, sobretudo, da presença de Júlia, cuja influência irradia harmonia e cuja força moral se manifesta em cada detalhe de sua existência.

A grandeza de Júlia não se revela apenas em sua conduta irrepreensível como esposa e mãe, mas na maneira como governa seus sentimentos sem jamais reprimir a sensibilidade que lhe é inata. Ela encontrou uma forma singular de felicidade, uma felicidade construída sobre o

dever, mas que não se reduz à mera renúncia. Pelo contrário, é uma felicidade ativa, cultivada pelo esforço e pela intenção, que transforma cada gesto cotidiano em um exercício de retidão e contentamento. Como Saint-Preux observa, “Ela gosta do bem que faz e vê isso como lucro. A felicidade que ela saboreia se multiplica e se espalha ao seu redor” (Rousseau, [1761], *Cinquième partie, Lettre II à milord Edouard*, tradução nossa). Sua bondade não é uma obrigação, mas um reflexo espontâneo de sua natureza, e sua vida se torna um exemplo para aqueles que a cercam.

Júlia também domina a arte da contenção sem privação. Ela compreendeu que os prazeres não devem ser negados, mas sim temperados. Esse princípio orienta sua conduta não apenas no que diz respeito aos sentimentos, mas na forma como administra sua própria vida. Saint-Preux percebe isso nas pequenas coisas, como no modo peculiar com que ela modera suas indulgências: “As privações que ela impõe a si mesma através dessa volúpia temperante da qual falei são ao mesmo tempo novos meios de prazer e novos recursos de economia” (*Ibid.*). O exemplo que ele dá é significativo: Júlia aprecia café, mas, ao invés de tomá-lo diariamente, reserva essa pequena indulgência apenas para momentos especiais. Assim, ela não apenas preserva o prazer da experiência, mas a eleva a algo que adquire um caráter ritualístico e social, pois passa a associá-lo à presença de amigos e ao ambiente acolhedor de sua casa.

Seu domínio sobre si mesma se estende também à relação que mantém com os outros. Diferente das mulheres que buscam adornar-se para seduzir, ela se veste para agradar a quem deve respeito e afeição, e essa graça natural torna-se um símbolo de sua transformação. Saint-Preux observa, com um misto de admiração e resignação, que “Ela já fez tanto por amor?” (*Ibid.*), reconhecendo que sua preocupação em se apresentar da melhor forma não se dirige mais a ele, mas ao marido e à família.

No entanto, sua elevação moral não a torna fria ou distante. Pelo contrário, Júlia se distingue por uma vivacidade que só se intensificou com o tempo. Se antes buscava a solidão para alimentar suas reflexões, agora encontra alegria na ação e no convívio. “Ela não estuda mais, não lê mais: ela atua” (*Ibid.*), escreve Saint-Preux, percebendo que sua inteligência, antes voltada para a contemplação, agora se manifesta na organização da casa, na educação dos filhos, na maneira como governa a si mesma e influencia os outros.

A admiração de Saint-Preux por essa mudança, no entanto, revela um dos aspectos mais problemáticos da concepção rousseauniana da mulher: a ideia de que a verdadeira sabedoria feminina reside na prática dos deveres domésticos, e não na busca ativa pelo conhecimento. Para Mary Wollstonecraft, essa visão reduzia a mulher à mera administradora da vida familiar,

negando-lhe o direito de desenvolver sua razão e de exercer sua intelectualidade de maneira plena. Como ela critica:

A conduta e as maneiras das mulheres são, de fato, a prova evidente de que a mente delas não se encontra em um estado sadio; pois, tal como as flores plantadas em um solo rico demais, a força e a utilidade são sacrificadas à beleza, e suas folhas garbosas, após agradarem a um olhar exigente, murcham e caem do galho, muito antes de atingirem a maturidade. Atribuo a causa desse florescimento estéril a um 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, [1792] 2016a, p. 25).

Ou seja, enquanto Rousseau enaltece a renúncia de Júlia ao estudo como uma prova de maturidade, Wollstonecraft argumentaria que essa suposta evolução nada mais é do que a confirmação do papel submisso imposto às mulheres.

Mas o que mais impressiona Saint-Preux não é apenas a maneira como Júlia conduz sua vida, e sim o efeito que ela tem sobre aqueles que a rodeiam. Sua presença não impõe, mas orienta; sua influência não oprime, mas inspira. Sua generosidade não se esgota em atos de caridade imediata, pois ela não deseja apenas aliviar as dificuldades dos necessitados, mas sim fortalecer a comunidade ao seu redor: “A grande máxima de Madame de Wolmar não é, portanto, incentivar mudanças de condição, mas contribuir para que cada um seja feliz na sua própria condição” (Rousseau, [1761], *Cinquième partie, Lettre II à milord Edouard*, tradução nossa). Seu olhar se volta não para transformar camponeses em senhores, mas para garantir que sua dignidade seja preservada dentro daquilo que lhes é próprio.

Por fim, Saint-Preux reconhece que Júlia encontrou uma paz que ele mesmo ainda luta para alcançar. “Com uma alma saudável, alguém pode ficar entediado em cumprir os deveres mais queridos e encantadores da humanidade e em tornar a vida dos outros feliz?” (*Ibid.*), ele pergunta, sem poder negar a resposta que a vida de Júlia já lhe oferece. Se antes ele acreditava que a felicidade era fruto do êxtase e da paixão, agora percebe que há um tipo mais raro e mais profundo de felicidade: aquela que se constrói na estabilidade, na dedicação e na virtude.

A transformação de Júlia em uma figura de pura ação não significa, para Wollstonecraft, uma conquista moral, mas sim um triunfo do ideal patriarcal que educa as mulheres para se contentarem com a aplicação prática do que os homens consideram suficiente para elas. A filósofa argumentaria que uma mulher verdadeiramente sábia e virtuosa não deveria abandonar o estudo, mas sim conciliá-lo com a prática, pois o conhecimento é essencial para a liberdade e a autodeterminação. Dessa forma, a suposta elevação de Júlia pode ser lida não como um sinal de progresso, mas como um testemunho da maneira como mesmo as mulheres mais dotadas de



inteligência são gradualmente afastadas do desenvolvimento intelectual em prol do cumprimento de seus deveres sociais.

Na **Carta III** Rousseau delinea, por meio das práticas parentais de Júlia e de seu marido Wolmar, uma concepção pedagógica que se afasta dos modelos convencionais de ensino e reforça a centralidade da experiência e da observação na formação da criança. O método educacional descrito nesse trecho da obra ilustra uma abordagem que privilegia o desenvolvimento espontâneo, em oposição à instrução formal e autoritária. No entanto, essa pedagogia, embora inovadora em relação à concepção da infância, apresenta distinções fundamentais entre os papéis destinados a meninos e meninas, reforçando um viés de gênero que será amplamente criticado por Wollstonecraft.

O cerne da pedagogia apresentada por Rousseau nesta carta repousa na ideia de que a educação deve ocorrer de maneira indireta, sem coerção explícita e sem a imposição de normas arbitrárias. Em vez disso, Wolmar e Júlia adotam um sistema no qual a criança aprende por meio da experiência, da observação e das consequências naturais de suas ações.

Uma característica fundamental do sistema pedagógico de Júlia é a ausência de ordens explícitas. Diferente do modelo tradicional, em que pais e mestres impõem regras e corrigem desvios de maneira autoritária, Júlia não dá ordens diretas aos filhos, confiando na capacidade da criança de compreender o que deve ser feito a partir do ambiente e do exemplo dos adultos: “Vocês percebem que meus filhos me desobedecem?”, perguntou Júlia. “Isso seria difícil”, respondeu, “quando você não lhes dá ordens” (Rousseau, [1761], *Cinquième partie, Lettre III à milord Edouard*, tradução nossa). Rousseau sugere que a verdadeira obediência não nasce da imposição, mas sim de uma espécie de harmonia natural entre a criança e seu ambiente. Se a criança não é exposta a comandos diretos, também não será incentivada a desobedecê-los, pois não haverá ordens a desafiar.

Uma das noções centrais do método educacional de Wolmar é a ideia de que as crianças devem aprender as regras da vida por meio da necessidade e não da autoridade. Em vez de serem punidas ou recompensadas de maneira arbitrária, as crianças experienciam as consequências naturais de suas ações: “Um jugo bem mais inflexível que o da disciplina é aquele imposto pela necessidade” (*Ibid.*).

Esse princípio segue a lógica de que, se uma criança ignora um conselho ou uma orientação, não será o castigo que a fará compreender a importância da regra, mas sim a experiência de lidar com as dificuldades que surgem quando ela age de maneira imprudente. Assim, se uma criança se recusa a vestir um casaco em um dia frio, os pais não devem obrigá-la a usá-lo; em

vez disso, devem permitir que ela sinta o frio e, por consequência, desenvolva por si mesma a noção de que vestir-se adequadamente é necessário.

Essa abordagem busca formar indivíduos autônomos e responsáveis, que compreendem as regras da vida não por imposição externa, mas por experiência própria. Esse princípio reflete o pensamento pedagógico que Rousseau desenvolve de maneira mais sistemática em *Emílio, ou Da Educação*, onde sustenta que a infância deve ser preservada como uma fase distinta da vida, não como um mero estágio de preparação para a vida adulta. A educação, para ele, deve respeitar o desenvolvimento natural das faculdades infantis, sem forçar a assimilação precoce de conceitos abstratos que a criança ainda não pode compreender plenamente.

A educação infantil rousseauiana está intimamente ligada à moralidade, sendo esta mais eficazmente transmitida pelo exemplo e pelo ambiente do que por normas rígidas e discursos. No entanto, a maneira como esse princípio se manifesta na educação de meninos e meninas é profundamente desigual, como veremos adiante. Outro ponto relevante no método educacional apresentado nesta carta é a ênfase na sensibilidade e na observação. Rousseau enfatiza que a educação não deve ser apenas um processo de aquisição de conhecimento, mas também um meio de desenvolver a capacidade de perceber e compreender os outros.

No trecho em que Júlia observa seus filhos brincando, Rousseau descreve como as crianças se educam mutuamente por meio da interação espontânea, sem a necessidade de intervenção adulta. Henriette, por exemplo, corrige os erros do irmão mais novo ao explicar imagens de um livro, enquanto o caçula se distrai com pequenos jogos. O aprendizado acontece de maneira natural, sem a rigidez das salas de aula. “Durante essas pequenas lições, que se davam e recebiam sem grande esforço, mas também sem a menor imposição, o menor dos meninos, sem se dar conta, aprendia mais do que lhe ensinavam” (*Ibid.*). Rousseau parece antecipar a ideia de que a aprendizagem mais eficaz ocorre em contextos lúdicos e não estruturados, um princípio que mais tarde influenciaria diversas correntes da pedagogia moderna.

Apesar da ênfase em um aprendizado natural e experiencial, a educação descrita por Rousseau nesta carta estabelece uma divisão rigorosa entre os papéis sociais de meninos e meninas. Enquanto os meninos são incentivados a explorar, descobrir e desenvolver suas habilidades intelectuais, as meninas são educadas para a submissão e o cumprimento de suas futuras funções domésticas. Júlia não ensina sua filha Henriette da mesma maneira que seus filhos. Enquanto os meninos folheiam livros ilustrados e experimentam a autonomia intelectual, Henriette é educada para o trabalho manual e para os deveres do lar. “Henriette, que começa a saber

manejar a agulha, trabalhava sentada diante de Fanchon<sup>53</sup>, que fazia renda” (*Ibid.*).

Essa separação de esferas reverbera a concepção rousseauiana de que a mulher deve ser educada para agradar e servir ao homem. Em *Emílio*, Rousseau é explícito ao afirmá-lo. Essa visão será fortemente criticada por Wollstonecraft, que argumentará que a falta de uma educação sólida para as mulheres as mantém em um estado de infantilização perpétua. A limitação da educação feminina ao ambiente doméstico é uma forma de opressão que impede as mulheres de desenvolverem plenamente suas capacidades intelectuais e morais. Ela refuta a ideia de que a mulher deve ser submissa ao homem e afirma que sua inferioridade não é natural, mas sim resultado da falta de acesso à educação:

Os moralistas permitem aos homens cultivar, como manda a Natureza, diferentes qualidades e assumir os diversos aspectos que as mesmas paixões, modificadas quase ao infinito, dão a cada indivíduo. Um homem virtuoso pode ter uma constituição colérica ou otimista, ser alegre ou sério, sem ser reprovado; ser firme o mais que puder ou tão dócil que não tenha vontade ou opinião própria; mas todas as mulheres têm de ajustar-se, por meio da mansidão e da docilidade, a um mesmo caráter de doçura condescendente e de amável submissão (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 126-127).

A verdadeira educação não deve diferenciar meninos e meninas em termos de capacidades intelectuais. Se a mulher não recebe instrução, não pode exercer plenamente sua razão, e, sem razão, não pode sequer exercer sua moralidade de maneira independente.

Na **Carta V**, Saint-Preux expõe a tensão fundamental entre a fé de Júlia e o ceticismo de seu marido, Wolmar, um homem cuja trajetória intelectual o afastou da religião e o conduziu ao ateísmo. Desde a infância, Wolmar foi educado na tradição do cristianismo ortodoxo, mas sua razão se insurgiu contra os dogmas e rituais que lhe pareciam absurdos. “A sua razão, demasiado superior ao jugo imbecil que lhe queriam impor, logo o abalou com desprezo” (Rousseau, [1761], *Cinquième Partie, Lettre V à milord Edouard*, tradução nossa), narra Saint-Preux, indicando que Wolmar não apenas rejeitou a religião de sua infância, mas também, ao entrar em contato com o catolicismo, encontrou ainda mais motivos para desprezar a fé, pois, segundo sua visão, a religião não passava de um instrumento de controle dos clérigos sobre a massa.

O contraste entre a espiritualidade de Júlia e o ceticismo de seu marido não é meramente teórico, mas se manifesta em seu cotidiano e na forma como ambos experimentam a natureza e a existência. Enquanto Wolmar vê no mundo apenas um jogo de forças aleatórias, Júlia percebe a presença da Providência em cada detalhe da vida. “Honrar seus benefícios supremos dessa maneira não é servir ao Ser infinito tanto quanto se pode?” (*Ibid.*), questiona Saint-Preux, ressaltando a devoção de Júlia, que transforma cada gesto e cada pensamento em uma expressão

---

<sup>53</sup> Fanchon Regard é uma empregada em Clarens.

de gratidão ao Criador. Esse descompasso entre os cônjuges causa grande angústia à protagonista, pois a indiferença de Wolmar à religião não apenas a entristece, mas também a leva ao temor pela alma de seu marido. “Se o céu me recusar a conversão deste homem honesto, só tenho uma graça a pedir-lhe, que é morrer primeiro” (*Ibid.*), desabafa Júlia, evidenciando como sua fé se torna um fardo emocional, pois, ao mesmo tempo em que a sustenta, a faz temer o destino do homem que ama.

O dilema de Júlia e Wolmar remete a um tema recorrente na filosofia de Rousseau: a tensão entre sentimento e razão. Para ele, a mulher deve guiar-se pelo primeiro, enquanto o homem deve ser regido pela segunda. No entanto, essa dicotomia é problemática, pois impõe às mulheres uma submissão emocional que as torna reféns dos valores e crenças dos homens ao seu redor. Mary Wollstonecraft certamente criticaria essa perspectiva, argumentando que a verdadeira virtude não pode ser fundada na passividade feminina. Como ela afirma:

A grandeza da mente não pode coabitar com a astúcia ou o discurso; não me intimidarei com palavras, quando seu significado direto for a falta de sinceridade ou a falsidade, mas me contentarei em observar que, se alguma classe da humanidade for criada de tal modo que deva necessariamente ser educada por regras não estritamente dedutíveis da verdade, a virtude não é mais do que uma convenção. Como pôde Rousseau ousar afirmar, depois de dar esse conselho, que no grande fim da existência o objetivo de ambos os sexos deve ser o mesmo, quando ele bem sabia que a mente, formada por suas atividades, ou se atrofia, ou se expande por grandes considerações que engolem as pequenas? (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 115).

O caso de Júlia exemplifica exatamente esse processo: seu amor e devoção a Wolmar fazem com que ela renuncie ao exercício pleno da razão, aceitando viver ao lado de um homem cujas crenças a atormentam, mas contra as quais ela não ousa se insurgir.

A forma como Wolmar lida com sua incredulidade também revela uma característica peculiar do pensamento rousseauiano: a ideia de que o homem racional deve conformar-se às leis e aos costumes estabelecidos, sem necessariamente crer neles. Ele não professa publicamente seu ateísmo e, embora rejeite a religião, acompanha a esposa ao templo e mantém uma conduta socialmente aceitável. Essa postura pragmática pode ser vista como uma manifestação do que Rousseau considerava o ideal de cidadania: a obediência às regras da sociedade sem uma adesão dogmática a seus princípios. No entanto, para Wollstonecraft, essa acomodação estratégica poderia ser interpretada como uma falta de autenticidade moral, pois, em sua visão, a virtude exige coerência entre crença e ação.

A angústia de Júlia diante do ceticismo de Wolmar destaca o modo como a religiosidade feminina é moldada para reforçar sua posição submissa dentro do casamento. Ao passo que Wolmar mantém sua independência intelectual, Júlia se vê esmagada pelo peso de sua devoção,

sem encontrar um meio de conciliar sua fé com a incredulidade do marido. Para Wollstonecraft, essa dependência emocional da mulher em relação ao homem era uma das principais fontes de sua opressão, pois impedia que ela desenvolvesse uma identidade própria e uma autonomia moral que não estivesse subordinada ao desejo de agradar e salvar aqueles que ama.

Na **Carta VI**, Saint-Preux destaca a competência de Claire, cuja inteligência e habilidade administrativa garantem o bom funcionamento da casa, permitindo que Júlia se dedique plenamente à educação dos filhos. Claire, apesar de sua natureza espirituosa, sabe impor-se com autoridade quando necessário e combina discernimento com prudência. Sua viuvez precoce não a fragilizou, mas, ao contrário, permitiu que demonstrasse sua capacidade de gerir sua vida e os bens herdados com sucesso. “Isso dá a Julie o prazer de se dedicar inteiramente à ocupação que mais lhe agrada, ou seja, a educação dos filhos” (Rousseau, [1761], *Cinquième Partie, Lettre VI à milord Edouard*, tradução nossa), observa Saint-Preux, ressaltando a divisão de papéis na casa de Clarens.

A relação entre Claire e Júlia, descrita como se fossem duas mães para Henriette, reforça a ideia de uma feminilidade estruturada pelo cuidado e pela dedicação materna. No entanto, essa construção reforça também o confinamento das mulheres ao espaço doméstico, sugerindo que seu valor se manifesta primordialmente por meio da administração da casa e da criação dos filhos. Embora Claire seja reconhecida por sua inteligência e prudência, seu maior mérito, segundo Saint-Preux, ainda reside na forma como organiza a casa e permite que Júlia se dedique integralmente à maternidade, reforçando a ideia de que a mulher, por mais brilhante que seja, sempre será medida pelo sucesso de seu papel doméstico.

Na **Carta VII**, Saint-Preux revela como a música, ao evocar o passado, reaviva as emoções e os desejos reprimidos. Ao ouvir canções que continham expressões antes usadas entre ele e Júlia, “um arrepio toma conta de mim, um peso insuportável cai de repente sobre meu coração e me deixa uma impressão fatal que só pode ser apagada com dificuldade” (Rousseau, [1761], *Cinquième Partie, Lettre VII à milord Edouard*, tradução nossa). Essa passagem sugere que, apesar da suposta serenidade alcançada, Saint-Preux ainda está profundamente marcado pelo passado e pela impossibilidade de consumir seu amor. A música, que deveria apenas adornar a paz doméstica de Clarens, torna-se um meio de reativar um desejo reprimido, um lembrete involuntário de um amor sufocado pela moralidade e pela convenção social.

A **Carta VIII**, por sua vez, apresenta um dos momentos mais marcantes da resignação de Saint-Preux. Ele se dirige a Wolmar com uma reverência quase religiosa, reconhecendo o papel que este desempenhou ao “purificá-lo” e devolver-lhe a virtude: “O meu eu havia perdido

sua primavera, seu vigor, seu ser; você me devolveu tudo” (Rousseau, [1761], *Cinquième Partie, Lettre VIII à M. de Wolmar*, tradução nossa). A escolha das palavras confere a Wolmar uma posição quase divina, como se ele fosse o responsável pelo renascimento moral de Saint-Preux. Essa entrega total sugere uma completa submissão do desejo à razão e à moralidade imposta pela ordem social, mas também revela o quanto essa conversão é dolorosa, pois Saint-Preux renuncia ao que considerava a essência de sua vida.

Além disso, a nomeação de Saint-Preux como preceptor dos filhos de Júlia e Wolmar marca uma tentativa de reintegrá-lo na estrutura familiar de Clarens, mas sob um novo papel. Agora, ele não deve mais ser o amante, mas o mentor das crianças, guiando-as segundo os princípios estabelecidos por Wolmar. Essa transição evidencia o modo como Rousseau estrutura a educação masculina como um processo de contenção e racionalização dos impulsos naturais: Saint-Preux, antes dominado pela paixão, deve agora ser um modelo de temperança e autocontrole para a nova geração. “Espero poder colocá-lo em condições de ser mostrado a vocês somente após nossa chegada a Roma. Este sistema começa onde o de Julie termina, ou melhor, é apenas sua continuação e desenvolvimento” (*Ibid.*), ele afirma, reconhecendo que a educação feminina, centrada no lar e nos sentimentos, deve ser complementada por uma educação masculina voltada para a inserção na sociedade.

Essa lógica, no entanto, é problemática, pois reforça a separação entre os gêneros e naturaliza a ideia de que o homem deve transcender seus instintos por meio da razão, enquanto a mulher permanece circunscrita às emoções e ao espaço doméstico. Embora Wolmar seja retratado como um modelo de virtude racional e Claire como uma administradora habilidosa, ambos os personagens servem apenas para reforçar a posição de Júlia como o centro moral e afetivo da casa. Se, por um lado, isso a exalta, por outro, a mantém presa a um ideal de feminilidade que a impede de exercer sua razão em esferas que transcendam o lar.

A construção desse modelo de mulher virtuosa e abnegada seria alvo de crítica por parte de Mary Wollstonecraft, que questionaria a ideia de que a submissão ao marido e a dedicação exclusiva à família constituem os pilares da realização feminina. Para ela, a verdadeira virtude não pode ser baseada na renúncia e no sacrifício, mas na autonomia intelectual e moral da mulher. A exaltação de Júlia como esposa e mãe ideal, ao mesmo tempo em que silencia qualquer outra ambição, exemplifica exatamente o tipo de opressão que Wollstonecraft denuncia.

Na **Carta IX**, Saint-Preux é atormentado por um sonho recorrente que o coloca diante da figura de Júlia em uma cena de morte, envolta em um véu impenetrável que ele não consegue afastar. A visão se desdobra como um simbolismo da impossibilidade de possuir Júlia, do

afastamento definitivo entre eles e da resignação imposta pelas circunstâncias. O véu que cobre seu rosto é, ao mesmo tempo, um emblema do luto e da separação intransponível, como se a Júlia que ele amou estivesse para sempre inacessível, soterrada sob o peso de seu destino.

Quando Lord Edward o desperta de sua letargia e o conduz de volta a Clarens, há um esforço para trazê-lo à realidade e dissipar as sombras da ilusão. “Vamos, visionário”, diz-lhe o amigo, “vá vê-la novamente. Fico feliz em mostrar sua loucura somente para pessoas que amam você! Se apresse; estou esperando por você; mas acima de tudo não volte até que você tenha rasgado esse véu fatal em seu cérebro” (Rousseau, [1761], *Cinquième Partie, Lettre IX à Madame d’Orbe*, tradução nossa). Esse momento marca o reconhecimento de que o amor que alimentava Saint-Preux não pode mais ser sustentado senão como uma ilusão, um sentimento transformado pelo tempo e pela moralidade imposta pela vida doméstica de Júlia.

A **Carta X**, por sua vez, apresenta a resposta de Claire, que, ao invés de se tranquilizar com o retorno do amigo à razão, passa a ser ela mesma tomada por um temor inexplicável. O véu que Saint-Preux viu em seu sonho passa a obsediá-la, transformando-se em um presságio angustiante da morte de Júlia. “Este véu! Este véu!... Há algo sinistro nele que me perturba toda vez que penso nele” (Rousseau, [1761], *Cinquième Partie, Lettre X Réponse de Madame d’Orbe*, tradução nossa). Assim, o que para Saint-Preux é a dissolução de uma obsessão amorosa, para Claire se converte em um pressentimento funesto, deslocando a inquietação do desejo frustrado para a fragilidade da vida e a iminência da perda real.

A relação com a morte e o destino de Júlia torna-se, portanto, um elemento central nesta correspondência. Se Saint-Preux gradualmente aceita que o amor romântico pertence ao passado, Claire não consegue se desvencilhar da apreensão de que essa resignação esconde algo mais profundo: a consciência de que a felicidade de Júlia é frágil e que sua existência pode ser interrompida a qualquer momento. Há uma inversão de papéis curiosa aqui: aquele que viveu atormentado pela impossibilidade do amor agora encontra paz, enquanto aquela que sempre foi mediadora dos sentimentos de todos se vê tomada pelo medo.

Esse deslocamento do amor romântico para a consciência da finitude remete a uma reflexão mais abrangente acerca da posição da mulher tanto no romance quanto na sociedade. Júlia é apresentada, ao longo de toda a narrativa, como o centro irradiador de uma moralidade idealizada, um arquétipo de virtude, renúncia e contenção. No entanto, essa perfeição, como problematiza Mary Wollstonecraft em sua crítica às representações sentimentais femininas, cobra um tributo alto e silencioso. No último parágrafo do quarto capítulo da *Segunda Reivindicação*, a autora observa:

Ao delinear as causas que, em minha opinião, têm degradado a mulher, limito minhas observações às que atuam de modo universal sobre a moral e os modos de todo o sexo, e a mim parece claro que todas elas surgem da falta de entendimento. Se isso se deve a uma debilidade física ou acidental das aptidões, só o tempo pode determinar; por isso, não darei ênfase demais ao exemplo de algumas mulheres [Safo, Heloísa, a sra. Macaulay, a imperatriz da Rússia, madame d'Eon etc. Essas e muitas outras podem ser consideradas exceções; e não são todos os heróis, assim como as heroínas, exceções às regras gerais? Não desejo ver as mulheres nem como heroínas nem como animais, mas como criaturas racionais (nota do original)] que, por terem recebido uma educação masculina, adquiriram coragem e resolução; somente afirmo que os homens que foram colocados em situações parecidas obtiveram um caráter similar – falo de corpos masculinos, e aqueles homens de gênio e talento têm se sobressaído em uma classe na qual as mulheres até agora nunca tiveram lugar ([1792] 2016).

Nessa passagem, Wollstonecraft questiona a própria estrutura que produz heroínas femininas como exceções – figuras dotadas de coragem e resolução apenas quando submetidas a uma educação masculina. Ao fazer isso, ela denuncia que o ideal feminino corrente não se baseia na razão e na liberdade, mas na submissão e na exclusão da mulher de espaços intelectuais e morais que permitam a formação plena do caráter.

À luz dessa crítica, a trajetória de Júlia pode ser lida como a encarnação desse destino idealizado que, em vez de libertar, consome. A feminilidade construída sobre o alicerce da renúncia não conduz à emancipação, mas à dissolução do sujeito feminino, cuja redenção só se efetiva no sacrifício ou na morte simbólica. A angústia de Claire, nesse sentido, pode ser compreendida como a intuição trágica do esvaziamento existencial da mulher virtuosa: uma vez extinto o amor apaixonado e assegurado o cumprimento do papel conjugal, o que resta à heroína, senão o lento desaparecimento de si?

Conforme aponta Wollstonecraft, a mulher educada exclusivamente para os papéis de esposa e mãe é, em essência, treinada para abdicar de sua individualidade. Quando esse processo de conformação atinge seu ápice, a existência feminina torna-se insustentável, pois carece de um eixo racional próprio e de autonomia efetiva. A narrativa de Júlia, ao reiterar esse ideal de perfeição sacrificial, escancara o custo subjetivo de um modelo que, sob o manto da virtude, perpetua a alienação e o silenciamento da mulher. Sob o verniz da virtude, esconde-se uma pedagogia da obediência, do apagamento subjetivo e da renúncia ao pensamento crítico. A heroína torna-se, assim, prisioneira de um ideal que a condena a existir apenas enquanto reflexo do desejo ou da expectativa alheia: do pai, do marido, da sociedade – e, sobretudo, da opinião pública.

Esse deslocamento do foco do amor para a mortalidade remete a uma reflexão mais ampla sobre o papel feminino no romance e na sociedade. Júlia é, ao longo de toda a narrativa, o epicentro de uma moralidade idealizada, um exemplo de virtude e contenção. No entanto,



essa perfeição, como aponta Wollstonecraft em sua crítica às heroínas do romance sentimental, cobra um preço. A feminilidade idealizada como sacrifício e renúncia não leva à emancipação, mas a uma forma de anulação, na qual a heroína muitas vezes só encontra sua verdadeira redenção na morte. A inquietação de Claire pode, portanto, ser lida como uma intuição desse destino. Se Júlia já se desfez do amor apaixonado em favor da virtude conjugal, o que lhe resta? Como Wollstonecraft observa, a mulher, educada para se conformar ao papel de esposa e mãe ideal, é também treinada para abdicar de sua individualidade – um processo que, levado ao extremo, torna sua própria existência insustentável.

Na **Carta XIII**, Júlia discorre sobre a complexidade dos sentimentos humanos e das relações amorosas, contrapondo diferentes experiências e trajetórias de vida. A primeira questão que levanta diz respeito à história amorosa de Lord Edward, questionando como um homem tão virtuoso poderia ter se apaixonado por uma mulher de caráter tão perverso como a Marquesa:

Dize-me, minha Claire, desunir dois corações que se amavam sem se corresponder; unir aqueles que se correspondiam sem se entender; fazer o amor triunfar sobre o próprio amor; do seio do vício e da desonra trazer a felicidade e a virtude; livrar seu amigo de um monstro, criando-lhe, por assim dizer, uma companheira... infeliz, é verdade, mas amável, honesta até, pelo menos se, como ousou acreditar, é possível voltar a sê-lo; dize-me, aquela que tivesse feito tudo isso seria culpada? Aquela que o tivesse suportado mereceria censura? (Rousseau, [1761], *Cinquième Partie, Lettre XIII de Madame de Wolmar à Madame d'Orbe*, tradução nossa).

Júlia, ao refletir sobre essa relação, parece sugerir que o amor pode, em certas circunstâncias, ser um instrumento de redenção, e que o encontro entre certas almas pode transformar um destino infeliz em uma oportunidade de virtude. Ela defende que a moralidade de um indivíduo não deve ser determinada por sua condição social, mas por seu caráter e educação. “Não conheço nenhuma desigualdade desonrosa, exceto aquela que vem do caráter ou da educação” (*Ibid.*). Percebemos um eco do pensamento de Rousseau sobre a primazia da virtude sobre a origem social, mas também uma tentativa de reconfigurar os valores nobiliárquicos, que tradicionalmente definiam o casamento como um instrumento de preservação de linhagem e riqueza. Para Júlia, não é a nobreza que confere honra a um homem, mas sim seus princípios e conduta.

Entretanto, sua reflexão se volta rapidamente para Claire, expondo uma análise aguda sobre os sentimentos da prima. Júlia sugere que Claire, ao longo do tempo, foi se apegando cada vez mais a Saint-Preux sem reconhecer essa inclinação. “Além de sua Julie, você não pensou que nada no mundo pudesse comovê-la: como se corações naturalmente sensíveis só pudessem sê-lo para um objeto, e que, sabendo amar somente a mim, você poderia ter me amado bem!” (*Ibid.*). Este trecho revela não apenas uma compreensão da própria posição na vida de

Saint-Preux, mas também a percepção de que Claire demorou a admitir seus sentimentos, possivelmente porque nunca havia se permitido conceber a ideia de amar outro além de seu falecido marido.

O ponto culminante da carta ocorre quando Júlia argumenta que a verdadeira honra de Claire não reside no julgamento externo, mas na integridade de sua própria consciência. “Tu, mulher virtuosa e cristã, tu que vês o teu dever e o amas, tu que conheces e segues outras regras que não os julgamentos públicos, a tua primeira honra é aquela que a tua consciência te dá, e é aquela que deve ser preservada” (*Ibid.*). Júlia reafirma a importância da autodeterminação moral, mas dentro dos limites impostos à mulher pela ordem social da época. Diferente da visão radical de Wollstonecraft, que insistia na necessidade de autonomia e independência feminina, Rousseau, por meio de Júlia, reforça que a virtude feminina deve ser mantida dentro dos moldes do dever e da aceitação do papel tradicional. A sociedade impõe às mulheres um padrão moral que exige delas uma retidão quase sobre-humana, enquanto os homens não são cobrados da mesma maneira:

As mulheres, enganadas por tais sentimentos, às vezes se vangloriam de sua fraqueza, ganhando poder de modo astuto ao jogar com a fraqueza dos homens; e elas podem louvar sua influência ilícita, porque, como os paxás turcos, têm mais poder do que seus senhores; mas a virtude é sacrificada às satisfações temporárias, e a respeitabilidade da vida, ao triunfo de uma hora (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 63).

Outro aspecto relevante da carta é sua defesa da união de Claire e Saint-Preux. Ao propor esse casamento, Júlia sugere que a paixão pode e deve ser redirecionada para um vínculo legítimo, reafirmando a ideia de que o casamento é o único destino aceitável para um amor intenso entre um homem e uma mulher. “Sim, minha Claire, você ainda servirá sua amiga coroando seu amor; e estarei mais segura dos meus próprios sentimentos, quando não puder mais distingui-los entre vocês” (Rousseau, [1761], *Cinquième Partie, Lettre XIII de Madame de Wolmar à Madame d’Orbe*, tradução nossa). Essa proposta reforça a noção de que a única forma de institucionalizar e legitimar a atração amorosa é através do matrimônio, o que revela uma limitação da visão rousseauniana sobre as possibilidades femininas de lidar com o desejo e a afeição.

Essa carta exemplifica o modo como Rousseau estrutura a moralidade feminina dentro de uma concepção de virtude que, apesar de reconhecer a profundidade dos sentimentos das mulheres, ainda as submete a um ideal de renúncia e contenção. A análise de Júlia sobre Claire e Saint-Preux reafirma a necessidade de canalizar o amor dentro dos limites da convenção social, algo que Wollstonecraft veria como um reflexo da desigualdade entre os sexos e da

perpetuação da subjugação feminina sob o pretexto da moralidade.

## 2.2.6 PARTE 6ª: A REVELAÇÃO DE UM AMOR SANTIFICADO

Na **sexta parte**, as reflexões sobre o amor, a moral e a espiritualidade atingem sua plenitude trágica. O romance, que até então oscilava entre paixões intensas e a tentativa de domesticá-las pela razão e pela virtude, encaminha-se para seu desfecho definitivo, em que os personagens confrontam o passado e as escolhas que determinaram seus destinos.

O triângulo amoroso entre Claire, Saint-Preux e a memória de Júlia assume contornos filosóficos e introspectivos. Claire, ao reconhecer que seus sentimentos por Saint-Preux ultrapassam a amizade, mas não chegam a ser amor verdadeiro, rejeita a possibilidade de casamento. Saint-Preux, por sua vez, ao declarar-se “curado” do amor, reflete o triunfo da razão sobre a paixão, embora esta ainda deixe vestígios no âmago de sua alma. Em paralelo, Lord Edward hesita entre o casamento com uma aristocrata de temperamento difícil e uma antiga amante, resolvendo sua dúvida apenas quando esta última entra para o convento, o que simboliza, de certa forma, a imposição da renúncia sobre o desejo.

No entanto, o grande evento que conduz ao desfecho da narrativa é a trágica morte de Júlia. Ao sacrificar-se para salvar seu filho, ela reafirma seu ideal de maternidade e virtude, mas sua morte é mais do que um sacrifício materno: é a culminância de sua busca por redenção. O misticismo crescente de Júlia, que não se assume como devoção, mas como uma elevação espiritual, torna-se um dos aspectos mais marcantes dessa última parte. Sua morte serena, sua reflexão teológica e, sobretudo, sua última confissão de amor a Saint-Preux desmontam qualquer ilusão de que ela tivesse conseguido, de fato, erradicar sua paixão do coração.

A última troca de cartas revela uma circularidade inevitável na história: Claire, assim como Júlia, confessa sentimentos inextinguíveis, mas se recusa a agir sobre eles, preservando a honra e a moralidade acima da inclinação do coração. A narrativa, assim, se encerra com uma renúncia final: a aceitação do destino, da virtude imposta e da impossibilidade de conciliar plenamente amor e dever. A seguir, adentraremos a correspondência desta parte final da obra, em que os personagens, conscientes da finitude e do irreversível, consolidam os princípios e os conflitos que os acompanharam ao longo de toda a história.

Na **Carta II**, Madame d'Orbe responde a Júlia com indignação e veemência,

expressando sua rejeição à ideia de receber Lauretta Pisana<sup>54</sup> em sua casa. Sua reação não é apenas uma manifestação de moralidade rígida, mas também uma reflexão sobre a incompatibilidade de mundos entre a virtude inquestionável de Júlia e a reputação manchada de Lauretta. Para Claire, a simples presença de uma mulher cuja história é marcada pela transgressão e pela perda da honra seria um tormento tanto para a própria Lauretta quanto para aqueles que a cercam: “Que sociedade você concebe ser possível com uma mulher diante da qual não se pode nomear castidade, honestidade, virtude, sem fazê-la derramar lágrimas de vergonha, sem reacender suas dores, sem quase insultar seu arrependimento?” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre II de Madame d’Orbe à Madame de Wolmar*, tradução nossa).

Essa resposta de Claire revela um senso de justiça social e moral que, ao mesmo tempo que condena Lauretta, reconhece o sofrimento implícito em sua condição. A exclusão da mulher que caiu é aqui apresentada como um dever das mulheres virtuosas, não como punição, mas como uma forma de poupar a própria culpada do sofrimento causado pela comparação com aquelas que mantiveram sua reputação intacta. Esse raciocínio expõe um dos aspectos mais severos da moralidade da época, em que a redenção da mulher transgressora se mostrava quase impossível, pois a aceitação social era negada mesmo diante de uma possível regeneração moral.

Em seguida, Claire desvia a conversa para um tema mais pessoal e delicado: sua relação com Saint-Preux e a sugestão de Júlia de que ela poderia se casar com ele. A forma como Claire aborda esse assunto é marcada por uma ambiguidade emocional. Se por um lado ela admite que pensa frequentemente em Saint-Preux na ausência dele, chegando a perceber sua imagem como mais perigosa do que sua presença real, por outro, afirma que a proximidade entre eles dissiparia qualquer risco de paixão: “Se ele está longe, eu estou apaixonada; se ele estiver por perto, sou apenas uma tola: deixe-o voltar, e não terei mais medo dele” (*Ibid.*). Esse reconhecimento da força da idealização amorosa, contrastando com a realidade da convivência, ecoa a noção rousseauniana de que a paixão é, muitas vezes, sustentada por barreiras e pela ausência.

Ao rejeitar categoricamente a ideia de um segundo casamento, Claire apresenta um argumento que ultrapassa a simples lealdade ao falecido marido. Para ela, casar-se novamente significaria não apenas uma traição à memória do primeiro marido, mas também uma ameaça ao lugar de sua filha no mundo: “E posso acreditar que ele alguma vez me teria querido, se tivesse previsto que um dia eu exporia sua única filha a ser confundida com os filhos de outro?”

---

<sup>54</sup> Lauretta Pisana, ou Laure, é a jovem meretriz por quem Lord Edward nutre afeição; está envolvida num triângulo amoroso junto a ele e uma Marquesa, com quem ele estabeleceu um relacionamento proibido, visto que ela é casada.

(*Ibid.*). Nesse ponto, sua argumentação se alinha com a concepção tradicional da época, que via no casamento da viúva um risco de desestabilização da família e da linhagem, especialmente quando envolvia filhos do primeiro matrimônio.

A argumentação de Claire também subverte, de maneira interessante, o ideal rousseauiano do amor como uma emoção pura e nobre. Se o amor verdadeiro deveria ser eterno e absoluto, então, como poderia alguém que amou uma vez amar novamente? É essa indagação que sustenta sua recusa em considerar o casamento com Saint-Preux. A constância, para ela, não é apenas uma virtude moral, mas uma forma de preservar a autenticidade de seus sentimentos passados. A carta de Claire revela a tensão entre a amizade, o amor idealizado e as convenções sociais. Mais do que uma simples recusa ao casamento, sua resposta a Júlia é um testemunho da rigidez moral que impõe às mulheres a necessidade de se tornarem monumentos de sua própria virtude, mesmo quando a felicidade pessoal é sacrificada no processo.

Vemos demonstrado nessa carta o julgamento implacável que recai sobre mulheres que, tendo transgredido as normas morais, tornam-se irreparavelmente excluídas, sem possibilidade de reintegração. Para Claire, Lauretta carrega uma marca indelével que a torna indigna de convivência com mulheres consideradas virtuosas. Esse mesmo raciocínio é aplicado ao casamento, visto que Claire recusa a possibilidade de desposar Saint-Preux por considerar tal união uma indignidade. Ela declara:

Como você ousa falar comigo sobre dar um sucessor para meu marido, depois de ter jurado nunca dar um para o seu? Como se as razões que você me dá fossem menos aplicáveis a você em tal caso! Eles se amavam? É ainda pior. Com que indignação ele veria um homem que lhe era querido usurpar seus direitos e tornar sua esposa infiel! (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre II de Madame d'Orbe à Madame de Wolmar*, tradução nossa).

Essa recusa de Claire ao casamento revela que, na lógica patriarcal, o matrimônio não pode ser apenas uma união entre indivíduos, mas um prolongamento da posse masculina sobre o corpo da mulher. A ideia de que um segundo casamento seria uma traição ao primeiro reforça o papel da mulher como guardiã da memória e da honra do marido falecido, vinculando-a à perpetuação de sua linhagem e identidade. Wollstonecraft teria visto esse posicionamento como reflexo da opressão que reduz a mulher a um símbolo de fidelidade, impedindo que ela exerça sua própria vontade e autonomia. Em *Pensamentos sobre a Educação das Filhas*, ela defende que: “Nenhum uso da mente é desculpa suficiente para negligenciar os deveres domésticos, e não posso conceber que sejam incompatíveis. Uma mulher pode se preparar para ser a companheira e amiga de um homem sensato e, no entanto, saber como cuidar de sua família” (Wollstonecraft, [1787] 2016b, p. 56, tradução nossa).

Se, por um lado, essa passagem poderia parecer conciliatória com a visão de Claire sobre os deveres femininos no casamento, Wollstonecraft evolui em sua reflexão ao perceber que, para muitas mulheres, o casamento não passa de uma transação econômica disfarçada de compromisso moral. Em *A Reivindicação dos Direitos da Mulher*, ela critica a estrutura matrimonial que força as mulheres a buscarem no matrimônio um meio de sustento, assim como os homens o fazem ao aceitar cargos públicos sem qualquer compromisso real com os deveres que assumem:

As mulheres, então, não se casariam para ter um sustento, como fazem os homens que aceitam postos no governo e negligenciam os deveres implícitos; tampouco a tentativa de ganhar sua própria subsistência – a mais louvável! – as afundaria quase ao nível dessas pobres criaturas abandonadas que vivem da prostituição (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 191-192).

A filósofa explicita a falácia de um sistema que condena as prostitutas por venderem seus corpos, enquanto legitima os casamentos por interesse como alianças respeitáveis. A crítica não se dirige à instituição matrimonial em si, mas ao fato de que, para muitas mulheres, o casamento não é uma escolha baseada no afeto, mas uma necessidade econômica. Esse mesmo raciocínio poderia ser aplicado à situação de Lauretta: se Claire a condena por sua vida pregressa, Wollstonecraft poderia argumentar que sua condição não é resultado de um desvio moral intrínseco, mas das circunstâncias que a levaram à prostituição e das poucas opções que a sociedade lhe oferecia para reabilitação.

A perspectiva de Wollstonecraft sobre o casamento e a condição feminina evolui ainda mais quando ela critica o medo das mulheres de se arriscarem em nome da liberdade, quando declara:

Quando eu tratar da amizade, do amor e do casamento, comprovar-se-á que somos de opiniões substancialmente diferentes; por isso, não adiantarei o que tenho observado sobre esses assuntos importantes, mas limitarei meus comentários a seu teor geral, à cautelosa prudência familiar, às considerações de afeto parcial e mesquinho, que, no vão desejo de evitar a dor e o erro, impedem o prazer e o progresso – e nessa defesa do coração e da mente, destroem também toda sua energia. É melhor ser enganada amiúde do que nunca confiar; ter um desapontamento amoroso do que nunca amar; perder o afeto do marido do que ser privada de sua estima. Que felicidade para o mundo inteiro e, claro, para os indivíduos, se toda essa inútil solicitude para obter a felicidade material em um âmbito restrito se tornasse um desejo ávido de aperfeiçoar o entendimento (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 132).

Esse trecho desafia diretamente a mentalidade de Claire e da sociedade representada no romance de Rousseau. Se Wollstonecraft se dirigisse a Claire, teria lhe perguntado: por que temer o casamento se ele pode ser uma parceria genuína? Por que permitir que um compromisso passado defina toda a sua vida futura? O medo da mudança e o desejo de preservar um ideal de

fidelidade apenas perpetuam a submissão feminina e reforçam um modelo de mulher devotada à memória dos homens, sem direito a reconstruir a própria felicidade.

A conexão entre casamento e prostituição, bem como a necessidade de romper esse ciclo de dependência e opressão, aparece de forma ainda mais contundente em *Maria, ou Os Erros da Mulher*, onde Wollstonecraft dá voz a uma personagem, Jemima, que revela a brutalidade da condição feminina:

Odiando minha ocupação noturna, apesar de validar a minha independência – se é que possa assim ser considerada – a qual consistia apenas na escolha da rua pela qual vagaria, ou do teto (quando possível pagar por um) no qual me esconderia, levou tempo até que pudesse admitir a mim mesma aceitar um lugar em uma casa de tolerância. [...] Para escapar disso tudo me submeti uma vez mais à servidão (Wollstonecraft, [1797] 2007b, Chap. V, tradução nossa).

A servidão mencionada aqui não se restringe à prostituição, mas abarca todas as formas de subjugação feminina – seja pelo casamento forçado, pela pobreza ou pela impossibilidade de independência econômica. A tragédia de Lauretta Pisana e a relutância de Claire em se casar encontram um ponto de interseção nesse pensamento. Se Claire recusa o matrimônio por princípios morais, Wollstonecraft lamentaria que esse princípio tenha sido inculcado nas mulheres como forma de limitação. Se Lauretta foi relegada à exclusão por seu passado, Wollstonecraft apontaria que a verdadeira culpa está na sociedade que permite que mulheres sejam vendidas e depois descartadas.

A diferença fundamental entre a visão de Rousseau e a de Wollstonecraft está na interpretação do destino das mulheres. Onde Rousseau reforça a inevitabilidade do sacrifício e da submissão feminina, Wollstonecraft questiona essa suposta necessidade e exige que as mulheres tenham o direito de definir suas próprias vidas, independentemente de passado, convenções ou julgamentos alheios.

Na **Carta III**, Lord Edward relata ao Sr. de Wolmar os eventos que culminaram na renúncia de Laure e na morte da marquesa, ao mesmo tempo em que reflete sobre a posição social e moral do casamento. Seu relato é marcado por um misto de desencanto e resignação, revelando como o amor, para ele, tornou-se um campo de sacrifícios e obrigações mais do que uma busca por felicidade pessoal.

A história da marquesa é um testemunho da ruína moral que pode advir de uma paixão sem limites e sem virtude. Lord Edward reconhece que seu amor por ela foi intenso e sincero, mas também contaminado pela falta de honra: “Ah infeliz! que grandes qualidades sem virtude! que amor sem honra! Esse amor ardente e verdadeiro me tocou, me prendeu, me nutriu; mas assumiu o tom de sua alma sombria e acabou me horrorizando” (Rousseau, [1761], *Sixième*

*partie, Lettre III de milord Edouard à M. de Wolmar*, tradução nossa). Aqui, há um contraste entre a intensidade da paixão e a ausência de moralidade, que, aos olhos dele, a tornou insustentável. A marquesa não foi capaz de transformar o amor em um sentimento nobre e edificante; ao contrário, sua paixão degenerou em obsessão e destruição. A fúria que demonstrou ao saber do casamento planejado entre Lord Edward e Laure apenas reforça essa visão, pois ela não aceita ser substituída, mesmo tendo perdido qualquer direito sobre ele. Sua morte, nesse contexto, surge quase como uma inevitabilidade trágica – um destino selado pela própria intensidade de sua paixão desordenada.

Por outro lado, a figura de Laure se ergue como um contraponto absoluto. Diferente da marquesa, Laure representa o amor elevado ao sacrifício, à renúncia e ao bem do outro. Quando descobre que sua união com Lord Edward pode comprometer a reputação dele e manchar sua glória, ela toma a decisão radical de se retirar para o convento, acreditando que essa seria a única maneira de preservá-lo do desprezo social: “O amor venceu, você queria se casar comigo; estou feliz. Seu amigo me instruiu em minha obrigação; eu a cumpro sem arrependimento” (*Ibid.*). Laure vê no seu próprio apagamento um ato de amor verdadeiro, pois para ela, manter a dignidade de Edward vale mais do que sua própria felicidade.

Lord Edward, no entanto, não se apresenta como um personagem passivo nesse desenlace. Ele compreende o dilema em que se encontra e admite que sua situação exigia um desfecho definitivo. Saint-Preux, que age tanto como amigo quanto como guia moral, desempenha um papel crucial ao influenciar o destino de Laure e ao impedir que Edward fosse arrastado novamente pela paixão destrutiva da marquesa. A frase “Você só poderia quebrar uma corrente com outra” (*Ibid.*) sintetiza esse princípio: para superar um vínculo que o degradava, era necessário substituí-lo por outro mais digno. Mas, ao perceber que mesmo sua nova relação era marcada por desigualdades e fragilidades sociais, Saint-Preux preferiu afastar Laure do casamento a deixá-la viver sob a constante sombra do julgamento público.

A conclusão de Lord Edward sobre o casamento é uma das passagens mais intrigantes da carta, pois rompe com o ideal convencional de que o matrimônio é um dever universal: “A obrigação de casar não é comum a todos; depende, para cada homem, do estado em que o destino o colocou” (*Ibid.*). Para ele, enquanto as classes trabalhadoras devem se casar para perpetuar a sociedade e garantir a estabilidade, aqueles que pertencem à elite têm a liberdade – e talvez até a responsabilidade – de evitar o matrimônio, pois sua multiplicação excessiva apenas fortalece a desigualdade. Essa visão utilitária e social do casamento contrasta fortemente com as concepções de Júlia e Claire, que o veem como um vínculo moral e afetivo essencial à



realização da mulher.

Expõe-se o embate entre diferentes concepções de amor e casamento. De um lado, há o amor impetuoso e destrutivo da marquesa, que, ao não ser contido por limites morais, leva ao desastre. De outro, há a renúncia de Laure, que transforma o amor em um sacrifício absoluto, abrindo mão de si mesma para preservar a dignidade de Edward. Por fim, há a visão pragmática de Lord Edward, que reconhece que o casamento não é uma necessidade universal e que, em certos casos, a renúncia pode ser o melhor caminho. Esse conflito entre paixão, virtude e conveniência social reflete, de maneira profunda, os dilemas morais que permeiam *Júlia, ou A Nova Heloísa*, reafirmando a ideia de que, no universo da obra, o amor nunca é um sentimento simples, mas sempre um campo de tensões entre dever, desejo e moralidade.

Na **Carta IV**, Wolmar responde a Lord Edward reafirmando sua confiança na integridade moral de Saint-Preux e na solidez do caráter do próprio Edward. Sua carta expressa alívio pelo fato de o casamento com Laure não ter se concretizado, pois, caso contrário, ele não teria mais aceitado Saint-Preux em sua casa por apoiar tal enlace, reconhecendo implicitamente que essa união teria sido uma escolha moralmente comprometida e socialmente indesejável.

A resposta de Wolmar traz à tona um dilema fundamental presente ao longo de *Júlia, ou A Nova Heloísa*: até que ponto o indivíduo pode desafiar os preceitos sociais em nome de suas inclinações pessoais? O casamento entre Edward e Laure, embora não fosse ilegal, era moralmente questionável dentro dos padrões da época, pois envolvia uma mulher com um passado controverso, cuja presença poderia comprometer a honra de um homem de sua posição. A renúncia de Laure e sua retirada para o convento surgem não apenas como uma expiação de seu passado, mas também como um meio de preservar a ordem social e a dignidade de Edward.

Wolmar, entretanto, não compartilha completamente da perspectiva de Lord Edward sobre o casamento e o celibato. Ele desafia a concepção de que certos indivíduos podem se isentar do dever de se casar e ter filhos, argumentando que a própria existência humana se baseia na continuidade da espécie: “Parece que a vida é um bem que só se recebe sob a condição de transmiti-lo, uma espécie de substituição que deve passar de uma geração à outra, e que quem teve um pai é obrigado a se tornar um” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre IV. Réponse*, tradução nossa).

Essa visão se inscreve na concepção rousseauniana da natureza como um sistema ordenado, no qual o homem não pode simplesmente se furtar às suas responsabilidades sem consequências. O pensamento de Wolmar, nesse sentido, remete à ideia de que a função social do indivíduo está intrinsecamente ligada à sua natureza biológica, reforçando a crença de que o

matrimônio e a procriação não são apenas escolhas, mas deveres fundamentais da vida humana. Ao questionar a nova filosofia de Edward, Wolmar sugere que sua mudança de opinião não é fruto de uma reflexão racional, mas sim um eco do sacrifício de Laure, cuja renúncia marcou profundamente seu coração: “Esse era o seu sentimento até agora, foi um dos motivos da sua viagem; mas eu sei de onde vem essa nova filosofia, e vi na nota de Laure um argumento para o qual seu coração não tem resposta” (*Ibid.*).

Wolmar demonstra seu profundo entendimento das motivações humanas. Ele reconhece que Edward tenta justificar sua nova postura com argumentos políticos e sociais, mas que, no fundo, sua verdadeira razão é emocional. O impacto do sacrifício de Laure não apenas o afastou do casamento com ela, mas também minou sua convicção sobre a necessidade de casar-se de qualquer forma.

Na parte final da carta, Wolmar recusa os livros enviados por Edward e reforça sua crença de que o verdadeiro conhecimento não se encontra em tratados filosóficos ou políticos, mas na observação do coração humano: “O verdadeiro livro da natureza é para mim o coração dos homens, e a prova de que sei lê-lo está na minha amizade por você” (*Ibid.*). Essa afirmação reflete sua postura cética em relação ao conhecimento erudito e abstrato, um traço que o distingue de Saint-Preux e de Edward, ambos imersos em reflexões filosóficas. Para Wolmar, a verdadeira sabedoria não se aprende nos livros, mas na experiência e no entendimento direto da natureza humana. Ele se apresenta como um homem prático, cuja filosofia é baseada no que pode ser observado e vivido, em contraste com os discursos teóricos que, segundo sua visão, frequentemente distorcem a realidade.

Na **Carta V**, Claire descreve com entusiasmo as mulheres de Genebra, destacando sua graça natural, moderação e sensibilidade. Para ela, a elegância dessas mulheres não está no luxo excessivo ou na ostentação, mas sim na simplicidade e na delicadeza de seus modos. Elas possuem um refinamento distinto, uma vivacidade de espírito que se manifesta sem os exageros típicos da sedução artificial. Esse retrato contrasta diretamente com a influência da cultura francesa, cuja frivolidade ameaça transformar as mulheres de Genebra em meras imitadoras das parisienses: “Enquanto as mulheres de Genebra forem mulheres de Genebra, elas serão as mulheres mais amáveis da Europa; mas logo elas vão querer ser francesas, e então as mulheres francesas serão melhores que elas” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre V de Madame d’Orbe à Madame de Wolmar*, tradução nossa).

Esse excerto evidencia um dos principais temas do romance: a oposição entre os costumes simples e virtuosos das pequenas repúblicas, como Genebra, e a corrupção da grande

sociedade francesa. Rousseau, através da voz de Claire, enfatiza como a moral e a modéstia contribuem para a verdadeira elegância feminina. Quando essa base moral se deteriora, o bom gosto e a autenticidade também desaparecem, dando lugar a um artificialismo ditado pela moda.

Claire também explora um aspecto intrigante da dinâmica entre os sexos: a maneira como as mulheres desenvolvem uma inteligência afiada e um humor mordaz para lidar com os avanços dos homens. Para ela, essa vivacidade não surge apenas do prazer da conversa, mas de uma necessidade estratégica de se defender contra a insistência masculina: “Não é a modéstia do nosso sexo que nos obriga a usar a habilidade para repelir os aborrecimentos dos homens, e se eles precisam da arte para se fazerem ouvir, precisamos menos ainda de saber como não ouvi-los?” (*Ibid.*).

Essa reflexão sugere que a habilidade feminina em manejar palavras e situações sociais é, em grande parte, uma resposta à pressão constante da corte masculina. Se os homens recorrem à eloquência e ao galanteio para seduzir, as mulheres precisam desenvolver astúcia e sagacidade para desviar essas investidas sem comprometer sua reputação. A coqueteria aqui é reinterpretada não como um jogo de sedução vulgar, mas como um mecanismo de resistência e controle sobre as interações sociais.

Ademais, Claire aponta que há um prazer particular em confundir e desarmar os homens com respostas afiadas e ironia. Ao invés de simplesmente rejeitá-los, as mulheres genebrinas, segundo sua descrição, os levam ao embaraço, minando sua confiança com sutileza e inteligência. Essa atitude ecoa um dos traços centrais da tradição rousseauiana: o poder feminino está na delicadeza e no jogo social, e não na vulgaridade do flerte desregrado.

Ao comparar os casamentos genebrinos com o modelo defendido por Júlia, Claire observa que a separação de atividades e interesses entre os cônjuges contribui para a harmonia conjugal. O afastamento não é um sinal de frieza, mas sim um meio de fortalecer o desejo e preservar a admiração mútua. Como ela explica: “Seu sistema funciona muito bem aqui. Ambos os sexos ganham em todos os sentidos ao se darem diferentes tarefas e diversões que os impeçam de ficarem fartos um do outro e os façam encontrar um ao outro com mais prazer” (*Ibid.*).

Esse pensamento remete ao ideal de temperança rousseauiano, no qual o prazer genuíno não está na satisfação imediata dos desejos, mas na espera que intensifica a experiência. Claire descreve essa prática como um verdadeiro epicurismo da razão, uma filosofia que entende o prazer como algo que deve ser cultivado e refinado ao invés de consumido de maneira desenfreada. Essa visão se opõe diretamente à ideia de uma intimidade conjugal constante e exaustiva, reforçando a importância da ausência e da moderação na construção de um

casamento feliz. Mais do que um simples comentário sobre costumes, essa carta encapsula um dos dilemas centrais do romance: como preservar a autenticidade e a virtude em um mundo cada vez mais dominado pela artificialidade e pelo hedonismo desenfreado.

Na **Carta VI**, Júlia expõe uma profunda reflexão sobre a fragilidade da virtude quando confrontada com o tempo e a constância da tentação. Sua visão sobre a natureza humana, que ressoa com a filosofia rousseauiana, enfatiza a dificuldade de sustentar um estado de renúncia por toda a vida: “Se a vida é curta para o prazer, quão longa ela é para a virtude! Você tem que estar constantemente em guarda. O momento de prazer passa e não volta mais; o de fazer o mal vem e vai repetidamente” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre VI de Madame de Wolmar*, tradução nossa).

Essa observação reforça um tema recorrente na obra: a virtude não é um estado natural e espontâneo, mas um esforço constante contra as paixões e a fragilidade humana. A luta para manter-se virtuoso exige vigilância e sacrifício, e o perigo do erro nunca desaparece. Júlia não apresenta a virtude como um ideal inatingível, mas como um exercício diário que demanda força de vontade. No entanto, ao reconhecer a dureza dessa tarefa, ela também sugere que o homem não deve confiar excessivamente em sua própria resistência, pois a queda pode ocorrer no momento em que ele se julga mais seguro.

A solução que Júlia propõe para Saint-Preux é clara: ele deve casar-se, pois a vida celibatária representa um risco moral tanto para ele quanto para a ordem da casa. Esse argumento traz uma visão pragmática do matrimônio, não como a consumação de um amor romântico, mas como um arranjo sensato para manter a estabilidade emocional e moral do indivíduo: “O homem não foi feito para o celibato, e é muito difícil que um estado tão contrário à natureza não leve a alguma desordem pública ou oculta” (*Ibid.*).

O casamento surge, portanto, como um meio de regular os desejos e manter a harmonia social. Esse pensamento se alinha diretamente com a concepção de Rousseau, presente tanto em *Júlia* quanto em *Emílio*, onde o casamento não é apenas uma aliança sentimental, mas um mecanismo que garante a ordem social e individual. A proposta de Júlia também reforça a ideia de que os instintos naturais precisam ser domados e canalizados para fins legítimos, pois, sem isso, o homem se expõe ao caos das paixões desregradadas.

Júlia sugere que Saint-Preux se case com Claire, e apresenta essa união não apenas como uma solução prática, mas como um caminho de redenção para ele: “Incapaz de se tornar um anjo, quero lhe dar alguém que guardará sua alma, que a purificará, que a reviverá e sob cujos auspícios você poderá viver conosco na paz da morada celestial” (*Ibid.*). O casamento não é

apenas uma aliança social, mas um instrumento de transformação moral. A esposa, nesse modelo, assume um papel quase espiritual, sendo responsável por guiar o marido para a virtude e afastá-lo das tentações. Essa visão se encaixa na concepção tradicional da mulher como guardiã da moralidade do lar, uma ideia que Wollstonecraft criticaria ao argumentar que essa idealização feminina acaba por restringir as mulheres a um papel passivo e submisso dentro da sociedade. No entanto, Júlia não apresenta Claire como um simples suporte moral para Saint-Preux, mas como alguém que, por seus próprios méritos e caráter, tem o direito de ocupar uma posição de respeito ao seu lado.

Júlia também combate a ideia de que a diferença de classe entre Claire e Saint-Preux seja um obstáculo para o casamento, afirmando: “Mesmo que a diferença fosse cem vezes maior, não há posição que os talentos e a moral não tenham o direito de alcançar, e com que base uma mulher ousaria desprezar como marido aquele que ela tem a honra de ter como amigo?” (*Ibid.*). Esse argumento rejeita a visão aristocrática de que o nascimento deve determinar as alianças matrimoniais. Para Júlia, a verdadeira nobreza reside no caráter e no mérito, e não na linhagem. Isso reflete a crença iluminista na mobilidade social e na ideia de que o valor de um indivíduo deve ser medido por suas ações, e não por seu status de nascimento. Esse ponto de vista, contudo, não é plenamente revolucionário, pois ainda mantém a hierarquia de gênero: a mulher pode casar-se com um homem de posição inferior, desde que ele seja virtuoso e digno, mas não há menção à possibilidade de o homem aceitar uma esposa de status inferior apenas por mérito.

Na **Carta VII**, Saint-Preux expressa sua luta interna entre a razão e os sentimentos persistentes que nutre por Júlia. Ao reconhecer que sua paixão não pode mais se concretizar, ele se resigna ao papel de amigo e admirador de suas virtudes: “Cheio da mais terna gratidão, eu te amo tanto quanto sempre, é verdade; mas o que mais me apega a você é o retorno da minha razão. Ela me mostra você como você é; ela serve a você melhor do que o próprio amor” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre VII Réponse*, tradução nossa).

Essa declaração revela um amadurecimento forçado: Saint-Preux já não vê Júlia com o olhar da paixão desenfreada, mas através da lente da razão, que lhe impõe o reconhecimento do que ela se tornou – esposa e mãe. Todavia, essa aceitação não apaga sua lembrança do passado. A juventude, com suas ilusões e promessas, persiste como uma memória imutável, e a resignação de Saint-Preux não significa esquecimento: “Mesmo que eu viva por séculos, o doce tempo da minha juventude não poderá renascer para mim nem ser apagado da minha memória. Embora não sejamos mais os mesmos, não posso esquecer o que éramos” (*Ibid.*). Saint-Preux expõe

uma tensão central no romance: o conflito entre a constância dos sentimentos e as transformações impostas pela vida. Júlia mudou, mas o amor idealizado que ele nutria por ela permanece inalterado, pois pertence não ao presente, mas a um passado cristalizado em sua memória. Essa é uma das características essenciais do amor romântico em *Júlia*: o amor verdadeiro nunca morre, mas se transforma em saudade ou resignação.

Apesar de sua renúncia, Saint-Preux continua atormentado por seus sentimentos, oscilando entre a lembrança de Júlia e a proximidade de Claire, cuja ternura por ele também o inquieta: “Então estou realmente em paz? Como posso estar? Ela é encantadora, ela é sua amiga e minha; a gratidão me liga a ela; ela entra nas minhas memórias mais doces” (*Ibid.*). Saint-Preux se vê enredado entre a sombra do passado e as emoções presentes, sem conseguir encontrar verdadeira paz. Ele teme que sua ligação com Claire, ainda que deva ser apenas de amizade, acabe por reviver em seu coração um amor que ele não deseja sentir novamente. A amizade entre homens e mulheres, nesse contexto, torna-se uma espécie de armadilha, pois a sensibilidade excessiva pode facilmente reavivar desejos reprimidos. A maneira como ele descreve as mulheres enfatiza a ideia de que a beleza e a feminilidade são forças irresistíveis, capazes de atormentar os homens: “Mulheres! Objetos queridos e fatais, que a natureza adornou para nosso castigo, que punem quando você é desafiado, que perseguem quando você é temido, cujo ódio e amor são igualmente prejudiciais, e que não se pode buscar nem fugir impunemente!” (*Ibid.*).

Saint-Preux incorpora o temor rousseauiano sobre o poder das mulheres, que podem tanto elevar os homens à virtude quanto desviá-los para o vício. Sua luta é, em essência, um combate contra o desejo e a tentação – forças que teme não ser capaz de controlar completamente. Júlia, ao tentar arranjar um casamento entre Claire e Saint-Preux, acredita estar proporcionando um desfecho feliz para ambos. No entanto, ele rejeita essa possibilidade de maneira categórica: “Existe alguém menos digno dela do que aquele que soube amar você?” (*Ibid.*).

Para ele, casar-se com Claire significaria não apenas uma traição à memória de seu amor por Júlia, mas também uma condenação para Claire, que nunca poderia substituir sua antiga amada. Além disso, ele argumenta que Claire perderia ao trocar a amizade sincera e a devoção de um amigo pelo amor morno e distante de um segundo marido: “Seria preciso ter a alma livre e pacífica do bom e sábio d’Orbe para cuidar dela sozinho, seguindo seu exemplo; seria necessário valer a pena para sucedê-lo: caso contrário, a comparação com seu estado anterior tornaria o último mais insuportável” (*Ibid.*).

Para Saint-Preux, Claire merece um amor verdadeiro, e não um substituto de um sentimento que nunca será o mesmo. Sua recusa também reflete um ideal romântico de fidelidade a

um amor que já não pode mais ser vivido, mas que continua a ditar suas escolhas. Sua lealdade a Júlia assume um caráter absoluto:

Julia, esqueceste meus juramentos e os teus? Quanto a mim, não os esqueci. Perdi tudo; somente minha fé permaneceu; ela permanecerá comigo até o túmulo. Eu não poderia viver contigo; eu morrerrei livre. Se nosso compromisso tivesse que ser novamente assumido, eu o faria hoje (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre VII Réponse*, tradução nossa).

O compromisso que ele assumiu no passado, mesmo sendo inviável no presente, continua sendo a única âncora que sustenta sua identidade. Ele prefere a solidão e a lembrança de um amor impossível ao compromisso com uma mulher que jamais poderia ocupar o lugar de Júlia.

Em um trecho intrigante da carta, Saint-Preux expressa preocupação com a espiritualidade crescente de Júlia. Ele teme que seu apego à religião possa levá-la a um estado de misticismo exagerado: “Estendendo o tempo dedicado à oração além do que a fraqueza humana permite. Então a mente se esgota, a imaginação se ilumina e dá visões; a pessoa se torna inspirada, profetisa, e não há mais nenhum senso ou gênio que garanta contra o fanatismo” (*Ibid.*). Godwin considerou na biografia oficial de sua esposa: “Creio que se pode admitir como máxima que nenhuma pessoa de mente bem fundamentada que tenha superado a subserviência infantil e não seja zeloso participante de uma seita, possa se adaptar à rotina pública e regular de sermões e orações” ([1798] 2005, Chap. III, tradução nossa)

Esse trecho destaca um aspecto importante do desenvolvimento de Júlia: seu afastamento gradual do mundo material e sua busca por uma espiritualidade cada vez mais intensa. Saint-Preux vê nisso um risco, pois teme que sua devoção se transforme em um tipo de fanatismo que a distancie ainda mais da realidade.

Seu temor quanto ao fanatismo religioso de Júlia sugere uma preocupação com os excessos da espiritualidade quando esta se torna um refúgio absoluto. Essa inquietação reflete o pensamento iluminista, que valorizava a religião como um princípio moral, mas alertava contra seus exageros. O desfecho dessa carta reafirma a tragédia do destino de Saint-Preux: ele não pode ter Júlia, não pode amar Claire e não pode encontrar a paz, pois está preso entre o passado e o presente, entre a amizade e o desejo, entre a resignação e a memória.

Na **Carta VIII**, Júlia expressa, de forma pungente, um paradoxo que perpassa sua existência: a felicidade plena, tão almejada, se revela, em sua plenitude, um fardo entediante. Embora esteja rodeada por tudo o que poderia desejar – família, amigos, estabilidade e harmonia –, percebe que seu coração ainda guarda uma força ociosa, uma energia latente que não encontra

propósito: “Só vejo motivos para contentamento em todos os lugares, e não estou contente; uma languidez secreta se insinua nas profundezas do meu coração; sinto-o vazio e inchado” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre VIII de Madame de Wolmar*, tradução nossa).

Este desabafo revela uma inquietação existencial, um mal-estar que surge não da ausência de felicidade, mas da sua suficiência. Júlia, ao perceber-se sem mais desejos, sente-se, paradoxalmente, esvaziada. A experiência de uma felicidade estável, sem sobressaltos ou desafios, leva-a a um estado de apatia, à sensação de que não há mais nada a ser vivido ou conquistado. Sua reflexão ressoa como uma antecipação a hodierna experiência de tédio existencial, onde a plenitude se converte em uma espécie de prisão do espírito.

Júlia também toca em um ponto essencial da ética rousseauiana: a necessidade de que a moral acompanhe as transformações da vida. O compromisso que um dia parecia correto pode tornar-se um erro se as circunstâncias mudarem, e, nesse caso, mantê-lo seria um segundo crime: “Vos disse antes que é um segundo crime manter um juramento criminoso: se o vosso não o era, tornou-se assim; isso é o suficiente para cancelá-lo” (*Ibid.*). Essa máxima, que desafia a ideia convencional da fidelidade inquebrantável às promessas, sugere que a verdadeira constância não está em permanecer fiel a pactos passados, mas em agir de acordo com a virtude e a razão conforme a realidade se altera. O compromisso que um dia foi nobre pode tornar-se uma cadeia moral se for mantido contra a evolução da vida e da própria consciência.

Outro aspecto crucial da carta é o dilema entre a sabedoria racional e a devoção religiosa. Júlia, que sempre oscilou entre a serenidade do marido e a fé que nunca abandonou completamente, agora se vê em uma crise metafísica mais profunda: “Mas, finalmente, quem é mais apegado à virtude, o filósofo com seus grandes princípios, ou o cristão em sua simplicidade? Quem é mais feliz neste mundo, o homem sábio com sua razão, ou o homem devoto em seu delírio?” (*Ibid.*). Esta questão coloca em evidência um dos temas da obra: a tensão entre a razão iluminista e a fé cristã. Enquanto Wolmar representa o ceticismo sereno e pragmático, e Saint-Preux personifica o espírito apaixonado e filosófico, Júlia se debate entre a busca pela virtude racional e a entrega ao mistério da fé. Sua dúvida reflete a ambiguidade do próprio Rousseau em relação à religião: embora rejeitasse as instituições religiosas e os dogmas eclesiásticos, ele valorizava a espiritualidade como uma força moral e afetiva.

Essa dualidade é intensificada pelo questionamento que Júlia faz sobre sua própria felicidade. O delírio religioso, que ela descreve como uma forma de embriaguez, parece-lhe, por vezes, uma alternativa ao tédio que sente. Se a plenitude racional não lhe proporciona contentamento, talvez a fé possa preencher esse vazio: “A embriaguez tem seus prazeres, você disse:



bem! Esse delírio é um deles” (*Ibid.*). Neste ponto, a confusão de Júlia é evidente. O que ela busca não é uma fé verdadeira, mas um refúgio contra a ausência de desejos e inquietações. Sua espiritualidade parece assumir um tom mais emocional do que doutrinário, sugerindo uma necessidade de sentido mais do que uma adesão dogmática.

Júlia, que durante toda a obra foi a representação do equilíbrio entre razão e sensibilidade, encontra-se, agora, à deriva em meio à sua própria felicidade. Sua angústia não provém da falta de amor, estabilidade ou sentido, mas justamente do excesso dessas coisas. Sem desafios, sem desejos, sem conflitos, sua existência parece perder a cor. A dúvida entre a razão e a fé emerge como uma última tentativa de escapar desse estado de inércia emocional.

Esse dilema, no entanto, revela uma contradição interna na moral de Júlia. Desde o início, ela se dedicou a um ideal de moderação e virtude. Agora, quando finalmente alcança essa vida harmoniosa, descobre que sua natureza não pode ser plenamente satisfeita apenas com equilíbrio e previsibilidade. A felicidade, parece sugerir Rousseau, não reside apenas na posse daquilo que se deseja, mas também na busca, no desejo não satisfeito que mantém o espírito vivo e inquieto.

A tragédia de Júlia não é ter perdido o amor de Saint-Preux ou ter se resignado ao casamento com Wolmar. Sua verdadeira tragédia é perceber que, mesmo tendo seguido todos os princípios que acreditava corretos, sua alma ainda anseia por algo indefinido – algo que talvez nem mesmo a razão ou a religião possam fornecer.

Na **Carta IX**, Fanchon Anet narra, em tom angustiado, o trágico evento que precipita o destino de Júlia. O episódio da queda no lago, que poderia ter sido apenas um susto, torna-se um ponto de inflexão irreversível. A cena é descrita com um ritmo acelerado, transmitindo a tensão e o desespero do momento: “Enquanto corre, a criança dá um passo em falso, erra o pé; ele cai na água... Soltei um grito agudo; Madame se vira; vê seu filho cair, sai correndo como um tiro e salta atrás dele” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre IX de Fanchon Anet*, tradução nossa).

O instinto materno de Júlia se manifesta de maneira imediata e absoluta: sem hesitação, ela se lança ao resgate de Marcelino, ignorando qualquer preocupação consigo. Esse ato de sacrifício e amor revela a intensidade de seu compromisso com o papel materno, que ao longo da obra se tornou central para sua identidade. Contudo, esse mesmo gesto precipita sua ruína – um simbolismo poderoso, pois é justamente na dedicação incondicional à sua família que Júlia encontra seu fim.

A carta de Fanchon é marcada por um tom de impotência. A ausência de socorro

imediatamente, a demora no resgate e a vulnerabilidade de Júlia ao choque físico evidenciam a fragilidade da condição humana, mesmo para uma mulher tão forte e disciplinada.

O choque, mais do que a queda em si, torna-se o verdadeiro agente da tragédia. Júlia, que ao longo da obra demonstrou um extraordinário autocontrole e um espírito de renúncia, agora se vê submetida a uma força maior, contra a qual nenhuma virtude ou sabedoria pode protegê-la. O impacto do acidente não se limita a ela. Fanchon observa que Claire está ainda mais afetada do que a própria vítima, e toda a casa é tomada por uma atmosfera de inquietação e desespero: “Madame d'Orbe está mais mudada do que ela. Todo mundo está em comoção...” (*Ibid.*). A mudança em Claire sugere que o evento não apenas representa a possível morte de Júlia, mas abala profundamente a estrutura emocional e moral de todos à sua volta. Esse detalhe ressalta a posição central que Júlia ocupa: sua perda não é apenas individual, mas coletiva. Seu sacrifício, de certa forma, sela seu destino e fortalece a aura quase mística que sempre a envolveu.

Júlia sempre buscou a perfeição moral e a negação de si mesma em prol do dever. A ironia cruel é que, ao atingir o ápice desse ideal, sua vida lhe é arrebatada. Esse momento trágico nos convida a refletir sobre o custo do ideal rousseauiano de virtude e sobre os limites da abnegação feminina. Afinal, até que ponto Júlia viveu para si mesma? Ou teria ela sido sempre um reflexo das exigências e expectativas que a cercavam? Sua morte, ao mesmo tempo heroica e devastadora, parece ser a única conclusão possível para uma vida construída sobre a renúncia.

Na **Carta XI**, o Sr. de Wolmar apresenta uma visão profundamente filosófica e serena da morte de Júlia, destacando sua dignidade, lucidez e a forma excepcional como enfrentou seus últimos momentos. Diferente do desespero e do medo com que tantos encaram a morte, Júlia se preparou para sua partida com a mesma racionalidade e força de caráter que demonstrou ao longo da vida. Seu falecimento, longe de ser apenas um evento trágico, torna-se quase um testemunho da realização plena de sua virtude e do domínio que possuía sobre si mesma. “Ela não vivia como ninguém; ninguém, até onde eu saiba, morreu como ela” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre XI de M. de Wolmar*, tradução nossa).

Este trecho revela o quanto Júlia era uma exceção, não apenas em sua conduta moral, mas na maneira como lidava com a própria finitude. Diferente das mortes marcadas pelo arrependimento tardio ou pelo desespero, o falecimento de Júlia é um prolongamento de sua filosofia de vida: aceitação, organização e a constante preocupação com os que ficariam para trás.

Júlia não apenas aceita sua morte, mas se prepara meticulosamente para ela. Seu quarto é arrumado com esmero, há flores, as cortinas são dispostas de modo a permitir uma atmosfera

agradável, tudo em harmonia com a ideia de que a morte não deve ser um espetáculo de dor, mas um momento de transição:

Tendo sido forçado a me ausentar por algum tempo, observei ao entrar que o aposento havia sido cuidadosamente arrumado; reinava a ordem e a elegância; ela tinha vasos de flores colocados na lareira, suas cortinas estavam entreabertas e amarradas; o ar havia mudado; havia um cheiro agradável ali; ninguém jamais imaginaria estar no quarto de uma pessoa doente (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre XI de M. de Wolmar*, tradução nossa)

Este detalhe reforça o quanto Júlia buscava exercer controle sobre sua própria vida até o último instante. Para ela, morrer não significava se abandonar ao sofrimento, mas preparar-se com dignidade e manter intactos os valores pelos quais sempre viveu. Esse domínio sobre sua própria condição ecoa o pensamento de Wollstonecraft, que via na autodeterminação feminina um princípio essencial para a verdadeira liberdade. Entretanto, se para a filósofa a independência da mulher deveria levá-la a reivindicar seu espaço no mundo, para Júlia esse espaço continua circunscrito ao lar e à família.

A relação de Júlia com seus filhos, especialmente nos momentos finais, reforça a centralidade da maternidade em sua identidade. Seu último gesto é de preocupação com a continuidade da educação de Henriette:

Ela se limitou ao que dizia respeito à primeira infância de seus filhos, como se estivesse transferindo o cuidado de sua juventude para outra pessoa; para sua filha, ela abraçava todos os tempos e, sentindo bem que ninguém poderia completar neste ponto as reflexões que sua própria experiência a fizera adotar, ela nos explicou resumidamente, mas com força e clareza, o plano de educação que havia traçado para ela (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre XI de M. de Wolmar*, tradução nossa).

Este trecho ilustra o ideal rousseauiano de educação feminina, no qual a mulher deve ser preparada para formar futuras gerações, assegurando a perpetuação dos bons costumes e da moralidade. Júlia encarna esse ideal até o último momento, assumindo que sua vida será prolongada por meio da formação dos filhos. No entanto, Wollstonecraft teria certamente criticado essa perspectiva limitada, argumentando que a mulher não deveria existir apenas para criar bem os filhos e garantir o conforto da família, mas também para seu próprio desenvolvimento como indivíduo. Para ela, a educação feminina deveria libertar a mulher das amarras da subordinação, não apenas capacitá-la para o sacrifício materno.

A crítica da filósofa inglesa à separação dos sexos desde a infância e à repressão do espírito feminino já aparece de forma contundente na 2ª *Reivindicação*:

Provavelmente tive oportunidade de observar mais meninas na infância do que J. J. Rousseau. Posso recordar meus próprios sentimentos e observei com atenção ao meu redor; contudo, longe de coincidir com ele na opinião a respeito das primeiras

manifestações do caráter feminino, aventurar-me-ei a afirmar que uma menina cujo espírito não tenha sido reprimido pela inatividade, ou cuja inocência pela falsa vergonha, será sempre travessa, e a boneca nunca chamará sua atenção, a menos que o confinamento não lhe dê alternativa. Meninas e meninos, em resumo, brincariam juntos sem qualquer problema se a distinção do sexo não tivesse sido inculcada antes que a natureza assim o fizesse. Irei mais longe e afirmarei como fato consumado que, conforme venho observando, à maioria das mulheres que agiram como criaturas racionais ou que demonstraram qualquer vigor intelectual foi concedida acidental permissão para correrem livres – como insinuariam alguns dos elegantes educadores do sexo frágil (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 66-67).

Wollstonecraft argumenta que a distinção artificial imposta entre meninos e meninas, desde a mais tenra idade, restringe as mulheres a uma função passiva e as impede de desenvolver plenamente suas capacidades intelectuais e morais. Ao contrário do que Rousseau propõe, a filósofa britânica defende que meninas deveriam receber uma educação equivalente à dos meninos, permitindo-lhes exercer sua razão e alcançar autonomia, em vez de serem preparadas apenas para o casamento e a maternidade.

A ênfase dada por Júlia à educação de sua filha contrasta com as diretrizes mais generalistas que ela fornece para a formação dos meninos. Enquanto para os filhos homens a recomendação de Júlia é formar “homens benevolentes e justos”, a preocupação com Henriette é infinitamente mais detalhada e rígida. Isso reflete o pensamento rousseauiano de que a mulher deve ser educada sob regras distintas das do homem, pois sua missão na sociedade não é atuar no mundo público, mas sustentar a harmonia do lar.

Júlia também se despede reafirmando sua fé e seu entendimento de Deus não como um juiz implacável, mas como uma força benevolente: “Demos graças ao céu, disse Júlia, por não termos nascido nessas religiões venais que matam pessoas para herdá-las e que, vendendo o paraíso aos ricos, levam para o outro mundo a injusta desigualdade que reina neste” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre XI de M. de Wolmar*, tradução nossa). Júlia adota uma visão crítica das instituições religiosas que corrompem a espiritualidade ao transformá-la em um comércio. Seu cristianismo é interiorizado, pessoal e essencialmente moral. Esse trecho ressoa com a visão de Rousseau sobre a religião natural – uma fé que não depende de ritos, dogmas ou hierarquias, mas que está fundamentada no sentimento e na experiência direta com o divino.

A despedida de Júlia culmina em um gesto simbólico poderoso: o véu que Claire coloca sobre seu rosto, um ato que transforma sua morte em um evento sagrado e inviolável: “Então, aproximando-se da cama, ela beijou o véu, cobriu o rosto da amiga com ele, chorando, e gritou em voz alta: ‘Maldita seja a mão indigna que levantar este véu! Maldito seja o olho ímpio que vê este rosto desfigurado!’” (*Ibid.*).

O véu não apenas sela o corpo de Júlia, mas também a eleva a um status quase místico.

A imagem de sua morte não deve ser profanada, sua memória deve permanecer intacta. Claire, ao tomar essa atitude, reafirma o papel central de Júlia na vida de todos que a rodeavam e impede que sua imagem seja alterada pelo tempo. Esse gesto se alinha com a tendência da sociedade de romantizar figuras femininas virtuosas após sua morte, imortalizando-as como modelos inatingíveis.

Wollstonecraft, no entanto, poderia questionar essa idealização póstuma, argumentando que perpetuar imagens femininas como mártires da virtude contribui para restringir ainda mais as possibilidades de ação das mulheres em vida. Se Júlia se torna um ícone inalcançável de perfeição moral, que espaço sobra para mulheres que desejam trilhar caminhos diferentes, sem se sacrificarem em nome dos outros?

Júlia viveu para os outros e morreu como um exemplo de devoção e sacrifício. Mas até que ponto essa perfeição absoluta é desejável? Se ela tivesse sobrevivido, sua vida teria sido menos exemplar? Teria sido menos virtuosa se ousasse desejar algo para si mesma, além do bem-estar da família? A morte de Júlia, mais do que um encerramento trágico, nos força a refletir sobre a construção da feminilidade idealizada e sobre o preço que a virtude pode exigir.

A cena em que Henriette é vestida e instruída para ocupar o lugar de Júlia carrega um peso simbólico imenso, pois revela a perpetuação de um ciclo no qual as mulheres são destinadas, desde a infância, a desempenhar os mesmos papéis que suas mães. A menina, ainda tão jovem, é inserida em um jogo de representação que a condiciona a ver sua identidade como uma extensão da de sua mãe falecida. Ela não é apenas filha, mas já é, implicitamente, herdeira da função materna, como se sua vida estivesse predestinada a reproduzir a mesma trajetória de sacrifício e devoção familiar que caracterizou Júlia.

Ao se sentar na mesa, imitando a postura e até as expressões de Júlia, Henriette não é simplesmente uma criança brincando, mas uma menina sendo moldada para se tornar o ideal de esposa e mãe exemplar. O impacto dessa encenação se estende aos criados, que choram, comovidos pela ilusão da continuidade de Júlia através da filha. No entanto, o que é tocante para os adultos revela um destino inquietante para a menina, pois ela aprende, desde muito cedo, que seu valor reside na reprodução do papel materno, e não na construção de sua própria identidade.

Na **Carta XII**, Júlia, diante da iminência da morte, revela aquilo que sempre esteve latente em seu coração: o amor que tentou sufocar nunca se extinguiu completamente. Mesmo que tenha cumprido seu dever como esposa e mãe, a chama de sua paixão por Saint-Preux permaneceu acesa, tornando-se não um pecado, mas um alento em seus últimos momentos.

Como ela mesma afirma: “Sim, embora eu quisesse sufocar o primeiro sentimento que me fez viver, ele se concentrou em meu coração. Ele acorda lá quando não é mais temido; ele me sustenta quando minhas forças me faltam; ele me revive quando estou morrendo” (Rousseau, [1761], *Sixième partie, Lettre XII de Julie*, tradução nossa).

A complexidade do amor e da virtude em Júlia atinge aqui sua plenitude paradoxal. Ela é, ao mesmo tempo, a mulher que renunciou ao amor por um ideal de moralidade conjugal e aquela que, em sua despedida, se permite declarar o que sempre sentiu. Mas seu amor já não é terreno: ele se desloca para a eternidade, onde não há mais culpa ou crime, e onde, finalmente, poderá amar livremente sem a necessidade da repressão. O que poderia ser um último suspiro de libertação torna-se, no entanto, uma reafirmação do papel que a sociedade lhe impôs – o de esposa fiel, mesmo no sacrifício.

A preocupação com os filhos também reforça sua identidade moral: não quer que eles sejam “estudiosos”, mas “homens benevolentes e justos”. Aqui, o ideal educativo de Júlia reflete os princípios rousseauianos, onde a formação moral e o desenvolvimento da sensibilidade são mais importantes do que a mera instrução formal. Ainda assim, Wollstonecraft poderia intervir criticamente neste ponto, pois ela via a educação como o caminho para o verdadeiro desenvolvimento humano, tanto para homens quanto para mulheres. Ao limitar a educação ao ideal de “homens benevolentes e justos”, mas sem encorajá-los à busca pelo conhecimento e pelo pensamento crítico, Júlia perpetua a ideia de uma moralidade passiva, voltada apenas para a ordem social e não para a emancipação do indivíduo.

Na **Carta XIII**, Claire faz uma declaração de orgulho e honra que contrasta com a resignação de Júlia. Para ela, um homem que pôde amar Júlia e ainda assim cogitar o casamento com outra mulher não é apenas um indigno, mas um covarde. Sua indignação carrega um senso de lealdade extrema à memória da amiga, transformando-a em um símbolo de amor inatingível. Claire rejeita qualquer homem que tente cortejá-la, pois sente que aceitar outro amor seria um ultraje à lembrança de Júlia.

Este momento revela, mais uma vez, o destino reservado às mulheres dentro da moralidade rousseauiana: a fidelidade feminina é absoluta, seja para uma amiga ou para um amor passado. A memória do amor é, para Claire, um espaço de sacrifício perpétuo, onde qualquer nova experiência romântica seria uma traição. Wollstonecraft, se pudesse responder, provavelmente diria que este tipo de devoção exagerada apenas aprisiona as mulheres em laços emocionais que as impedem de viver plenamente. Em vez de enxergar o amor como um espaço de crescimento e escolha, Claire e Júlia demonstram como ele se tornou uma prisão que molda

suas vidas até mesmo na morte.

### 2.2.7 O APÊNDICE: UM DIÁLOGO COM ROUSSEAU

O **apêndice** de *Júlia, ou A Nova Heloísa* apresenta uma reflexão metalinguística sobre a própria obra, na qual Rousseau se antecipa às críticas e busca justificar a composição do romance como um instrumento pedagógico. Ele contrapõe o ideal filosófico da racionalidade à força dos sentimentos que dominam os personagens, sugerindo que seus erros e devaneios não devem ser interpretados como falhas do autor, mas sim como uma forma de realismo emocional. Segundo Rousseau, os jovens protagonistas não foram feitos para pensar como filósofos, mas para sentir intensamente e reagir ao mundo por meio das paixões. Ele enfatiza que a autenticidade dos sentimentos supera a precisão do pensamento e que a intenção do romance é conduzir os leitores a uma reflexão moral através da identificação com os personagens.

Entretanto, a própria justificativa de Rousseau acaba por evidenciar as contradições inerentes à obra. O autor argumenta que a estrutura da narrativa, oscilando entre a exaltação da sensibilidade e a imposição de uma moralidade rígida, seria essencial para atingir os leitores certos. Ele afirma que aqueles que se desinteressarem pelo início da obra – repleto das paixões desordenadas da juventude – tampouco estariam aptos a compreender a moral elevada de seu desfecho. Ou seja, a condução da narrativa estaria construída de forma a “fisgar” os leitores pelo sentimento para, posteriormente, conduzi-los à moralidade. O problema dessa lógica reside no fato de que o próprio Rousseau reconhece que o romance pode ter um efeito contraproducente: a exaltação das paixões no início pode desviar os leitores, antes que eles alcancem a suposta lição moral do final. Ele tenta contornar essa crítica ao afirmar que, se o leitor abandona o livro antes do fim, é porque este não era o público-alvo da obra – uma justificativa que, por sua circularidade, não se sustenta plenamente.

Outro aspecto que merece destaque é o modo como Rousseau aborda a relação entre mulheres e literatura. Ele condena a ideia de tornar a leitura de romances “útil” às jovens, ao mesmo tempo em que reconhece que as mulheres são moldadas por um contexto que as encoraja a uma conduta exteriormente moral, mas internamente corrompida. A crítica rousseauiana à sociedade que transforma meninas em objetos da vontade paterna, para depois cobrá-las por sua superficialidade e “desvios”, ressoa em alguns aspectos com a análise de Mary Wollstonecraft, que denuncia a maneira como as mulheres são educadas apenas para serem agradáveis e subservientes. Contudo, Rousseau não chega a propor uma reforma substancial no papel feminino: ele limita-se a apontar o problema. Sem desafiar diretamente o ideal de submissão da

mulher dentro do casamento e da família ele o corrobora.

Na esteira desse raciocínio, a idealização da heroína, por exemplo, transforma Júlia em um modelo de perfeição feminina que é, ao mesmo tempo, desejável e inatingível. Ela começa como a amante transgressora e termina como a esposa e mãe exemplar, incorporando o ideal de mulher que Rousseau defende em *Emílio*, ou seja, aquela que encontra sua realização no casamento e na maternidade. Essa trajetória, no entanto, não se aplica aos personagens masculinos da obra, que podem transitar entre diferentes estágios sem carregar o mesmo peso moral. Isso evidencia a desigualdade de julgamento entre os sexos: enquanto a mulher deve expiar qualquer desvio inicial pela sublimação de sua vida familiar, ao homem é permitido errar sem que isso comprometa sua dignidade.

A crítica de Wollstonecraft a esse ideal de feminilidade se torna ainda mais contundente ao refletirmos sobre o destino das mulheres que não encontram no casamento uma via de estabilidade. Para a autora, uma educação equivocada e a subjugação da mulher à esfera doméstica reforçam sua dependência dos homens, fazendo com que sua vida se resuma ao cumprimento de deveres familiares. Ao contrário de Rousseau, que exalta a virtude da esposa devotada, Wollstonecraft observa que, muitas vezes, a mulher negligenciada no casamento torna-se melhor mãe, pois é forçada a desenvolver uma autonomia emocional que lhe foi negada durante a juventude. Para ela, a experiência e a busca pelo conhecimento têm mais valor do que a simples resignação aos deveres domésticos:

Uma educação equivocada, uma mente estreita e inculta e muitos preconceitos sexuais tendem a fazer as mulheres mais constantes do que os homens; mas não tocarei, por ora, nesse aspecto da questão. Irei ainda mais longe e adianto, sem julgar possível um paradoxo, que um matrimônio infeliz é, muitas vezes, bastante vantajoso para a família, e que a esposa negligenciada é, em geral, a melhor mãe. Esse seria quase sempre o resultado, se a mente feminina tivesse sido mais aberta, pois parece ser lei comum da Providência que o prazer do momento deve ser deduzido do tesouro da vida – a experiência – e que, quando colhemos as flores do cotidiano, deleitando-nos de prazer, não podemos ao mesmo tempo apanhar o fruto sólido do trabalho constante e da sabedoria (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 52).

Ao mesmo tempo, Wollstonecraft denuncia o vazio existencial imposto às mulheres que não se casam, ou que, por algum motivo, não podem se encaixar no modelo feminino idealizado. Se Rousseau propõe a maternidade e o matrimônio como único destino legítimo para as mulheres, Wollstonecraft questiona: o que resta àquelas que não se casam? Como podem existir sem que sua identidade esteja vinculada a um homem?

Não nos é dito em que consiste a existência das mulheres quando não há casamento nem promessa de casamento. Pois, ainda que os moralistas concordem que o curso da vida pareça provar que diversas circunstâncias preparam o homem para uma vida futura, eles com frequência coincidem em suas opiniões ao aconselhar a mulher a se



ocupar somente com o presente. Nesse terreno, recomenda-se sem cessar a gentileza, a docilidade e o afeto servil como as virtudes fundamentais do sexo; e, ignorando o arbítrio da natureza, um escritor declarou que a melancolia em uma mulher é característica masculina. Ela foi criada para ser o brinquedo do homem, seu chocalho, e deve tinir em seus ouvidos quando, dispensando a razão, ele escolhe divertir-se (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 55-56).

Essa crítica poderia ser estendida a Laure, a cortesã arrependida, que só encontra redenção ao renunciar completamente a sua liberdade e recolher-se ao convento. Para Rousseau, o casamento e o amor paternal são as únicas vias de regeneração para uma mulher que caiu em desgraça. Wollstonecraft, por outro lado, questionaria o motivo pelo qual a regeneração moral feminina deve ser mediada por um homem virtuoso, em vez de surgir da própria capacidade da mulher de pensar e agir por si mesma. O que Rousseau vê como a redenção de Laure pela influência moral de Edward Bomston, Wollstonecraft enxergaria como mais um caso de subjugação feminina, no qual a mulher, mesmo quando tenta reconstruir sua dignidade, ainda depende do olhar e da aprovação masculina para reafirmar sua existência.

O apêndice, portanto, reflete tanto a ambição pedagógica do romance quanto suas limitações filosóficas e ideológicas. Rousseau deseja educar pela sensibilidade, mas sua obra flutua entre a exaltação das paixões e o temor moralizante de suas consequências. Esse movimento ambíguo, que pretende unir emoção e razão, torna o romance ao mesmo tempo sedutor e contraditório – uma característica que, longe de enfraquecê-lo, contribui para sua complexidade e seu impacto duradouro na literatura e no pensamento filosófico.

### 3 A NATUREZA SUBLIME E UM TOQUE DIVINO: REFLEXÕES FILOSÓFICAS NO PENSAMENTO DE WOLLSTONECRAFT

Sim, eu confesso, estou infeliz, infeliz na mesma medida em que me considero (talvez erroneamente) aperfeiçoada. Diz-se que a filosofia deve regular os sentimentos, mas ela apenas intensificou os meus! O que são as paixões, senão outro nome para potências? A mente capaz de receber as impressões mais fortes é a mente sublimemente aperfeiçoável! No entanto, qualquer que seja a direção para a qual essas mentes sejam acidentalmente conduzidas, elas são propensas ao entusiasmo, enquanto os vulgares, de forma estúpida, se maravilham com os efeitos de forças que lhes são totalmente inconcebíveis. Os fracos e os tímidos, facilmente desencorajados, são levados, pelo primeiro fracasso, a abandonar seus objetivos. ‘Eles criam a impossibilidade que temem!’ Mas os ousados e perseverantes, a partir de repetidas decepções, extraem apenas um novo ardor e uma nova energia. ‘Eles vencem as dificuldades, ousando enfrentá-las.’

Mary Hays ([1796] 2024, vol. I, chap. XXVI)

\*\*\*

Adorei a virtude; e minha imaginação, perseguindo um objeto quimérico, negligenciou os prazeres comuns da vida; eles não foram suficientes para minha felicidade. Um fogo latente me fez queimar para me elevar acima de meus contemporâneos em sabedoria e virtude; e lágrimas de alegria e emulação encheram meus olhos quando li o relato de uma grande ação – senti admiração, não surpresa.

Wollstonecraft ([1798], 2007c, *The Cave of Fancy*)

Ao contemplarmos o legado das mulheres filósofas ao longo da história, deparamo-nos com uma realidade inquietante: a ausência, em sua maioria, de bibliotecas ou acervos pessoais que lhes servissem de apoio para estruturar e fundamentar suas elaborações intelectuais. Muitas delas, em contextos familiares mais permissivos, acessavam livros à luz do dia; outras, quando o conhecimento lhes era vedado, viam-se compelidas a buscar tais fontes nas sombras da noite, enfrentando as barreiras impostas por uma sociedade que restringia seu acesso ao saber. Mary Wollstonecraft, como tantas outras, frequentemente recorria ao empréstimo de livros cedidos por amigos e conhecidos, o que reforça a necessidade de um esforço adicional para resgatar as referências por ela utilizadas na construção de sua filosofia.

Diferentemente do que ocorre com os filósofos do gênero masculino, cujas fontes e bibliotecas são muitas vezes amplamente documentadas, não dispomos, no caso de Wollstonecraft, de um registro claro e exato das obras que consultou. Em face dessa lacuna, lançamo-nos

na tarefa de realizar uma arqueologia intelectual, examinando as bases de seu pensamento por meio de suas citações e referências. Em diversas passagens, notamos que ela faz menção a autores de memória, muito possivelmente fruto das discussões nos círculos intelectuais frequentados, principalmente o de Joseph Johnson. Em outras ocasiões, contudo, percebe-se que ela tinha em mãos a obra mencionada, demonstrando um contato direto com o texto.

Ao explorar esse rico e complexo conteúdo, buscamos não apenas mapear o percurso formativo de Wollstonecraft, mas também explicitar o desenvolvimento de seu raciocínio filosófico. Assim, almejamos contribuir de maneira significativa para os estudos e pesquisas dedicados a essa autora, cuja obra transcende as limitações de seu tempo e oferece um legado inestimável à filosofia e ao pensamento crítico.

Enquanto nas seções precedentes foram discutidas as correntes e noções que permeiam sua obra, aqui pretendemos transcender a mera identificação dessas influências para desvelar o substrato intelectual sobre o qual se erguem suas próprias proposições. Evitando perdermo-nos em conjecturas interpretativas, deter-nos-emos ao conteúdo explícito de seus textos, com o intuito de traçar um panorama acurado e abrangente das bases teóricas que moldaram suas ideias. Tal abordagem permitirá uma compreensão mais robusta e detalhada dos elementos constitutivos de sua filosofia, evidenciando as conexões e diálogos estabelecidos com os pensadores que a precederam e sobre os quais ela edificou seu próprio legado intelectual.

Propomos seguir uma sequência temporal nos temas abordados, de modo a proporcionar uma análise metódica e coerente. Ao mencionar um dos filósofos referenciados por Wollstonecraft, procuraremos esgotar as alusões a ele em um único segmento. O mesmo método será aplicado às noções filosóficas destacadas. Portanto, a sequência dos escritos de Wollstonecraft que utilizaremos, selecionados por seus conteúdos filosóficos, respeitará, na medida do possível, a ordem cronológica de redação, conforme detalhado a seguir:

- 1) Pensamentos sobre a educação das filhas (*Thoughts on the Education of Daughters: With Reflections on Female Conduct, in the More Important Duties of Life*, um manual educacional escrito em 1787);
- 2) *Caverna da Fantasia* (*The Cave of Fancy*, romance iniciado por volta de 1787, mas nunca terminado, sendo publicado postumamente, portanto registraremos como 1798);
- 3) *Mary: uma Ficção* (*Mary: A Fiction*, romance de 1788);
- 4) *Histórias originais da vida real* (*Original Stories from Real Life: With Conversations Calculated to Regulate the Affections and Form the Mind to Truth and Goodness*, ficção educacional de 1788);

- 5) *Reivindicação dos direitos dos Homens (A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke*, epístola ou livro de 1790);
- 6) *Reivindicação dos direitos da mulher (A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects*, livro de 1792);
- 7) *Visão histórica e moral da Revolução Francesa (An Historical and Moral View of the French Revolution; and the Effect It Has produced in Europe*, livro com relato histórico de 1794);
- 8) *As cartas de amor de Mary Wollstonecraft para Gilbert Imlay (The Love Letters of Mary Wollstonecraft to Gilbert Imlay*, correspondência redigida entre junho de 1793 e dezembro de 1794, publicado postumamente no ano de 1798);
- 9) *Cartas Escritas Durante uma Breve Viagem à Suécia, Noruega e Dinamarca (Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark*, conjunto de cartas publicadas em 1796);
- 10) *Da Poesia, e nosso Deleite pela Beleza da Natureza (On Poetry, and Our Relish for the Beauties of Nature*, ensaio de 1797);
- 11) *Maria, ou o erro da mulher (Maria, or The Wrongs of Woman*, romance iniciado em 1797, publicado postumamente em 1798, com complementos de Godwin);
- 12) *Dicas (Hints*; coletânea de ideias para a segunda parte da *Reivindicação dos direitos da mulher*, de data indefinida, também publicado postumamente em 1798).

Os itens 2, 8, 10, 11, 12, *Lições (Lessons*, um conjunto de material didático) e *Fragmento de uma Cartas sobre Manejo de Bebês (Fragment of Letters on the Management of Infants*, epístola de intenções que possivelmente seria escrita durante a infância de Mary Shelley) foram reunidos por Godwin e publicados em quatro volumes sob o título de *Obras póstumas da autora da Reivindicação dos Direitos da Mulher (Posthumous Works of the Author of A Vindication of the Rights of Woman*, publicado no ano seguinte ao falecimento de Wollstonecraft). Outra questão envolve as traduções realizadas por ela para a editora de Johnson. Essas obras apresentam uma significativa parcela de coautoria, mas discernir as contribuições específicas dela em detrimento dos textos originais é uma tarefa complexa, devido à falta de acesso às obras primordiais.

Conforme evidenciado, não nos limitaremos às obras de cunho estritamente filosófico de Wollstonecraft, pois consideramos que nossa investigação se torna mais acurada ao abarcar a totalidade de seus escritos. Ao incluir as cartas de amor a Imlay, almejamos vislumbrar os conhecimentos filosóficos no foro íntimo e pessoal, visto que Wollstonecraft transbordava suas

ideias com intensidade e profundidade em cada uma de suas produções escritas.

### 3.1 Filosofia: o Intangível e o Admirável aos Olhos de Wollstonecraft

Minhas opiniões sobre alguns assuntos não vacilam; minha busca pela vida tem sido sempre a mesma: na solidão foram formados meus sentimentos; eles são indelévels, e nada pode apagá-los, exceto a morte – Não, nem a própria morte pode apagá-los, ou minha alma teria que ser criada novamente, e não aprimorada.

Mary Wollstonecraft ([1788] 2005, tradução nossa)

Antes de adentrarmos no estudo da autora em questão, é imprescindível uma breve digressão sobre a filosofia. Derivado do substantivo grego *philosophía*, que significa amor pela ciência, pelo saber ou pelo conhecimento, o termo é composto por *philos*, que denota amigo, querido ou amante, e *sophía*, que significa conhecimento, ciência ou saber. Durante o período pré-socrático, a filosofia representava o estudo teórico da realidade, o saber do sábio, o amor e o conhecimento do *lógos* (verbo ou palavra), que tudo rege e unifica, em oposição à *polymathía* ou *polymátheia* – o conhecimento de coisas desconexas, um saber que, segundo Heráclito, não conduz à verdadeira compreensão (Houaiss; Villar, 2009).

Com o transcorrer dos séculos, houve uma cisão entre a Filosofia (abrangendo ética, moral, teologia, metafísica, lógica, epistemologia, estética e política) e as Ciências (incluindo biologia, física, química, engenharia, ciências ambientais, geociências, astronomia, ciências da saúde, linguística, letras, ciências humanas, sociais e exatas). Todavia, certos ramos continuam a tocar ambos os saberes, e todos permanecem submetidos à inexorável passagem do tempo, constituindo suas próprias histórias.

Os filósofos são aqueles que consagraram suas vidas à incessante busca pela sabedoria. Os membros mais ilustres deste panteão, que compõem o cânone filosófico, são os que lograram inovar de maneira notável em algum ramo do conhecimento filosófico, destacando-se sobremaneira e gravando seus nomes na história. Por outro lado, os cientistas proeminentes são aqueles que promoveram inovações significativas em suas respectivas áreas. Esta distinção, inexistente na antiguidade, é hoje evidente, fruto da historiografia moderna, que delineou uma separação clara entre estas vertentes do saber. Pode-se notar até uma certa rivalidade, com os cientistas frequentemente considerando-se superiores aos filósofos. Entretanto, esquecem-se de que, sem a profunda reflexão filosófica, a tecnologia jamais teria alcançado o estágio evolutivo em que se encontra. A evolução, por definição, requer certos pré-requisitos, permitindo que

mudanças ocorram através do acúmulo de pequenas ou grandes inovações.

Indiscutivelmente, o título de filósofa atribuído a Mary Wollstonecraft deve-se à sua significativa contribuição no campo do feminismo. Contudo, neste capítulo, a sua célebre defesa dos direitos das mulheres não será o nosso foco único ou principal. Trataremos este aspecto como pano de fundo, reconhecendo que seu ideário abarca uma amplitude muito maior. Caso este tema surja, será pelo fato de Wollstonecraft ter seu gênero como um eixo central em seu pensamento. Assim, enveredaremos por seus escritos, buscando desvelar sua compreensão ético-moral do mundo, sua peculiar concepção de Deus, suas reflexões sobre a interação humana com ênfase na liberdade e sua incansável luta pela razão sem esquecer os sentimentos.

No âmbito da filosofia, Wollstonecraft utiliza com frequência o termo, especialmente ao contestar diretamente alguns pensadores. Nesse ponto de nossa investigação, analisemos como ela abordou o pensamento filosófico sob uma perspectiva geral. Muitas vezes, a autora emprega a expressão “filósofos naturais”, remetendo mais à ideia de cientistas do que à de pensadores das primeiras causas. Essa interpretação está perfeitamente alinhada com o contexto histórico de sua época, uma vez que a distinção conceitual entre filosofia natural e ciência moderna consolidou-se apenas no século XIX. Assim, quando figuras eminentemente científicas, como Newton, são mencionadas sob o título de “filósofos naturais”, não nos deteremos no mérito dessas alusões.

Em sua obra de cunho filosófico-político, *A Vindication of the Rights of Men*, Wollstonecraft trava um embate teórico com Edmund Burke, cuja obra *Reflections on the Revolution in France* constitui uma crítica feroz ao discurso *A Discourse on the Love of Our Country*, de Richard Price. Indignada com os ataques de Burke a seu amigo, Wollstonecraft se empenha em redigir uma resposta em sua defesa. Desde a advertência inicial, ela atribui ao texto de Burke um caráter sofisticado, ou seja, acusa-o de distorcer a verdade por meio de argumentos engenhosos que, embora convincentes à primeira vista, são meramente aparentes<sup>55</sup>.

Analisemos como Wollstonecraft abordou a ausência de expectativas que recaía sobre as jovens incapazes de adentrar no matrimônio ou mesmo de vislumbrar perspectivas esposais. Ela observou que “[...] embora moralistas concordem que o sentido da vida parece provar que o homem é preparado por várias circunstâncias para um momento futuro, eles constantemente concordam em aconselhar que as mulheres devem prover somente para o presente” ([1792] 2015, p. 59). Nesse contexto, as mulheres que, de forma depreciativa, eram rotuladas como solteironas eram socialmente compelidas a se curvar, adotando uma postura de extrema

---

<sup>55</sup> Para uma análise mais detalhada, consulte 1.2.3 Richard Price.

docilidade e resignação. Além disso, esperava-se que aceitassem, sem objeção, qualquer “traste” que lhes fosse imposto, apenas para assegurar alguns anos de ascensão social adequada – uma realidade que, mesmo descrita com termos coloquiais, ilustra bem o tema introdutório à reflexão subsequente.

Apesar de, em sua obra, frequentemente tratar a filosofia como um domínio elevado e abstrato, Wollstonecraft contribuiu para questões práticas e sociais que, por muito tempo, permaneceram negligenciadas por estudiosos e críticos de seu legado. Sua abordagem evidencia a condição de subserviência imposta às mulheres e a maneira como o pensamento filosófico de sua época legitimava essas práticas, ao mesmo tempo que as relegava a um presente sem perspectivas:

Como filósofa, leio com indignação os epítetos plausíveis utilizados pelos homens para suavizar seus insultos; e, como moralista, pergunto qual é o significado de associações tão heterogêneas, tais como belos defeitos, debilidade amável etc.? Se existe um só critério de moral, um só arquétipo para o homem, parece que o destino deixou em suspenso as mulheres, de acordo com a lenda popular do ataúde de Maomé [se refere a uma antiga crença ocidental, segundo a qual a tumba de Muhammad em Medina estaria suspensa entre o Céu e a Terra devido à ação de magnetismo (nota da tradução)]; elas não possuem o instinto infalível dos brutos nem lhes é permitido fixar o olhar da razão sobre um modelo perfeito. Elas foram feitas para ser amadas e não devem aspirar ao respeito se não quiserem ser rejeitadas pela sociedade como sendo masculinas ([1792] 2016a, p. 56).

Ainda que essa afirmação possa suscitar controvérsias, especialmente por tratar-se de uma autodenominação, é inegável que Wollstonecraft se reconheceu como filósofa, não apenas como uma figura feminina inserida no universo filosófico, mas, sobretudo, como uma pensadora dedicada à filosofia ética e moral. Sua indignação repousa sobre o fato de que, na sua época, mulheres consideradas intelectualmente brilhantes eram estigmatizadas, sendo-lhes imputada a pecha depreciativa de masculinização. Ao abordar esta perspectiva, Wollstonecraft alude a Isaac Newton, cuja genialidade era tão exaltada que alguns admiradores o viam como uma entidade superior aprisionada em um corpo humano. Ela reflete, de maneira provocativa, que mulheres dotadas de gênio poderiam ser “[...] espíritos masculinos, confinados por engano em estruturas femininas” ([1792] 2016a, p. 57). Tal afirmação, ainda que imersa nas limitações discursivas impostas pela hegemonia religiosa cristã de sua época, revela uma sutil antecipação de nossa compreensão contemporânea sobre questões de identidade e orientação sexual, transcendendo o binarismo homem-mulher.

Ao evocar práticas tradicionais do cristianismo, como a veneração de relíquias sagradas expostas em templos – cujo valor prático, para Wollstonecraft, limita-se a estimular romarias e o chamado “turismo da fé” –, a autora questiona os efeitos psíquicos e, por vezes, a histeria

coletiva associada a esses objetos. Apesar de sua crítica aos dogmas religiosos, Wollstonecraft adota uma abordagem racional, mas acolhedora, em relação às crenças populares. Sobre esse tema, sua reflexão expressa poeticamente:

Esse belo sentimento talvez não resistisse à análise do filósofo experiente. Mas de tal material é feito o êxtase humano! Um fantasma sombrio desliza diante de nós, obscurecendo todos os outros objetos; no entanto, quando a nuvem suave é agarrada, a forma se funde no ar comum, deixando um vazio solitário, ou um doce perfume, roubado da violeta, que a memória há muito guarda. Mas de forma inadvertida cai no terreno das fadas, sentindo a brisa fragrante da primavera aproximar-se despercebidamente, embora novembro mostre sua carranca cerrada ([1792] 2016a, p. 162).

Essa passagem demonstra a habilidade de Wollstonecraft em transitar entre a crítica racional e uma sensibilidade lírica, revelando o vigor de seu pensamento e a profundidade de suas reflexões acerca da condição humana e das estruturas que a cercam. Sob essa perspectiva, Wollstonecraft sustentava uma convicção científica baseada na necessidade de dissipar incertezas por meio da pesquisa experimental e empírica, com o objetivo de comprovar e verificar a veracidade das afirmações. Frequentemente, defendia que tal abordagem fosse aplicada ao debate sobre o intelecto feminino. Para ela, era essencial que as mulheres tivessem acesso igualitário à educação, de modo a submeter suas capacidades a um teste justo. Somente se, após uma investigação em larga escala e de longo prazo – iniciada desde a infância e conduzida em condições iguais às oferecidas aos homens –, as mulheres não demonstrassem desempenho comparável ao deles, seria possível afirmar sua inferioridade. Nesse cenário, Wollstonecraft pleiteava que o grupo de teste (mulheres) fosse submetido às mesmas condições do grupo de controle (homens), garantindo assim a validade dos resultados.

Ao referir-se a Rousseau, que sustentava a ideia de que “tudo estava correto no passado”, Wollstonecraft contrastava com essa visão ao notar que, enquanto muitos de seus contemporâneos afirmavam que o presente representava a era da perfeição, ela acreditava que somente no futuro a sociedade alcançaria a certeza. No que tange às capacidades femininas, suas reflexões baseavam-se em observações derivadas de sua experiência prática como governanta e professora, período em que educou crianças e serviu, ela mesma, como participante em uma pesquisa informal sobre suas próprias ideias. Mesmo assim, Wollstonecraft demonstrava plena convicção na validade de sua tese, que postulava a igualdade intelectual entre os sexos.

Os avanços históricos confirmaram sua visão, uma vez que, atualmente, a igualdade das capacidades intelectuais entre mulheres e homens não é mais objeto de questionamento. Todavia, é evidente que muitos padrões inaceitáveis ainda persistem, como o machismo estrutural, a desigualdade no mercado de trabalho – manifestada em disparidades salariais e de funções –



a autonomia limitada sobre os corpos femininos, os padrões religiosos sexistas e as interseções de opressão relacionadas à classe e à raça. Esses desafios remanescentes evidenciam a contemporaneidade e relevância das críticas de Wollstonecraft, reafirmando a necessidade de avançar na luta pela equidade plena.

Durante a análise dos eventos da Revolução Francesa, destaca-se a acirrada discussão acerca de se a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* deveria preceder ou não a promulgação da nova Constituição francesa de 1791. Nesse contexto, Wollstonecraft ponderou de maneira magistral:

[...] parece justo separar o temperamento do filósofo, que dedica seus esforços para promover o bem-estar e a perfeição da humanidade, levando seus pontos de vista além de qualquer momento que ele decida marcar; daquela do político, cujo dever é zelar pela melhoria e pelo interesse da época em que vive, e não sacrificar qualquer conforto presente por uma perspectiva de perfeição ou felicidade futura. Se esta definição for justa, o filósofo torna-se naturalmente um personagem passivo, e o político um personagem ativo. Pois embora o desejo de proclamar em voz alta os grandes princípios da liberdade de estendê-los rapidamente seja um dos mais poderosos que um homem benevolente, de todas as descrições de mente, sente; assim que ele deseja obedecer a esse impulso, ele se vê colocado entre dois extremos. – A verdade ordena-lhe que diga tudo; a sabedoria sussurra para ele contemporizar. – O amor pela justiça o levaria a ultrapassar essas restrições cautelosas da prudência; a humanidade, iluminada pelo conhecimento da natureza humana, não o fez temer comprar caro demais o bem da posteridade, pela miséria da geração atual.

Os debates a respeito da adoção da declaração de direitos tornaram-se muito acirrados; e muitos assuntos heterogêneos foram introduzidos, para prolongar a discussão e envolver os disputantes, à medida que os diferentes artigos eram revisados. O tema a respeito da religião chamou particularmente a atenção da assembleia e produziu uma daquelas cenas tumultuadas que tantas vezes desonraram suas deliberações. Os sentimentos intolerantes expressos; e mesmo a inserção de algumas alterações, que não poderiam, sem contradição de termos, encontrar lugar numa declaração de direitos; provou que a assembleia continha uma maioria, ainda regida por preconceitos hostis em toda a extensão daquela liberdade, que é o direito inalienável de cada cidadão, quando não infringe o gozo igual da mesma porção pelo seu vizinho. A parte mais sensata da assembleia afirmou que a religião não deveria ser mencionada, a menos que se declarasse que o livre exercício da mesma era um direito comum com a livre expressão de todas as opiniões; que só passaram ao conhecimento civil quando assumiram uma forma, ou seja, quando produziram efeitos, que entravam em conflito com as leis; e mesmo assim foi a ação criminosa, e não a opinião passiva, que foi proscrita pela pena de punição ([1794] 2024, p. 325-327, tradução nossa).

Os debates acerca da adoção da declaração tornaram-se intensamente polarizados, envolvendo uma série de questões heterogêneas que prolongaram as discussões e exacerbaram os ânimos dos disputantes à medida que os diferentes artigos eram analisados. Entre os temas debatidos, a questão da religião destacou-se por gerar cenas tumultuadas, as quais frequentemente desonravam as deliberações da Assembleia. Wollstonecraft critica veementemente os sentimentos intolerantes ali expressos e as tentativas de introduzir alterações contraditórias ao espírito de uma declaração de direitos. Ela aponta que esses episódios evidenciam uma maioria ainda

enredada por preconceitos que limitavam a extensão da liberdade plena, direito inalienável de cada cidadão, desde que não infrinja o exercício igualitário desse mesmo direito por outros.

A autora menciona que a parte mais sensata da Assembleia argumentou que a religião só deveria ser mencionada na declaração caso fosse para assegurar o livre exercício da mesma, em igualdade com a livre expressão de todas as opiniões. Tal liberdade só poderia ser cerceada quando as práticas religiosas assumissem uma forma concreta – ou seja, quando produzissem efeitos que conflitassem com as leis civis –, e, mesmo assim, deveria ser a ação criminosa, e não a opinião passiva, que estaria sujeita à punição.

Essa análise reflete o pensamento iluminista de Wollstonecraft, que reconhece a passividade atribuída ao filósofo como um reflexo de sua busca pela verdade universal e pela melhoria contínua da humanidade ao longo das gerações. Para ela, os benefícios da declaração poderiam ser eternizados, ainda que fosse elaborada após a constituição, quando os debates fundamentais já tivessem ocorrido e um consenso mais robusto fosse possível. Em contrapartida, o político, sempre guiado por interesses imediatos, visa demonstrar resultados concretos a fim de justificar sua escolha por parte do eleitorado e garantir seu próximo mandato e futuro político. Assim, a declaração, sendo um documento menor, mas de grande impacto simbólico, serviu como uma poderosa ferramenta de propaganda para os representantes populares.

Wollstonecraft também expõe sua insatisfação com os padrões retrógrados e com a intolerância religiosa que permeavam as deliberações da época. Sua crítica não apenas evidencia a irracionalidade desses preconceitos, mas também apela à racionalização do debate religioso, enfatizando a necessidade de respeito à crença alheia. Para ela, as diferenças doutrinárias eram meras nuances de interpretação entre aqueles que acreditavam no mesmo Deus, divergências que poderiam ser superadas pela aplicação prática do ensinamento cristão: “amai-vos uns aos outros” (João, 13:34). Essa postura reafirma seu compromisso com a justiça, a liberdade e a igualdade, pilares fundamentais de sua filosofia moral e política.

Ao desenvolver uma consciência filosófica, Wollstonecraft aponta que uma nação deve amadurecer em harmonia com as ideias que abraça. Nesse sentido, destaca que o respeito constitui a palavra de ordem. Ela assevera:

Em determinadas ocasiões, observou-se que os franceses são os homens mais vaidosos que existem e insistiremos nisso; pois assim que tomaram posse de certas verdades filosóficas, persuadindo-se de que o mundo estava em dívida com eles por esta descoberta, eles parecem ter negligenciado todas as outras considerações, exceto aquilo que adotaram, acarretando certo mal e desconforto. No entanto, a França está certamente grata à assembleia nacional por estabelecer os princípios constitucionais de liberdade, que devem acelerar enormemente a melhoria da mente pública e, em última análise, produzir o governo perfeito, que eles se esforçaram em vão para construir imediatamente com tal precipitação fatal (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 370,

tradução nossa).

Essa vaidade excessiva, segundo Wollstonecraft, manifesta-se em comportamentos inapropriados, como o orgulho e a soberba. Ao descobrirem alguns princípios filosóficos – liberdade, igualdade e fraternidade – os franceses tentaram impor suas ideias a outros países, sem considerar as bases pré-existentes ou o suposto grau de maturidade dos povos envolvidos. Contudo, em seu próprio território, a precipitação e a escolha prematura de representantes governamentais comprometeram o futuro da nação. Embora atualmente possamos comprovar essa avaliação por meio de registros históricos, à época em que Wollstonecraft escreveu, as consequências de tais decisões apenas começavam a se manifestar.

A reflexão filosófica também permeia seu último livro publicado em vida, redigido logo após sua primeira tentativa de suicídio. Sob o peso de intensas emoções e uma mente sobrecarregada por indelévels impressões, Wollstonecraft relata sua experiência de abandono, com uma filha pequena a seu cuidado, enquanto o pai da criança, Imlay, já demonstrava desprezo. Apesar disso, ele confiara a ela uma missão importante: localizar uma carga desaparecida e obter informações sobre o navio e seu capitão. Envolvida por esse turbilhão emocional, Wollstonecraft inicia suas correspondências com a seguinte reflexão:

Quais são essas simpatias imperiosas? Com que frequência a melancolia e até a misantropia tomaram conta de mim, quando o mundo me desgostava e os amigos se mostravam indelicados. Considerei-me então como uma partícula separada da grande massa da humanidade; eu estava sozinha, até que alguma emoção simpática involuntária, como o encanto do apego, me fazia sentir que eu ainda era parte de um todo poderoso, do qual eu não poderia me separar – não, talvez, porque a reflexão foi levada muito longe, ao romper o fio de uma existência, que perde seus encantos na proporção em que a cruel experiência da vida interrompe ou envenena o curso do coração. Futuro, o que não tens para dar àqueles que sabem que existe algo como felicidade! Não falo de contentamento filosófico, embora a dor as tenha proporcionado a mais forte convicção disso (Wollstonecraft, [1796] 2007a, Carta I, tradução nossa).

O “fardo filosófico” mencionado por Wollstonecraft reflete sua dor e constante luta entre razão e emoção. Nesse caso, eram seus sentimentos que emergiam: a traição de Imlay, a quem considerava seu marido, fez com que se sentisse reduzida a nada. A viagem assumiu, então, um significado redentor – uma oportunidade para reconectar-se ao mundo, recuperar suas forças e provar sua utilidade.

É importante notar que essas cartas, publicadas como *Cartas escritas durante uma curta residência na Suécia, Noruega e Dinamarca*, devem ser contextualizadas em conjunto com as *Cartas de Amor*, de modo a proporcionar uma compreensão mais abrangente de sua trajetória emocional e intelectual. Contudo, Godwin, ao editar as correspondências, omitiu informações específicas que poderiam expor os negócios de Imlay. Dessa forma, não temos detalhes

explícitos sobre os resultados da empreitada. A ausência de informações sobre a carga desaparecida e a subsequente mudança no tom das cartas indicam o fracasso da missão, agravando o estado emocional de Wollstonecraft.

Ao retornar e encontrar Imlay envolvido com outra mulher, Wollstonecraft sucumbiu novamente ao desespero, culminando em sua segunda tentativa de suicídio – um ato dramático no qual se lançou às águas do rio Tâmis. Essa oscilação entre lucidez reflexiva e angústia emocional evidencia a profundidade de sua experiência existencial e intelectual, marcada por um esforço constante de reconciliar as exigências do pensamento filosófico com os desafios das circunstâncias pessoais.

Atualmente, empenhamo-nos para derrubar a barreira que relega os escritos de Mary Wollstonecraft a uma posição marginal no campo da filosofia, reconhecendo-os plenamente como contribuições filosóficas de inestimável valor. No entanto, é plausível supor que, em sua época, nem mesmo em suas aspirações mais otimistas, Wollstonecraft imaginava tornar-se a pedra angular de um novo ramo do conhecimento, sendo posteriormente consagrada como a “mãe da filosofia feminista” – um evento que, para ela, pareceria absolutamente inacreditável.

Ainda assim, os desafios abordados em seus primeiros escritos permanecem surpreendentemente contemporâneos. A mulher, mesmo em pleno século XXI, continua sendo vítima de estruturas sociais que perpetuam desigualdades. Embora alguns aspectos dessas questões tenham sido mitigados ao longo do tempo, o legado de Wollstonecraft nos lembra que ainda há um longo caminho a ser percorrido em busca de uma verdadeira equidade. Seu pensamento, portanto, não apenas transcende sua época, mas também nos interpela no presente, exigindo reflexão e ação.

### 3.1.1 FILÓSOFOS MENCIONADOS: UM VISLUMBRE DO REPERTÓRIO INTELECTUAL DE WOLLSTONECRAFT

Propomo-nos a realizar um levantamento dos filósofos mencionados por Mary Wollstonecraft, figuras que desempenharam um papel inspirador em suas reflexões. As interpretações apresentadas serão analisadas sob a ótica da autora, sem nos aprofundarmos nos elementos que os pensadores originalmente buscaram expor, a menos que esses pontos sejam diretamente abordados por Wollstonecraft. O enfoque será, portanto, em como esses filósofos foram incorporados em seu pensamento, sendo irrelevante, para este estudo, determinar as obras específicas referenciadas, salvo quando explicitadas pela própria autora. Alguns nomes, como Condorcet,

Descartes, Maquiavel e Hertzberg<sup>56</sup>, são mencionados de forma tão superficial que não justificam uma análise mais detalhada.

O primeiro filósofo citado por Wollstonecraft ([1787] 2016b) é John Locke, cuja influência se faz notar em seus conselhos sobre educação parental. Locke advertia que os pais devem submeter menos as decisões à influência de suas paixões, especialmente ao estabelecer regras para suas filhas, alertando que, frequentemente, um dos cônjuges tende a ser mais permissivo em relação à violação dessas normas, o que prejudica o desenvolvimento intelectual das crianças. Sua presença é novamente destacada na obra mais célebre de Wollstonecraft, conforme o excerto a seguir:

A sujeição servil aos pais atrofia toda faculdade mental; e o Sr. [John] Locke observa com muito critério que, “se a mente for controlada ou humilhada em demasia nas crianças, se seu entusiasmo for muito rebaixado ou enfraquecido por uma mão severa demais, elas perdem todo seu vigor e sua engenhosidade” [*Alguns Pensamentos Sobre a Educação*, título original *Some Thoughts concerning education*, de 1693]. Essa mão severa pode explicar de certa maneira a fragilidade das mulheres, pois as meninas, por vários motivos, são mais reprimidas por seus pais do que os meninos, em todo o sentido da palavra. A obrigação que se espera delas, assim como todos os deveres arbitrariamente impostos às mulheres, vem mais de um senso de propriedade, mais do respeito pelo decoro, do que da razão; e, assim, ensinadas a se submeter servilmente a seus pais, elas são preparadas para a escravidão do matrimônio. Pode ser que me digam que algumas mulheres não são escravas no estado matrimonial. É verdade. Então, tornam-se tiranas, pois não se trata de uma liberdade racional, mas de uma espécie de poder sem lei, semelhante à autoridade exercida pelas favoritas dos monarcas absolutos, obtida por meios degradantes. Tampouco pretendo insinuar que os meninos ou as meninas são sempre escravos. Apenas insisto que, quando são obrigados a se submeter cegamente à autoridade, suas faculdades se debilitam e seu caráter se torna autoritário ou abjeto ([1792] 2016a, p. 201-202).

A interpretação de Wollstonecraft acerca de Locke destaca dois aspectos fundamentais da infância sob o controle de figuras de autoridade: o controle coercitivo e a humilhação. O controle refere-se à imposição de normas rígidas e à expectativa de adesão cega às regras, tanto no ambiente doméstico quanto nas instituições públicas, especialmente nas escolas. Historicamente, a infância foi reduzida a um conjunto de diretrizes rigorosas, cujo descumprimento levava ao segundo aspecto enfatizado: a punição humilhante. Essa dinâmica coercitiva envolvia tanto pressões psicológicas quanto severas agressões físicas. Práticas como o uso da palmatória ou o ato de ajoelhar-se sobre grãos de milho perpetuaram-se até meados do século XX. Mesmo

---

<sup>56</sup> Ewald Friedrich von Hertzberg (às vezes grafado Herzberg; 1725-1795) foi denominado como filósofo, vejamos o contexto: “Frederic II da Prússia [Frederico, o grande; 1712-1786], com a mais ardente ambição, estava, no entanto, tão ansioso para adquirir celebridade como autor quanto fama como soldado. Ao escrever um ensaio sobre o Príncipe de Maquiavel, contribuiu muito para promover a aquisição de conhecimento em seus domínios, encorajando os talentos e habilidades literárias; enquanto, abrandou seus ímpetos, concedeu a administração de seu governo ao filósofo Hertzberg, homem de confiança” (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 238, tradução nossa). Como vimos neste trecho, não ocorreu nenhuma referência relevante aos pensamentos destas personalidades.

hoje, remanescentes dessa lógica são observados, como a privação do intervalo escolar.

Essas observações alinham-se, em grande medida, com os princípios contemporâneos de educação positiva<sup>57</sup>, que enfatizam o desenvolvimento infantil por meio de estímulos respeitosos e racionais, em oposição às práticas coercitivas criticadas por Locke e reiteradas por Wollstonecraft. Tal abordagem, ao rejeitar o uso da humilhação e do controle opressivo, promove uma formação ética e intelectual mais alinhada com os valores defendidos pela autora.

Em sua reflexão acerca da Revolução Francesa, Wollstonecraft sintetiza o evento como uma manifestação das ideias do Pai do Liberalismo, John Locke, conforme ilustrado no seguinte trecho:

Locke, inspiração desses ousados pensadores [ingleses com a Revolução Gloriosa, franceses com o evento em pauta e americanos em sua independência], recomendou de maneira mais metódica a tolerância religiosa e analisou os princípios da liberdade civil, pois em sua definição de liberdade encontramos os elementos da Declaração dos Direitos do Homem, que, apesar dos erros fatais da ignorância e da obstinação perversa do egoísmo, está agora convertendo teorias sublimes em verdades práticas (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 4, tradução nossa).

Embora as ideias de liberdade civil e igualdade tenham desempenhado um papel fundamental no desenrolar da Revolução Francesa, o contexto imediato do evento foi amplamente influenciado por fatores climáticos. Nos invernos rigorosos de 1788 e 1789, registraram-se temperaturas abaixo de zero por mais de cinquenta dias consecutivos, afetando severamente as colheitas de verão e comprometendo a produção de grãos, especialmente o trigo. Esse fenômeno levou ao esgotamento dos estoques e, dada a alta demanda, à elevação exorbitante dos preços de itens básicos, como o pão. Desde os tempos romanos, a máxima “pão e circo para o povo” (atribuída a Otávio Augusto e imortalizada por Juvenal) ilustra que a fome pode ser colocada ao lado da insegurança como prioridade humana fundamental. A escassez de alimento, portanto, gera indignação, que, aliada à ostentação da realeza e do clero, transforma-se inevitavelmente em revolta.

Nesse cenário, as ideias antimonárquicas ganharam terreno fértil na França, possibilitando a transição de teorias abstratas de liberdade civil para a prática estatal. Wollstonecraft, entusiasmada e esperançosa com o momento histórico, expressa, em seus escritos, dúvidas

---

<sup>57</sup> “A Educação Positiva pode ser definida, de forma ampla, como a aplicação da Psicologia Positiva a instituições de ensino. O início do movimento da Psicologia Positiva impulsionou a realização de estudos e práticas dedicados à promoção do bem-estar e ao funcionamento positivo de indivíduos, grupos e instituições. Nesse sentido, devido a seu papel crucial na sociedade, as instituições educacionais são consideradas locais privilegiados para promover o bem-estar, tanto na comunidade escolar como na sociedade em geral. Assim, a Educação Positiva tem por objetivo não só o desempenho acadêmico, mas também o florescimento dos estudantes e demais integrantes da comunidade escolar, preparando os jovens para se tornarem indivíduos realizados e cidadãos responsáveis” (Cintra; Guerra, 2017, p. 505).

quanto à escassez de alimentos durante a convocação dos Estados Gerais ([1794] 2024, Livro II, Capítulo I). Para ela, parecia plausível que os estoques pudessem ser redistribuídos para acalmar o povo, considerando o relato da grande movimentação de tropas das fronteiras para a capital, bem como a contratação de mercenários treinados (Livro II, Capítulo II). Ela pondera se os montantes destinados à manutenção dessa força militar não poderiam ter sido redirecionados para atender às necessidades alimentares da população. No entanto, em nossa análise, o fator tempo desempenhou um papel preponderante: a demora governamental em importar provisões adequadas denota a falta de compreensão da gravidade da situação. Quando finalmente o descontentamento popular se enraizou, as burguesias francesas mobilizaram as massas contra seus governantes, denunciando a desigualdade e os crescentes encargos tributários.

Nesse contexto, as ideias lockeanas de liberdade civil serviram como base para a formulação da *Declaração dos Direitos do Homem*. Todavia, o “grande povo”, a maioria da população, permaneceu excluído das deliberações, relegado ao papel de espectador passivo, aplaudindo os novos detentores do poder. Esses novos líderes eram formados por uma minoria de intelectuais idealistas, comerciantes abastados e nobres tradicionais que mantinham influência política e que rapidamente ascenderam como representantes populares. Em pouco tempo, a embriaguez com as possibilidades de mudança em larga escala levou essas autoridades a impor seus ideais ao restante do mundo, recaindo no velho ciclo de autoritarismo e tirania.

Nesse cenário, Wollstonecraft alerta para os perigos de confiar cegamente em “figuras salvadoras”. A convivência em sociedade exige líderes sensatos e comprometidos, uma necessidade difícil de implementar, mas essencial para evitar os ciclos de tirania e para alcançar uma verdadeira liberdade coletiva.

O segundo filósofo mencionado por Wollstonecraft é Platão, embora, em grande parte, de forma indireta. Sua referência inicial surge como uma advertência aos perigos dos “apegos platônicos”, que, segundo ela, podem comprometer a paz de espírito ao ocultar sentimentos e conduzir à tristeza e à culpa. Seu conselho a esse respeito enfatiza a necessidade de evitar extremos: enquanto uma senhorita libertina incorre em erros, uma demasiadamente retraída também o faz. Assim, alguma dose de imprudência é necessária para atender às aspirações da paixão e do amor (Wollstonecraft, [1787] 2016b).

No entanto, a menção direta a Platão ocorre em forma de refutação:

Platão e Milton<sup>58</sup> estavam grosseiramente enganados ao afirmar que o amor humano conduzia ao celestial e era apenas uma exaltação do mesmo afeto; pois o amor pela

---

<sup>58</sup> John Milton (1608-1674), um funcionário público inglês e polêmico poeta, sempre lembrado pelo *Paraíso Perdido*, sua obra mais celebre.

Divindade, que é misturado com o mais profundo respeito, deve ser amor pela perfeição, e não compaixão pela fraqueza (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 114, tradução nossa).

Para Wollstonecraft, o amor humano só pode elevar os indivíduos à compreensão do Divino quando baseado no respeito, e não na compaixão por falhas morais. Essas falhas, frequentemente atribuídas às mulheres, são vistas como manifestações de fraqueza – uma percepção que ela critica ao destacar a ausência de reconhecimento público da fortaleza de caráter feminino. Até aquele momento, as mulheres não eram exaltadas pela capacidade de defender seus pontos de vista no âmbito público, tampouco pela imparcialidade própria dos magistrados ou pela sabedoria intelectual. Em vez disso, o papel feminino era confinado a círculos sociais, que se configuravam como extensões do espaço privado – redes informais capazes de disseminar boatos e denegrir reputações, geralmente entre as próprias mulheres.

Sobre as possíveis fontes filosóficas utilizadas por Wollstonecraft, Berges pondera:

Wollstonecraft, vivendo em Londres e passando muito tempo debatendo como igual com homens de educação clássica, teria tido ainda mais oportunidade de se familiarizar com a filosofia aristotélica. Outra possibilidade seria ela ter acesso a uma tradução de 1598 da *Política* do francês, que é atribuída ao poeta John Donne. Embora talvez não seja muito precisa, esta tradução foi pelo menos completa e teria dado a Wollstonecraft ideias aristotélicas suficientes para ela se envolver. Algumas das ideias nos argumentos de Wollstonecraft podem parecer mais platônicas do que aristotélicas, então alguém pode razoavelmente perguntar se não deveríamos rastrear suas influências em Platão em vez de Aristóteles. Também é verdade que muitos dos argumentos de Aristóteles a respeito da virtude e da educação se originaram em Platão, em particular as *Leis*, nas quais Platão descreve a importância do processo de habituação na formação do caráter virtuoso, e o papel das leis em prover a formação educacional necessária para isso. Mas as obras de Platão não foram traduzidas para o inglês antes da publicação da *Reivindicação*. Todos os principais argumentos relativos à habituação, educação e direito poderiam, por outro lado, ser encontrados na tradução de 1598 da *Política*, que ela bem poderia ter lido (2013, p. 67, tradução e grifos nossos).

Wollstonecraft demonstra, em sua abordagem, uma sólida compreensão das tensões entre o pensamento platônico e aristotélico, destacando, de maneira particular, os riscos de idealizações excessivas, como os “apegos platônicos”. A crítica dirigida a Platão e Milton reforça sua defesa de um amor fundado no respeito mútuo e no reconhecimento da perfeição, em contraposição a uma visão que romantiza a fragilidade ou a compaixão por falhas.

A análise de Berges é relevante ao situar as fontes de Wollstonecraft em um contexto filosófico amplo. Embora suas ideias possam parecer mais próximas do platonismo, as influências aristotélicas são plausíveis, especialmente considerando a possibilidade de que Wollstonecraft tenha tido acesso à tradução de 1598 da *Política*. Essa obra, ainda que imperfeita, ofereceria material suficiente para que ela desenvolvesse argumentos sobre habituação, virtude e



educação. A convivência intelectual em Londres, por sua vez, teria proporcionado um ambiente fértil para que ela assimilasse as principais correntes filosóficas clássicas, adaptando-as às suas próprias perspectivas e preocupações, em especial no que diz respeito à educação e à formação do caráter.

Há, em *Maria, ou os Erros da Mulher*, uma breve, mas significativa, menção a Galileu Galilei, utilizado como um símbolo de resistência à loucura e à opressão. Wollstonecraft evoca a figura do cientista como exemplo de resiliência intelectual, ressaltando que, embora as provas irrefutáveis de suas descobertas científicas tenham sido rejeitadas pela Inquisição, sua convicção na veracidade do movimento da Terra ao redor do Sol permaneceu inabalável, demonstrando sua compreensão sólida da realidade (Wollstonecraft, [1798] 2007c).

Nesse contexto, ela associa a certeza de Galileu à luta interior da personagem Maria, que, submetida às imposições sociais e familiares, tenta racionalizar e convencer-se de amar um esposo que lhe foi imposto. A referência ao cientista funciona como uma metáfora para a busca de clareza e verdade em meio à opressão e à dúvida, oferecendo à protagonista uma espécie de escudo contra a alienação emocional e mental que ameaça sua sanidade.

O próximo filósofo citado diretamente por Wollstonecraft em suas obras de maior relevância foi Jean-Jacques Rousseau. Não surpreende que a autora demonstre admiração por ele, considerando que Rousseau foi mencionado na epígrafe de seu livro catártico, escrito como uma forma de superar a perda de Frances “Fanny” Blood: “O exercício das virtudes mais sublimes eleva e nutre o gênio” (Rousseau apud Wollstonecraft, [1788] 2005). Nesta obra, a protagonista Mary, uma jovem de origem abastada que se casara por imposição familiar, vive uma existência dedicada ao cuidado de sua grande amiga Ann, cuja saúde é debilitada. Essa dedicação é possível graças à distância emocional e física imposta por seu esposo, que se dedicou a mergulhar em estudos e reflexões.

Wollstonecraft também faz referência ao discurso rousseauiano sobre a *Origem da desigualdade entre os homens*, descrita por ela como uma “admirável obra” ([1794] 2024, p. 104, tradução nossa). Ao analisar as questões contratualistas evocadas por Wollstonecraft, encontramos outro indicativo de sua afinidade com o pensamento rousseauiano: a adoção do conceito de “pacto social”, quando afirma: “[...] nosso pacto social era o fundamento mais seguro de toda a liberdade possível que uma massa de homens poderia desfrutar, que o entendimento humano poderia formar” ([1790] 2020, p. 101). Nesse contexto, Wollstonecraft atribui à propriedade características vilanescas, demonizando-a e se alinhando ao espírito crítico que Rousseau direcionava às desigualdades geradas pela posse de bens.

Em sua análise, Wollstonecraft demonstra um entendimento profundo que ressoa com nossos conceitos contemporâneos de crítica ao capitalismo. Ela descreve a exploração perpetrada pelas classes abastadas – nobres, políticos e religiosos – que, ao deterem vastas propriedades, beneficiam-se do trabalho árduo dos pobres. Esses trabalhadores, desprovidos de posses, dispõem apenas de seus “fortes braços tensos”, sempre a serviço das elites. Wollstonecraft denuncia que a sobrevivência mínima oferecida a esses indivíduos não apenas os mantém em estado de subserviência, mas também os converte em soldados rasos, invariavelmente subordinados, independentemente de suas capacidades.

Essa visão crítica de Wollstonecraft, profundamente influenciada por Rousseau, evidencia sua sensibilidade às dinâmicas de exploração e sua preocupação com a justiça social. Ao destacar a perpetuação de desigualdades estruturais, a autora oferece uma análise que permanece atual e relevante para as discussões contemporâneas sobre propriedade, poder e justiça.

Ao direcionarmos a discussão para as habilidades e o desenvolvimento infantil, encontramos, novamente, em Wollstonecraft conceitos profundamente alinhados à obra *Emílio, ou da Educação*, de Rousseau, especialmente quando este aborda os erros cometidos nos cuidados cautelares dispensados aos recém-nascidos. A esse respeito, vejamos as palavras de Wollstonecraft:

Se eu não temesse perturbar seu sistema nervoso pela mera menção de uma investigação metafísica, eu observaria, Senhor [Burke], que a autopreservação é, literalmente falando, a primeira lei da natureza; e que o cuidado necessário para sustentar e proteger o corpo é o primeiro passo para desdobrar a mente e inspirar um espírito viril de independência. O bebê que geme em faixas, que é tratado como um ser superior, pode porventura tornar-se um cavalheiro; mas a natureza deve ter-lhe dado faculdades incomuns se, quando o prazer pende de cada galho, ele possui fortaleza suficiente para exercitar sua mente ou corpo a fim de adquirir mérito pessoal ([1790] 2020, p. 28-29, tradução nossa).

De maneira análoga, Rousseau ([1762] 2017, Livro I) faz uma comparação que, embora semelhante, assume outra direção. Ele não se concentra naqueles que, apesar de tolhidos e, às vezes, literalmente pendurados em pregos para garantir sua segurança, sobressaíram; em vez disso, compara as mentalidades abastadas e servis. Rousseau atribui uma certa inaptidão no amadurecimento dos filhos de famílias nobres em contraste com a disposição e agilidade observadas nos filhos de serviçais, cujos cuidadores os deixam mais livres para desenvolverem-se naturalmente. Embora não nos aprofundemos nessas questões, o pensamento rousseauiano está tão intrinsecamente presente no de Wollstonecraft que é impossível ignorar as similaridades pontuais.

Na prática, observa-se uma manipulação ideológica ao longo do romance educacional

de Rousseau. Durante a leitura de *Emílio*, o leitor é induzido a interpretar a palavra “homem” como sinônimo de “humanidade”, sem que haja indício claro de outra interpretação, até o último livro, onde é revelado que o termo se refere especificamente ao macho da espécie. Para as mulheres, Rousseau propõe padrões distintos. Em uma estratégia nitidamente astuciosa, Rousseau nos conduz a uma interpretação equivocada, referindo-se ao “homem” em sentido de adulto, excluindo-se qualquer caracterização de menino, criança ou jovem. Embora pregue o tratamento da criança como tal, Rousseau demonstra um desejo de preparar as fundações do “homem” desde o nascimento. É somente no Livro V que Rousseau revela sua concepção de “homem” como oposição de gênero à “mulher”, delimitando um espaço específico para o masculino e, conseqüentemente, excluindo grande parte dos textos anteriores de *Emílio* do âmbito feminino. Essa abordagem, profundamente hierarquizada, indignou Wollstonecraft, ao ponto de instigá-la a redigir *Mary, uma ficção* cuja protagonista é uma jovem autodidata.

Logo no início da obra, Wollstonecraft apresenta a aquisição de conhecimentos por parte de Mary, em uma descrição que ressoa os moldes utilizados por Rousseau para introduzir Emílio ao leitor. Contudo, Wollstonecraft subverte os princípios rousseauianos ao reivindicar para sua protagonista feminina o direito à autonomia intelectual e ao desenvolvimento pleno de suas faculdades, rompendo com a visão limitada que relegava as mulheres a papéis subordinados na sociedade e na educação.

Jean-Jacques Rousseau é novamente evocado por Wollstonecraft na seguinte passagem: “‘As lágrimas que são derramadas por tristezas fictícias são admiravelmente adaptadas’, diz Rousseau, ‘para nos fazer orgulhosos de todas as virtudes que não possuímos’” (*apud* Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 27). Essa reflexão é direcionada às viúvas e mutilados das guerras, que, na miséria de sua condição, mendigam esmolas e são precariamente amparados pelo estado e pela nobreza. Wollstonecraft denuncia a hipocrisia de uma elite que, enquanto exalta sua generosidade pela assistência dispensada a essas vítimas, ignora deliberadamente sua própria responsabilidade na perpetuação dos conflitos. Para ela, esses mesmos aristocratas e abastados, ávidos por mais poder e riqueza, são culpados por alimentar a máquina de guerra e pela negligência em relação às tragédias futuras.

No que diz respeito ao conceito rousseauiano de estado de natureza, Wollstonecraft apresenta críticas contundentes. Para ela, as considerações de Rousseau são infundadas, pois a condição natural não prevalece sobre a civilização como meio de desenvolvimento humano. O homem, na visão de Wollstonecraft, não pode progredir na solidão; mesmo que a sociedade corruptora e as desigualdades o atormentem, o ser humano não deve ser reduzido a um animal

solitário (Wollstonecraft, [1792] 2015; 2016a, Capítulo 1). Para ela, a racionalidade concedida pelo Criador habilita os indivíduos a beneficiarem-se do intercâmbio de conhecimentos, tornando a interação social uma consequência inevitável de sua capacidade adaptativa. Ela ilustra essa ideia ao afirmar:

O mundo requer, percebo, a mão do homem para aperfeiçoá-lo, e como essa tarefa naturalmente desdobra as faculdades que ele exerce, é fisicamente impossível que ele permaneça na idade de ouro da estupidez de Rousseau. E, considerando a questão da felicidade humana, onde, oh onde ela reside? Fixou sua morada na ignorância inconsciente ou na mente altamente desenvolvida? É descendente de espíritos animais sem reflexão ou é o matiz da fantasia que continuamente circunda o prazer esperado? O aumento da população da terra deve necessariamente tender à sua melhoria, à medida que os meios de existência são multiplicados pela invenção (Wollstonecraft, [1796] 2007a, Carta IX, tradução nossa).

Nesta carta, Wollstonecraft assume o papel de pensadora questionadora, confrontando Rousseau de maneira incisiva. Ela refuta as supostas benesses atribuídas ao conceito de “bom selvagem”, sustentando que tal estado não passa de uma condição inculta, que apenas aguarda o momento em que a aplicação da racionalidade e o desenvolvimento natural possam desdobrar suas potencialidades. Para ela, a humanidade deve transcender o estágio atual da civilização, direcionando-se prioritariamente à busca pela felicidade – uma noção que, segundo ela, não possui forma ou local predefinidos. É justamente essa indefinição que mantém sem respostas as perguntas essenciais sobre a verdadeira natureza e a realização da felicidade.

Além disso, ao equiparar a ignorância à condição de um espírito animal, Wollstonecraft eleva a humanidade ao status de ser pensante e criativo, valorizando a imaginação e as fantasias que circundam o prazer esperado. Ela sugere que o inevitável crescimento populacional não apenas impõe desafios, mas também incentiva inovações que assegurem a subsistência, processo que, em sua visão, surge espontaneamente a partir da capacidade inventiva e racional dos seres humanos.

Em uma de suas cartas de cunho íntimo, Wollstonecraft revelou, de maneira irônica, sua devoção a Rousseau, conforme demonstra o excerto:

Além de olhar para mim, há três outras coisas que a encantam [falando de seu bebê, Fanny Imlay] – andar de carruagem, olhar coletes escarlate e ouvir música alta – ontem, na festa, ela gostou das duas últimas; mas, para homenagear J.J. Rousseau, pretendo dar a ela uma cinta, a primeira que ela usará – e por que não? – pois sempre fui meio apaixonada por ele (Wollstonecraft, [1798] 2007c, Carta 23, p. 46)

Embora expressa com leveza e humor, essa menção carrega uma ironia subjacente, considerando que Wollstonecraft discordava profundamente do Livro V de *Emílio*, especialmente no tocante à caracterização do ideal feminino ali descrito. A alusão à cinta ou faixa ornamental,

elemento associado ao padrão convencionalmente aceito para as mulheres da época, revela uma dualidade em seu pensamento. Apesar de rejeitar veementemente os estereótipos que aprisionavam as mulheres em papéis ornamentais, Wollstonecraft admite, implicitamente, que um certo grau de elegância não desqualifica a inteligência de uma jovem dotada de sagacidade.

Quando iniciou suas reflexões sobre questões de gênero, ainda indignada com a figura de Sofia idealizada por Rousseau, Wollstonecraft recorreu a uma citação de Francis Bacon: “‘Certamente’, diz lorde Bacon, ‘o homem é aparentado das bestas por seu corpo; e, se ele não for aparentado de Deus por seu espírito, ele é uma criatura vil e ignóbil!’” (*apud* Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 40).

Nessa análise, Wollstonecraft alerta que as mulheres eram tratadas como animais domésticos – dóceis e reduzidas a meras belezas ornamentais. Para ela, tal abordagem desconsidera a alma feminina como apta ao desenvolvimento intelectual e moral, tratando-a como uma criança eterna, perpetuamente dependente das figuras patriarcais. Essa percepção se estende à crítica das dinâmicas de poder entre homens e mulheres, ilustradas pelas competições nos haréns. Wollstonecraft observa que, nesses ambientes, as mulheres competiam pela atenção do sultão, e este, para não sucumbir à apatia causada pela variedade excessiva, deveria adotar o epicurismo<sup>59</sup> como filosofia relacional – uma perspectiva que ela parece introduzir como um contraponto irônico à superficialidade dessas relações.

No que tange ao relacionamento íntimo, Wollstonecraft defendia a busca por um convívio harmônico no qual as crianças pudessem receber atenção e educação adequadas de ambos os pais. Paralelamente, sustentava que as mulheres deveriam ter o direito de decidir, de maneira autônoma, se desejam ou não constituir uma família, recusando a ideia de que suas funções se limitassem exclusivamente à geração de filhos. Nesse contexto, Wollstonecraft destaca a importância da igualdade ao retornar às palavras daquele filósofo:

“Aquele que tem esposa e filhos” diz lorde Bacon “entregou reféns ao destino; é que eles são um obstáculo aos grandes empreendimentos, quer sejam virtuosos ou malformados. Certamente os melhores trabalhos, e aqueles de grande mérito para o público, procederam de homens não casados e sem filhos” (*apud* Wollstonecraft, [1792] 2015, p. 98).

Essa postura de escolha, amplamente restrita aos homens na época, só se tornou uma realidade para as mulheres com os avanços nos métodos contraceptivos. A partir de então, a maternidade deixou de ser um desígnio inevitável do destino, transformando-se em uma decisão

---

<sup>59</sup> Epicurismo: escola filosófica fundada por Epicuro de Samos no ano de 306 a. C. em Atenas. “Os epicuristas eram atomistas e afirmavam que os deuses não se importavam com a humanidade. Como a morte é o fim, temos que aproveitar esta vida, maximizando a felicidade terrena” (Law, 2011, p. 29).

consciente, passível de planejamento ou mesmo de renúncia definitiva.

No final do século XVIII, Wollstonecraft já vislumbrava a possibilidade de mulheres dedicarem-se a funções administrativas e empreendimentos de grande relevância, demonstrando capacidades equivalentes às de grandes empresários da época. Essa visão desafiava o modelo predominante, no qual tais papéis eram exclusivamente associados aos homens e, em raros casos, a viúvas que, por necessidade ou determinação, assumiam responsabilidades além do tradicional. Ao propor uma igualdade fundamentada na razão e na autonomia, Wollstonecraft não apenas antecipou debates modernos sobre os direitos das mulheres, mas também posicionou a questão da escolha como um dos pilares essenciais para a liberdade individual, seja no âmbito familiar, seja no campo profissional.

Ao abordar a questão da subjugação feminina, Wollstonecraft evidencia como os padrões sociais impostos às mulheres guardam notável semelhança com aqueles atribuídos às classes privilegiadas, especialmente à nobreza. A autora argumenta que, assim como os ricos são educados para valorizar a aparência e a aceitação social em detrimento da substância e do mérito, as mulheres são condicionadas a buscar a aprovação e a complacência da sociedade, em vez de cultivarem suas faculdades intelectuais e morais. Neste sentido, ao recorrer às reflexões de Adam Smith e Voltaire, Wollstonecraft estabelece um paralelo contundente entre os privilégios aristocráticos e a posição subalterna das mulheres, sugerindo que ambos os grupos são moldados por estruturas sociais que perpetuam a superficialidade e inibem o desenvolvimento autêntico do caráter.

A seguinte passagem ilustra essa perspectiva, ao demonstrar como as mulheres, assim como os nobres, são encorajadas a se conformar a um papel de ornamento social, sendo avaliadas não por suas capacidades, mas pela forma como se apresentam ao mundo:

Quando ouvimos falar de mulheres que, saindo da obscuridade, valentemente clamam por respeito devido a suas habilidades ou virtudes intrépidas? Onde elas podem ser encontradas? “Ser observadas, servidas e notadas com compreensão, complacência e aprovação são todas as vantagens que buscam.” “Verdade!”, meus leitores homens provavelmente bradarão; mas deixemos que se recordem, antes que tirem uma conclusão qualquer, que isso não foi escrito originalmente para descrever as mulheres, e sim os ricos. Em *Teoria dos sentimentos morais*, do Dr. [Adam] Smith, encontrei um perfil geral das pessoas de posição e fortuna que, em minha opinião, poderia com a maior propriedade ser aplicado ao sexo feminino. Remeto o leitor sagaz à comparação completa, mas permito-me citar uma passagem para dar força a um argumento no qual pretendo insistir como o mais conclusivo contra a distinção sexual. Porque se, com exceção dos guerreiros, nenhum grande homem apareceu em meio à nobreza, qualquer que seja seu título, não seria injusto inferir que a situação da época trágica o homem, produzindo-lhe um caráter similar ao das mulheres, que são *localizadas* – se posso usar essa palavra – pela posição em que suas *mesuras* as colocam? As mulheres, comumente chamadas de damas, não devem ser contraditas quando acompanhadas e não se lhes permite exercer qualquer força manual. Se das mulheres devemos esperar quaisquer virtudes, são elas apenas negativas – paciência, docilidade, bom humor e

flexibilidade, virtudes incompatíveis com qualquer exercício vigoroso do intelecto. Além disso, ao viverem umas com as outras e raras vezes absolutamente sós, elas ficam mais sob a influência dos sentimentos do que das paixões. A solidão e a reflexão são necessárias para dar aos desejos a força das paixões e permitir que a imaginação aumente o objeto, tornando-o o mais desejável. O mesmo pode-se dizer dos ricos; para adquirirem aquela força de caráter a partir da qual as grandes resoluções são construídas, eles não negociam suficientemente ideias gerais, coletadas por meio de pensamentos desapaixonados ou investigações serenas. Mas ouçamos o que um arguto observador diz dos nobres:

Parecem os nobres insensíveis ao baixo preço com que podem adquirir a admiração pública; ou parecem imaginar que, para eles, como para os demais homens, isso deva ser uma negociação de suor ou de sangue? Por quais façanhas notáveis é o jovem nobre instruído a sustentar a dignidade de sua posição e a fazer-se merecedor da superioridade sobre seus concidadãos, edificada pela virtude de seus ancestrais? É pelo conhecimento, pelo esforço, pela paciência, pela renúncia ou pela virtude de qualquer espécie? Como todas as suas palavras e ações são atendidas, ele aprende a considerar de forma habitual cada circunstância do comportamento ordinário e se empenha para realizar todos aqueles pequenos deveres com a mais exata propriedade. Uma vez que está consciente do quanto é observado e quanto a humanidade está disposta a favorecer todas as suas inclinações, ele age, nas ocasiões mais insignificantes, com aquela liberdade e elevação que o inspiram de maneira natural. Seu porte, seus modos, sua conduta, tudo marca o senso elegante e gracioso da sua própria superioridade, à qual aqueles que nasceram em uma posição inferior dificilmente podem chegar. Essas são as artes pelas quais ele propõe tornar a humanidade mais facilmente submissa à sua autoridade e governar suas inclinações de acordo com seu próprio prazer; e nisso ele é raramente desapontado. Tais artes, sustentadas pela posição e preeminência, são, em ocasiões ordinárias, suficientes para governar o mundo [... neste último parágrafo, são palavras de François-Marie Arouet, mais conhecido por Voltaire] (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 83-85, grifos do original).

Wollstonecraft utiliza essa analogia para reforçar sua crítica à distinção sexual e à exclusão feminina dos espaços de reflexão e autonomia. Assim como os nobres são condicionados a se considerarem superiores por nascimento, sem que precisem demonstrar verdadeira virtude ou esforço, as mulheres são mantidas em uma posição de dependência e passividade, privadas das oportunidades de desenvolver força intelectual e autodeterminação. Conforme observa, a condição feminina assemelha-se à dos ricos, cujas vidas são circunscritas a uma posição social que inibe a aquisição de virtudes mais substanciais, como o conhecimento, a paciência e a autodisciplina.

Ao citar Adam Smith, Wollstonecraft denuncia a passividade imposta tanto aos ricos quanto às mulheres, sugerindo que ambos os grupos são vítimas de um sistema social que restringe sua liberdade de pensamento e ação. Smith, em *Teoria dos Sentimentos Morais*, descreve como os indivíduos de posição privilegiada não precisam empenhar-se em esforços intelectuais ou laboriosos para conquistar a admiração pública, uma vez que a própria sociedade os condiciona a serem reverenciados pela mera posse de riquezas e títulos. Essa mesma lógica, segundo Wollstonecraft, se aplica às mulheres, que, afastadas do exercício vigoroso da mente, são moldadas para atender às expectativas sociais de paciência, docilidade e flexibilidade, virtudes que,

apesar de consideradas desejáveis, restringem seu desenvolvimento pleno como seres racionais.

A inserção de Voltaire na argumentação de Wollstonecraft amplia sua crítica ao associar a manutenção da hierarquia social a um conjunto de “artes” que sustentam a autoridade da nobreza. Segundo Voltaire, a nobreza utiliza sua posição e preeminência para perpetuar uma ilusão de superioridade, mascarando a ausência de virtudes substanciais por meio de gestos refinados e de uma conduta elegante que inspira submissão e deferência. Wollstonecraft apropria-se dessa visão para demonstrar como as mulheres são igualmente condicionadas a adotar tais “artes”, conformando-se a papéis que perpetuam sua subjugação social e intelectual.

Ademais, Wollstonecraft ressalta como essa busca por reconhecimento social, tanto por parte dos homens quanto das mulheres, resulta em um sistema no qual as aparências tornam-se mais importantes do que as realizações genuínas. Os homens, imersos na busca por status, sacrificam fortunas para ostentar um prestígio ilusório, enquanto as mulheres, destituídas de poder real, são ensinadas a valorizar essa mesma fachada, vivendo à sombra de expectativas superficiais que limitam seu potencial. Em última instância, sua análise sugere que a verdadeira igualdade entre os sexos só poderá ser alcançada quando as mulheres forem incentivadas a desenvolver suas faculdades intelectuais em pé de igualdade com os homens, rompendo definitivamente com o ciclo de dependência e artificialidade imposto pela sociedade patriarcal e hierárquica de sua época.

Em sua *Visão Histórica e Moral da Revolução Francesa*, Wollstonecraft retomou a figura de Voltaire, caracterizando-o como um escritor espirituoso e satírico, cujas críticas recaíam sobre os bobos da corte<sup>60</sup>, os legisladores injustos e os religiosos hipócritas. Entretanto, nesse contexto específico, a “corte” não se referia unicamente à aristocracia, mas ao próprio povo francês, iludido pela manipulação dos discursos dominantes. Wollstonecraft argumenta que os conceitos satíricos de Voltaire, combinados às teorias rousseauianas, foram amplamente assimilados pela população francesa, resultando em uma sociedade menos desigual, na qual os indivíduos se empenhavam em ler e debater uma ampla gama de temas. Para a autora, esse hábito demonstrava um elevado nível de cultura e engajamento intelectual por parte do povo francês.

Essa percepção da cultura popular francesa também se manifesta em sua correspondência pessoal. Em uma de suas cartas, escrita durante a gestação, Wollstonecraft expressa suas inquietações em relação à saúde da criança que esperava, refletindo sua ansiedade materna de maneira espirituosa ao afirmar: “Você acha que a criança vai dormir regularmente? Estou pronta

---

<sup>60</sup> Bobo da corte: foi mencionado na figura do chapéu de bufão com sinos tilintando, chamando a atenção para um fato ou para suas palhaçadas.



para fazer tantas perguntas quanto o *Homem dos Quarenta Escudos de Voltaire*. Ah! Não continue com raiva de mim!” (Wollstonecraft, [1798] 2007c, Carta XI, p. 23, tradução e grifo nossos).

A referência humorística a Voltaire alude à sátira presente em sua obra *O Homem dos Quarenta Escudos*, que ilustra a busca incessante do protagonista por respostas acerca do mundo ao seu redor, especialmente no que diz respeito à gravidez e à formação dos filhos. A seguinte passagem de Voltaire evidencia essa inquietação:

Já bastante instruído, e havendo reunido uma pequena fortuna, o homem dos quarenta escudos desposou uma linda moça que possuía cem escudos de renda. Sua esposa logo ficou grávida. Ele foi procurar o seu geômetra, e perguntou-lhe se ela lhe daria um menino ou uma menina. Respondeu-lhe o geômetra que as parteiras e as criadas ordinariamente o sabiam, mas que os físicos, que predizem os eclipses, não eram tão esclarecidos quanto elas.

Quis saber depois se o seu filho, ou filha, já possuía uma alma. O geômetra disse-lhe que isso não era da sua competência e que fosse falar com o teólogo da esquina.

O homem dos quarenta escudos, que já o era no mínimo dos duzentos, perguntou em que local se achava o seu filho.

– Numa pequena bolsa – lhe disse o amigo, – entre a bexiga e o intestino reto.

– Santo Deus! – exclamou ele. – A alma imortal de um filho nascida e alojada entre a urina e algo pior!

– Sim, meu caro vizinho, a alma de um cardeal não teve outro berço; e com tudo isso ainda se fazem de arrogantes e dão-se ares.

– Ah, senhor sábio, não me poderia dizer como se formam os filhos?

– Não, meu amigo; mas, se quiser, dir-lhe-ei o que os filósofos imaginaram, isto é, como os filhos não se formam (Voltaire, [1694] 2001, p. 20-21).

A questão fundamental da humanidade – como se formam os filhos? – permanece sem resposta definitiva. Voltaire sugere que os filósofos, em sua busca por estabelecer normas e regras, se limitaram a definir o que não deveria ser feito, deixando às mulheres, frequentemente vistas como seres sentimentais e irracionais, a responsabilidade de preencher essa lacuna nas fases iniciais da vida. Wollstonecraft, por sua vez, identifica essa expectativa social e argumenta que as mulheres não podem cumprir adequadamente esse papel caso não recebam a mesma preparação e educação que os homens.

Para a autora, o desenvolvimento das capacidades femininas deve ocorrer em igualdade de condições, pois, independentemente do gênero ou classe social, todos os indivíduos compartilham uma origem comum: o ventre materno, de onde emergem com uma mente inexperiente, necessitando de orientação e estímulo para seu pleno desenvolvimento. Wollstonecraft compara esse crescimento ao processo de aprendizagem: primeiro engatinhar, depois andar, e finalmente correr em busca de seus próprios objetivos e realizações.

A referência ao protagonista da obra de Voltaire revela, portanto, a tentativa de Wollstonecraft de trazer seu companheiro ausente para mais próximo de suas preocupações e

inquietações maternas. Ao evocar a figura do homem dos quarenta escudos, que busca incansavelmente explicações científicas para seus temores acerca da paternidade, Wollstonecraft sutilmente sugere que a criação de uma criança não deve ser um fardo exclusivo das mulheres. Ela esperava que seu parceiro compartilhasse de suas dúvidas e, juntos, pudessem encontrar as melhores respostas para as incertezas da parentalidade e da vida em comum.

A narrativa de Voltaire evidencia a naturalidade com que, após o casamento, o homem assimila o patrimônio da esposa como uma extensão de seus próprios bens, refletindo um aspecto profundamente enraizado nas estruturas patriarcais da sociedade. O protagonista, ao unir-se a uma mulher com uma renda superior à sua, rapidamente incorpora essa riqueza ao seu status, passando a considerar-se não apenas o provedor, mas também o legítimo detentor desses recursos. Essa apropriação tácita reflete a concepção histórica do casamento como um contrato econômico, no qual a mulher, ao transferir sua fortuna e até mesmo sua identidade para a esfera do marido, perde a autonomia sobre seus próprios bens e torna-se parte de sua propriedade.

Ao retomar as concepções de Adam Smith, especialmente aquelas expostas em sua obra *The Theory of Moral Sentiments*, Wollstonecraft argumenta que a reputação de um indivíduo é inferida a partir de sua integridade comportamental, funcionando como um álibi de idoneidade. Em consonância com a máxima iluminista do princípio da presunção de inocência, ela reflete sobre a imputação de antecedentes criminais como elementos qualificadores de uma predisposição para determinadas contravenções. Contudo, Wollstonecraft enfatiza que, independentemente do sexo, aqueles que foram injustamente difamados podem recuperar sua reputação por meio de ações e comportamentos assertivos, reafirmando sua dignidade perante a sociedade (Wollstonecraft, [1792] 2015; 2016a, Capítulo 8).

Não obstante, ao advogar pela possibilidade de resgate da reputação por meio de uma conduta irrepreensível, Wollstonecraft pode estar, de forma velada, refletindo suas próprias esperanças em meio ao rigoroso escrutínio social ao qual foi submetida ao longo de sua vida. As duras críticas dirigidas a seu comportamento pessoal, permeadas por preconceitos de gênero e moralidade, evidenciam a dificuldade enfrentada por uma mulher que ousava desafiar as convenções sociais e intelectuais de seu tempo. Sua argumentação transcende o campo teórico e adquire um caráter pessoal, representando um anseio por reconhecimento e aceitação em uma sociedade que, reiteradamente, buscava silenciar as vozes femininas divergentes. Wollstonecraft, portanto, ao propor que a dignidade pode ser restaurada por meio de ações virtuosas e coerentes, parece sugerir, implicitamente, sua própria trajetória de resiliência e reafirmação, na busca por um lugar legítimo no debate intelectual e moral de sua época.

Ancorada em fundamentos teológicos, ela evoca o Deus cristão como o julgador supremo, uma vez que a alma humana não pode ser completamente compreendida pela razão de outro ser humano. Caberia a cada indivíduo, através do livre-arbítrio, a responsabilidade de optar pelas ações corretas e moralmente justas.

Entretanto, ao transcender as questões de fé, Wollstonecraft adota uma perspectiva mais realista e pragmática, voltando-se para uma análise do mundo tal como ele se apresenta. Por meio do uso do intelecto e da racionalidade, ela propõe uma abordagem iluminista para enfrentar as duras realidades sociais às quais os indivíduos, especialmente as mulheres, estão submetidos. Dessa maneira, as mudanças por ela defendidas no âmbito da educação feminina não se revelam apenas como conjecturas idealistas, mas sim como propostas plausíveis e razoáveis, acolhidas pelo tempo devido à força intrínseca de sua lógica e à gradual conscientização social.

A exclusão das mulheres do acesso a uma educação equiparada à dos homens é, para Wollstonecraft, um dos principais obstáculos à emancipação feminina. Ao longo dos anos, a luz da razão dissipou as sombras segregacionistas que outrora impediram a presença feminina nas instituições de ensino, cuja estrutura curricular era, até então, voltada exclusivamente ao público masculino. No entanto, a resistência à mudança persiste, uma vez que ainda existem mulheres que, imersas nos padrões culturais tradicionais, consideram os modelos antigos como mais adequados às suas vidas.

Nesse contexto, Wollstonecraft identifica um embate ideológico, no qual visões divergentes sobre o papel da mulher na sociedade colidem em uma disputa constante. Em vez de promover uma convivência baseada na aceitação mútua, os defensores de cada lado tentam impor seus valores no âmbito ético, moral, político e jurídico. Para a autora, essa dicotomia representa um entrave ao progresso social, sendo necessário que tanto homens quanto mulheres compreendam que a liberdade e a igualdade devem ser conquistadas por meio da educação e do exercício pleno da razão.

Wollstonecraft também fez referência à obra *Pensamentos noturnos* (*The Complaint: or, Night-Thoughts on Life, Death, & Immortality*) de Edward Young, conhecida em português como *A lamentação: ou pensamentos noturnos sobre a vida, a morte e a imortalidade*. Trata-se de uma obra de cunho filosófico que se alinha, em certa medida, à sua visão, explorando a ficção como um meio de superação do luto. A profundidade reflexiva presente nesse texto ressoa com a trajetória pessoal de Wollstonecraft, cuja produção literária muitas vezes carregava elementos de autorreflexão e enfrentamento das adversidades emocionais.

Ademais, Wollstonecraft menciona *Analogia da Religião, Natural e Revelada* (*Analogy*

*of Religion, Natural and Revealed*), de Joseph Butler, publicada em 1736, além de outras obras que abordam temáticas deístas. A protagonista de *Mary – uma Ficção*, ao imergir na cultura cerimonial católica durante sua estada entre os portugueses, passa por um processo de introspecção religiosa que a conduz à compreensão do cristianismo como uma convicção pessoal. Essa experiência é sintetizada da seguinte forma:

As cerimônias católicas romanas atraíram sua atenção e deram origem a conversas quando todos se encontraram; e um dos cavalheiros continuamente introduzia noções deístas, quando ridicularizava a pompa que todos ficavam surpresos ao observar. Mary pensou em ambos os assuntos, os dogmas romanistas e as dúvidas deísticas; e embora não fosse cética, achou certo examinar as evidências sobre as quais sua fé foi construída. Ela leu Analogia de Butler e alguns outros autores: essas pesquisas a tornaram cristã por convicção, e ela aprendeu a caridade, particularmente com relação aos sectários; viu que argumentos aparentemente bons e sólidos podem surgir de diferentes pontos de vista; e ela se alegrou ao descobrir que aqueles com quem ela não deveria concordar tinham alguma razão do lado deles (Wollstonecraft, [1788] 2005, Chap. X).

Foi em Portugal, durante sua jornada para o derradeiro encontro com Fanny Blood, que Wollstonecraft consolidou a compreensão de que, para a prática do bem e da caridade, a filiação a uma determinada seita ou denominação religiosa torna-se secundária em relação à fé em um Deus onipotente. Essa percepção ampliada da espiritualidade reflete sua inclinação para um cristianismo racional, no qual a prática da virtude e a busca do bem comum sobrepõem-se às divisões doutrinárias.

Entre suas crenças fundamentais, Wollstonecraft inclui a imortalidade da alma, contemplando duas possíveis abordagens para a existência humana: aceitar a brevidade da vida terrena como uma experiência finita, ou abraçar a convicção de um futuro imortal, no qual as provações deste mundo sejam vistas como um período de luta e perseverança rumo a uma recompensa eterna. Para ela, essa segunda perspectiva, pautada na fé e na prática da virtude, representa não apenas uma fonte de consolo espiritual, mas também um incentivo ao progresso moral e intelectual.

Sua maior aspiração, para a existência futura, era a possibilidade de sua insaciável sede de conhecimento ser finalmente aplacada, vislumbrando um além em que o entendimento humano pudesse atingir sua plenitude e superar as limitações impostas pela experiência terrena (Wollstonecraft, [1788] 2005, Cap. XX). Ela integra em sua visão filosófica e teológica um equilíbrio entre a razão iluminista e a devoção religiosa, demonstrando que a busca pela verdade transcende fronteiras dogmáticas, constituindo-se como um exercício contínuo de reflexão, caridade e aperfeiçoamento moral.

Wollstonecraft evocou os conhecimentos históricos de David Hume ao analisar as distinções legais que permeavam a sociedade inglesa durante o reinado de Edward III (1312–

1377), período no qual diferentes fundamentos jurídicos eram aplicados a regentes, nobreza, clero e comuns. Ela observa como os súditos eram submetidos à apreensão de bens e confisco de produtos para financiar a insaciável ganância do monarca. No âmbito religioso, destaca o surgimento das ideias reformistas de John Wycliffe (c. 1328–1384), que se levantou contra a supremacia da Igreja Romana na Inglaterra, denunciando-a como uma instituição manipulada por papas que, mais do que líderes espirituais, agiam como políticos astutos, exercendo domínio sobre os governantes e, por conseguinte, sobre o próprio Estado, instrumentalizando a palavra de Deus como um verdadeiro arsenal ideológico (Wollstonecraft, [1790] 2020).

Em seu argumento, as transformações sociais e políticas devem ser implementadas de maneira gradual, não por uma deficiência inerente ao homem em conceber ideais elevados, mas porque a população, de modo geral, enfrenta dificuldades em adaptar-se a novas realidades. Nesse sentido, a Revolução Francesa ilustra os desafios enfrentados por um povo que, ao tentar instaurar uma ordem política fundamentada em princípios abstratos, desconhecia a aplicação prática da liberdade. Ela comenta a adoção apressada do modelo idealizado por Hume de uma comunidade irrepreensível, que, segundo o filósofo escocês, só seria viável quando a civilização houvesse atingido um estágio mais avançado de maturidade intelectual e difusão do conhecimento. A precipitação da Assembleia Constituinte Francesa, ao ignorar as lições da experiência e tentar instaurar um sistema de governo *perfectum*, culminou em desordem social e políticas arbitrárias, promovendo ataques à liberdade individual, à propriedade e às instituições fundamentais da sociedade. Conforme Wollstonecraft pondera:

Embora os teóricos mais engenhosos, ou partidários desesperados do povo, se aproveitem dessa enfermidade de nossa natureza, as consequências às vezes devem ser destrutivas para a sociedade, se não terminarem na mais terrível anarquia. Pois quando os membros de um estado não são dirigidos pelo conhecimento prático, cada um elabora um plano de política, até que a confusão se torne geral e a nação mergulhe na miséria, perseguindo os esquemas daqueles filósofos de gênio que, avançando antes de seu tempo, esboçaram o modelo de um sistema de governo *perfectum*. Assim aconteceu na França, que a ideia de Hume de uma comunidade irrepreensível, cuja adoção só seria admissível quando a civilização tivesse alcançado um grau muito maior de perfeição e o conhecimento fosse mais amplamente difundido do que no período atual, foi, no entanto, escolhida como o modelo de seu novo governo, com algumas exceções, pela assembleia constituinte: cuja escolha sem dúvida procedeu de os membros não terem tido a oportunidade de adquirir um conhecimento da liberdade prática. Alguns dos membros, é verdade, aludiram às melhorias feitas pelos americanos no plano da constituição inglesa; mas a grande maioria, desprezando a experiência, pretendia formar, de uma só vez, um sistema muito mais eficaz. E essa autossuficiência produziu aqueles terríveis ultrajes e ataques feitos pelos anarquistas daquele país contra a liberdade pessoal, a propriedade e tudo o mais que a sociedade considera sagrado. Estas considerações melancólicas parecem-me fornecer argumentos irrefragáveis, para provar que é necessário para todos os governos, que têm por objetivo a felicidade do povo, fazer do poder de alterar pacificamente um princípio fundamental de sua constituição (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 356-357).

Para a filósofa, um governo perfeito permanece uma utopia inalcançável, viável apenas mediante a maturação progressiva da sociedade e o cultivo gradual da racionalidade entre os cidadãos. Na prática, o idealismo político precisa estar ajustado às realidades concretas dos povos aos quais se busca implementar reformas em prol do bem comum. A tentativa francesa de aplicar as ideias de Hume, sem a devida adaptação às circunstâncias históricas e culturais, resultou na anulação da verdadeira liberdade, pois a ausência de um direcionamento coeso transformou as diversas correntes de pensamento em uma quimera política insustentável. Ela enfatiza a necessidade de uma abordagem reformista pautada na prudência e na experiência, rejeitando mudanças abruptas que, ao invés de fomentar o progresso, desencadeiam instabilidade social e anarquia. O governo, na sua concepção, deve ser dotado de mecanismos de transformação gradual e pacífica, garantindo que a liberdade seja consolidada sobre bases sólidas e realistas, ao invés de ser sacrificada em nome de um ideal inalcançável.

Ao abordar a questão da desonra à castidade, Wollstonecraft expõe a hipocrisia moral que recai sobre as mulheres, cuja retidão é frequentemente depreciada, mesmo quando os atos que resultam em sua desonra não são frutos de sua escolha ou consentimento. Ao evocar Leibniz e sua reflexão de que “os erros são frequentemente úteis, mas comumente o são para remediar outros erros” (Leibniz, *Teodiceia apud* Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 100), a autora evidencia como a sociedade da época perpetuava uma lógica distorcida, na qual a pureza carnal era equivocadamente equiparada à índole imaculada.

Tal concepção moral, profundamente enraizada, encontra paralelo em casos históricos como o de *Friné*, célebre cortesã da Grécia Antiga, cuja absolvição judicial foi atribuída à sua extraordinária beleza, considerada uma dádiva divina e, portanto, uma prova de sua inocência. Essa perspectiva, pautada em elementos superficiais e desprovidos de uma relação lógica de causa e efeito, demonstra como as mulheres eram julgadas não por suas ações, mas por atributos externos e por construções sociais arbitrárias, que lhes negavam autonomia e dignidade.

Wollstonecraft, ao desconstruir essas concepções, reafirma a necessidade de uma moralidade fundamentada na razão e na justiça, rejeitando os estereótipos que reduzem as mulheres a meros objetos de julgamento público. Sua crítica é incisiva ao denunciar a incoerência de um sistema que, ao mesmo tempo em que desconsidera o papel do consentimento feminino, atribui às mulheres a responsabilidade exclusiva por sua própria desonra. A autora clama por uma revisão dos valores sociais, argumentando que a verdadeira moralidade deve residir na integridade do caráter e na liberdade de escolha, ao invés de ser moldada por padrões artificiais que perpetuam a subjugação feminina.

Adicionalmente às fontes filosóficas e históricas, Wollstonecraft também se vale de referências mitológicas para reforçar suas argumentações e ilustrar os desafios enfrentados pelas mulheres na busca por reconhecimento e justiça. A utilização de figuras míticas permite à autora expandir sua crítica para além do contexto sociopolítico de seu tempo, demonstrando como os mitos perpetuam valores e expectativas que influenciam a percepção feminina na sociedade.

Dessa forma, ao adentrarmos na próxima seção, examinaremos as referências mitológicas citadas por Wollstonecraft em sua obra, analisando como essas figuras simbólicas são utilizadas para fortalecer sua crítica à condição feminina e promover uma visão mais ampla sobre os papéis de gênero perpetuados ao longo dos séculos.

### 3.1.2 O SIMBÓLICO E O MITOLÓGICO: O ARREBATAMENTO DE WOLLSTONECRAFT POR ÁRTEMIS

A mitologia representou uma das primeiras expressões filosóficas concebidas pelos poetas da antiguidade. As lendas sobre figuras mágicas e sobrenaturais, exercendo influência sobre a vida humana, constituem uma fonte inesgotável de investigação, pois, a cada nova interpretação, emergem imagens renovadas em nossa mente, perpetuando compreensões que transcendem o conhecimento estritamente científico. Além disso, os mitos refletem as aspirações psíquicas da humanidade, resignificando-se ao longo do tempo e integrando-se à contemporaneidade sob diversas formas, como exemplificado no conceito psicanalítico do Complexo de Édipo. Nesse sentido, inspirado por tais reflexões e pela riqueza temática dos mitos observamos:

Não há uma concepção definitiva do que é mito, e sim interpretações sobre o que significa. Por vezes essas interpretações são díspares, por outras, mais próximas. De todo modo, não se pode supor que mito seja isso ou aquilo; nenhuma corrente teórica pode se arrogar o direito de ser a única a deter o real significado do mito (Almeida Júnior, 2014, p. 13-14).

A partir dessa perspectiva, compreendemos os mitos como narrativas que ultrapassam a mera ficção fantástica, servindo como instrumentos de ensino moral e reflexão existencial que acompanham o indivíduo ao longo da vida. Destarte, ao analisarmos as referências mitológicas empregadas por Mary Wollstonecraft, buscamos compreender as intenções e aludidos presentes em sua obra, explorando suas implicações simbólicas e conceituais. Pretendemos, desta forma, oferecer um aprofundamento mais substancial em comparação à análise dos filósofos anteriormente mencionados, pois os mitos, com sua riqueza alegórica e liberdade interpretativa, possibilitam novas e instigantes reflexões.

Neste contexto, atentar-nos-emos às menções mitológicas que demandam esclarecimento ou que, porventura, não possuam uma conotação estritamente mítica. Wollstonecraft, por vezes, emprega o termo “quimérico” não para se referir à criatura mítica híbrida de múltiplos animais, mas como uma alusão a apreensões fantasiosas, utopias ou tentativas de combinar elementos heterogêneos de maneira artificiosa. De forma similar, ao evocar Zéfiro, o titã que personifica a brisa suave, filho de Eos e Astreu, Wollstonecraft não o emprega na acepção mitológica tradicional, mas para descrever uma delicada percepção ao contemplar a estrela do norte, dissociando-se da conotação inspiradora do vento suave.

Outro exemplo digno de nota é a menção ao termo “dragão”, frequentemente associado à figura lendária de uma criatura alada que expele fogo. Entretanto, em suas considerações, Wollstonecraft recorre a essa figura em um contexto não mitológico, utilizando-a como uma designação militar ou heráldica, revelando a multiplicidade de sentidos atribuídos a esses símbolos ao longo do tempo. Ao examinar tais elementos, ela não apenas emprega as referências mitológicas como recurso retórico, mas também como ferramenta crítica para elucidar as construções sociais e culturais que permeiam a experiência humana, demonstrando a plasticidade desses mitos no discurso filosófico e literário.

A primeira referência mitológica presente nos escritos de Mary Wollstonecraft ocorre na seguinte passagem: “se algumas viúvas não se apaixonassem de vez em quando, Anteros e Himeneu raramente se encontrariam, a não ser em uma igreja de aldeia” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 47-48). A evocação dessas figuras mitológicas remete à presença de amores mútuos que conduzem ao matrimônio, posicionando-se em oposição direta aos casamentos arranjados, prática ainda prevalente na Inglaterra do século XVIII. Wollstonecraft sugere, assim, que para uma mulher desfrutar da liberdade de contrair matrimônio por sua própria vontade e escolha, seria necessário encontrar-se na condição de viúva. No entanto, tal liberdade só poderia ser plenamente exercida em pequenas vilas afastadas dos grandes centros urbanos, uma vez que, nas capitais, o peso do julgamento social sobre aquelas que haviam perdido seus esposos permanecia opressivo e limitante.

A escolha de Wollstonecraft por Anteros e Himeneu como símbolos desse ideal de amor e liberdade matrimonial é reveladora de seu conhecimento da mitologia clássica. Ambos fazem parte dos Erotes (ἔρωτες), plural de Eros (Ἔρως), termo que designa os espíritos intermediários entre os deuses e os homens, responsáveis por inspirar diferentes formas de amor e desejo. Os



Erotes<sup>61</sup> são, em sua maioria, descendentes de Afrodite e, tradicionalmente, representados na arte como jovens alados, simbolizando a leveza e a transcendência dos afetos humanos.

Anteros (Ἀντέρως ou Antérōs) é a divindade que personifica o amor correspondido, a reciprocidade dos sentimentos e o equilíbrio nas relações afetivas. Por sua vez, Himeneu (Ἵμεναιος ou Hymen), deus dos casamentos e das cerimônias nupciais, representa a consumação formal do amor sob os auspícios da sociedade e dos ritos tradicionais. A reunião simbólica dessas figuras na obra de Wollstonecraft alude, portanto, ao ideal romântico de uma união baseada no consentimento mútuo e na compatibilidade, contrastando com as imposições matrimoniais convencionais de sua época.

A riqueza simbólica desses mitos evidencia como Wollstonecraft se vale de tais referências para construir uma crítica sutil, mas contundente, às limitações impostas às mulheres de sua época. A presença dessas divindades sugere uma reflexão mais profunda acerca das diversas formas de amor e do papel das mulheres nas estruturas matrimoniais, ao mesmo tempo em que destaca a necessidade de liberdade e autenticidade nos relacionamentos.

Ao refletir sobre a natureza humana e seu comportamento imprevisível, Wollstonecraft compara o homem a um corpo celeste errante, capaz de romper com sua órbita e transgredir as leis estabelecidas pelo Criador. Nessa análise, a autora recorre à figura mitológica de Pandora, a primeira mulher, enviada à Terra como instrumento de punição divina, desafiando a interpretação tradicional que a reduz à mera curiosidade feminina. Em sua obra *Visão histórica e moral da Revolução Francesa* (Livro I, Capítulo I), Wollstonecraft sugere que Pandora não apenas simboliza a introdução do mal no mundo, mas personifica um instrumento de retribuição e justiça cósmica, pois “[...] aprisiona suas injúrias, pune sua temeridade satisfatoriamente, ao introduzir o mal no mundo” (Wollstonecraft, [1792] 2015, p. 33).

A referência de Wollstonecraft à figura de Pandora não se limita a uma simples evocação mitológica, mas revela uma reflexão profunda sobre as implicações morais e sociais da condição feminina, bem como da transmissão intergeracional de culpa e responsabilidade. A autora

---

<sup>61</sup> Além de Anteros e Himeneu, outros Erotes são dignos de nota, cada qual representando um aspecto singular das múltiplas manifestações do amor: Eros, frequentemente equiparado ao Cupido romano, é a divindade do desejo sexual e da fertilidade, simbolizando as paixões mais intensas e impulsivas; Hedylogos, patrono da bajulação, do cortejo e dos galanteios, rege a arte da sedução e da persuasão amorosa; Hermafrodita, figura da androginia e do intersexo, representa a fusão dos gêneros, transcendendo as dicotomias convencionais; Himeros, deus do amor impetuoso e não correspondido, encarna o desejo platônico e as paixões inatingíveis; Phthonus, a personificação do ciúme e da inveja amorosa, alerta para os perigos da posse e da obsessão; Pothos, divindade da saudade e do anseio, representa o desejo profundo por um amor ausente ou idealizado; Hedonê, neta de Afrodite, simboliza o prazer e a busca por sensações agradáveis e experiências gratificantes; Filotes, filha de Nix e Érebo, ou possivelmente de Nix e Éter, representa a amizade, a ternura e o afeto genuíno, sendo inicialmente associada ao amor carnal antes da primazia de Eros.

argumenta que o mal cometido pela humanidade se perpetua por meio das gerações, *usque ad infinitum*, ou seja, *posthac*, consolidando-se como uma condição inescapável da existência humana. A hereditariedade, para Wollstonecraft, não se limita à transmissão de bens materiais, mas estende-se às mazelas e vícios inerentes à sociedade, tornando-se um obstáculo à evolução moral e intelectual do indivíduo.

Ao associar Pandora à perpetuação do mal na humanidade, a autora estabelece um paralelo crítico com o papel imposto às mulheres em sua época, vistas não como agentes autônomas de mudança, mas como instrumentos de punição e perpetuação das falhas masculinas. Dessa maneira, Wollstonecraft subverte a interpretação convencional da lenda, sugerindo que a mulher, frequentemente responsabilizada por desordens sociais e morais, é, na verdade, vítima de uma construção cultural que a utiliza como bode expiatório para as imperfeições de um sistema patriarcal.

A escolha de Pandora por Wollstonecraft, portanto, pode ser interpretada como uma poderosa metáfora autobiográfica, carregada de significações que transcendem a simples evocação mitológica. A experiência traumática de sua infância, marcada pela irresponsável administração do patrimônio familiar por seu pai – cuja obsessão pelo enriquecimento resultou na ruína econômica e, por conseguinte, na deterioração das relações domésticas – ecoa na narrativa da primeira mulher da mitologia grega, que, ao abrir a lendária caixa, desencadeia consequências irreversíveis para a humanidade. Assim como Pandora foi responsabilizada pelo surgimento do mal no mundo, Wollstonecraft pode ter se sentido, em certa medida, compelida a lidar com as consequências dos atos paternos, arcando com os impactos emocionais e práticos de suas falhas.

A dilapidação dos bens herdados não apenas lançou sua família em uma situação de instabilidade material, mas também fomentou um ambiente de tensões exacerbadas, no qual a violência e a agressividade se tornaram recorrentes. A figura paterna, outrora responsável pelo sustento e proteção, converteu-se em uma fonte de temor e opressão, atingindo não apenas os membros da família, mas também os animais domésticos, cujos maus-tratos Wollstonecraft testemunhou com grande sofrimento. Essa vivência de abuso e injustiça pode ter sido decisiva para a formação de sua visão crítica em relação às estruturas patriarcais, bem como para sua sensibilidade aguçada em relação aos direitos dos seres vivos, culminando em uma defesa incansável pelo respeito e pela dignidade de todos, sejam humanos ou não.

A analogia com Pandora, sob essa ótica, revela-se ainda mais profunda quando analisamos a crítica de Wollstonecraft às concepções convencionais de feminilidade e à forma como a mulher era responsabilizada pelos males sociais. Ao se debruçar sobre a condição feminina, ela

desafia a noção de que a mulher é uma figura passiva, que apenas recebe e perpetua os desígnios impostos pelos homens, argumentando, ao contrário, que a mulher deve assumir um papel ativo na construção de seu próprio destino, recusando-se a aceitar a culpa imposta por erros alheios. A própria Wollstonecraft, ao trilhar um caminho intelectual independente e ao lutar por direitos igualitários, tenta reverter o papel pejorativo que a sociedade lhe impôs, transformando-se em uma voz ativa na busca por mudanças sociais e educacionais.

Ao aludir a Pandora, Wollstonecraft projeta sua própria trajetória de superação, resiliência e transformação, ressignificando a narrativa mitológica para reivindicar um papel ativo na redefinição dos papéis femininos e na construção de um ideal de justiça mais abrangente e inclusivo. A “caixa” que contém os infortúnios pode ser vista como uma metáfora para as expectativas sociais e econômicas impostas às mulheres, que ao tentarem exercer sua liberdade, acabam por desencadear reações de reprovação e repressão por parte da sociedade. Ela possivelmente projeta sua própria luta contra as restrições sociais e econômicas que limitavam a autonomia feminina, reconhecendo que a emancipação da mulher ainda era encarada como uma ameaça à ordem estabelecida. Em suas análises, a mitologia não é apenas uma referência literária, mas um instrumento de compreensão das dinâmicas sociais e psicológicas que moldam a experiência humana. Nesse sentido, o aprofundamento em sua psique revela-se um campo fértil para investigações futuras, permitindo uma compreensão mais ampla de suas motivações filosóficas e políticas.

A referência a Prometeu nos escritos de Mary Wollstonecraft transcende a mera alusão mitológica, assumindo um papel simbólico que ressoa profundamente com sua própria luta intelectual e social. Em suas palavras:

Prometeu, sozinho, roubou o fogo para animar o primeiro homem; sua posteridade não precisa de ajuda sobrenatural para preservar a espécie, embora o amor seja geralmente chamado de chama; e talvez não seja necessário por muito mais tempo supor que os homens inspirados pelo céu inculquem os deveres que exigem graça especial, quando a razão os convence de que são mais felizes aqueles que são mais nobremente empregados (Wollstonecraft, [1796] 2007a, Carta VIII).

Ao afirmar que Prometeu, após ter roubado o fogo para animar o primeiro homem, tornou desnecessária qualquer ajuda sobrenatural para a preservação da espécie, Wollstonecraft estabelece uma relação entre a emancipação humana e a autonomia racional, argumentando que a felicidade e o progresso dependem da razão e do nobre emprego das faculdades humanas, e não de intercessões divinas ou dogmas arbitrários. Tal reflexão se insere em seu projeto filosófico de reivindicação da igualdade intelectual entre os sexos, reforçando a crença na capacidade inata de desenvolvimento da razão tanto em homens quanto em mulheres.

A presença de Prometeu nos escritos da autora sugere, portanto, uma metáfora para a busca incessante do conhecimento e da liberdade, desafiando as normas impostas por uma sociedade patriarcal que restringia o pensamento feminino às margens da vida pública e intelectual. Assim como o titã ousou desafiar os deuses para conceder aos homens o domínio sobre o fogo, Wollstonecraft reivindicou o acesso das mulheres à educação e à razão, elementos fundamentais para sua emancipação e inserção plena na sociedade. Ao empregar essa analogia, a autora constrói uma ponte entre o mito e a realidade social de seu tempo, sugerindo que o verdadeiro progresso humano advém da capacidade de transcender limitações impostas por estruturas arcaicas de poder.

A influência de Prometeu não se encerra nos escritos de Wollstonecraft, mas se estende à obra de sua filha, Mary Shelley, que reinterpreto o mito em sua célebre narrativa *Frankenstein, ou o Prometeu Moderno*. Shelley moderniza a figura do titã ao apresentar Victor Frankenstein, o cientista que, no ímpeto de transcender os limites da mortalidade, tenta recriar a vida, roubando simbolicamente o fogo dos deuses. No entanto, ao contrário da perspectiva iluminista otimista de Wollstonecraft, Shelley adota uma abordagem mais sombria, evidenciando as consequências da busca desenfreada pelo conhecimento sem a devida responsabilidade ética. A criatura de Frankenstein, composta por fragmentos de corpos inanimados, reflete a solidão e o isolamento do homem moderno, aprisionado pelas consequências de sua ambição desmedida.

Se, para Mary Shelley, o Prometeu moderno simboliza os perigos do excesso de poder sem moralidade, para Wollstonecraft, Prometeu representa a luta por libertação intelectual e social. A autora vislumbra, em sua análise, uma transformação que se dá não pelo domínio da natureza, mas pela emancipação da mente feminina, ao reivindicar para as mulheres o direito de pensar, questionar e moldar seu próprio destino. Em última instância, Wollstonecraft personifica um Prometeu de seu tempo, tentando roubar da esfera masculina o fulgor do pensamento racional e iluminar um caminho de igualdade e justiça.

Dessa forma, as referências a Prometeu nos escritos de Wollstonecraft e de sua filha revelam um fio condutor que perpassa gerações, consolidando-se como um símbolo de resistência e busca pelo conhecimento, ao mesmo tempo em que levantam reflexões sobre os limites e as responsabilidades inerentes a essa conquista.

Ao tratar da virtude da modéstia<sup>62</sup>, Wollstonecraft faz referência a Diana, deusa romana da castidade, evocando a imagem poética de sua figura mitológica: “É a pálida luz da lua que

---

<sup>62</sup> “[...] A modéstia é aquela sobriedade da mente que ensina um homem a não se valorizar mais do que deveria e diferencia-se da humildade, porque esta é uma espécie de auto degradação” (Wollstonecraft, 2016a, p. 159).

torna mais interessante cada virtude abrandada, dando um esplendor ameno ao horizonte diminuído. Nada pode ser mais bonito do que a ficção poética<sup>63</sup>, que faz de Diana, com sua meialua de prata, a deusa da castidade” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 169). A associação entre a modéstia e a deusa lunar revela a concepção de Wollstonecraft sobre a feminilidade idealizada na tradição mitológica, em que a castidade e a pureza são retratadas como virtudes inerentes ao papel social feminino.

Diana, equivalente romana de Ártemis, foi uma divindade que, segundo o mito, auxiliou sua mãe no parto de seu irmão gêmeo, Apolo, logo após seu próprio nascimento. Coincidência ou não, a deusa decidiu permanecer carnalmente imaculada, personificando a figura da selvagem caçadora e sendo reverenciada como uma das principais representações da lua (Grimal, 2000). Sua figura é ambígua, pois enquanto simboliza a virgindade e a castidade, é também a protetora das parturientes, associada à fertilidade e à proteção da mulher em seu ciclo vital: “Era ela, com efeito, a causa das febres maláricas e puerperais, e ao mesmo tempo a protetora das parturientes” (Nardine, 1982, p. 40).

A complexidade de sua simbologia integra a tríade lunar composta por Hécate, Selene e Ártemis (Campbell, 2015), cada uma representando aspectos distintos do arquétipo feminino. Hécate, a matrona e bruxa ancestral, personifica a sabedoria antiga, a eloquência e o domínio sobre os mistérios ocultos. Selene, condutora da lua em sua carruagem prateada, representa a maturidade e a maternidade, em paralelo à jornada solar de Apolo. Ártemis, por sua vez, corporifica a juventude e a disposição juvenil, assumindo a eterna infância, caracterizada pela energia vital e pela recusa à união conjugal. Assim, para os antigos, Ártemis encarnava a figura de uma caçadora implacável eternamente ativa e independente.

Nessa mesma linha de pensamento sobre a castidade, Wollstonecraft recorre a outra figura mitológica de grande relevância simbólica: Argos. Ao abordar a repressão social imposta às mulheres, ela compara o olhar vigilante da sociedade à vigilância constante exercida por

---

<sup>63</sup> Vejamos uma expressão poética sobre Diana:

“Canto a brilhante Ártemis / sua seta dourada, / sua caça aos cervos, / seu orgulho das flechas, / a sagrada virgem, / a irmã de Apolo / da espada de ouro, / Ártemis / Ela adora caçar / na sombra das montanhas / e no vento / sobre os picos / ela se encanta ao levar seu arco, / arco de ouro puro, / que ela puxa / e lança / setas atrozes. / Os picos / de grandes montanhas / tremem. / A floreta / em sua penumbra / grita / com o clamor dos animais / assustadoramente. / A terra inteira / treme / e até o mar / e os peixes. / Entra e sai / matando / todo tipo de animal. / E quando está satisfeita, / quando terminou / de perseguir animais, / quando sua mente se divertiu, / ela descansa seu arco. / Ela segue para a grande casa / de Apolo, / seu irmão amado, / na terra das pradarias, / Delfos, / para ordenar / um coro / de Graças / e Musas. / E depois de pendurar / seu arco desarmado / e guardar suas flechas, / ela veste / sobre seu corpo / um lindo vestido. / Ela dá início às danças / e seu som / é celestial. / A canção fala de Leto / cujos tornozelos são belos. / Leto / cujos filhos se destacam; / melhores entre os deuses, / melhores em conselho, / melhores em atos. / Adeus, / Filha de Zeus / e de Leto, / de leto dos lindos cabelos. / Pensarei em você / Nos meus outros poemas” (Homero, Hinos homéricos, *apud* Campbell, 2015, p. 145-147).

Argos sobre Io, figura mitológica que, por ciúme de Hera, foi transformada em novilha e aprisionada sob sua guarda. Wollstonecraft observa:

[...] as mulheres adquirem por uma suposta necessidade um modo de conduta igualmente artificial. Contudo, não se pode jogar impunemente com a verdade, pois o dissimulador experiente acaba por converter-se na vítima de suas próprias artimanhas e perde aquela sagacidade que de modo apropriado tem sido chamada de bom senso; isto é, a rápida percepção das verdades comuns, que são constantemente recebidas como tal por mentes simples, ainda que não tenham tido a energia suficiente para descobri-las por si mesmas, quando obscurecidas pelos preconceitos locais. A maior parte das pessoas forma suas opiniões em confiança para evitar o problema de exercitar a própria mente, e esses seres indolentes naturalmente se prendem à letra mais do que ao espírito de uma lei, divina ou humana. “As mulheres”, disse certo autor, não me recordo qual, “não se preocupam com aquilo que somente o Céu vê”. Por que, de fato, deveriam fazê-lo? É o olho do homem que elas aprenderam a temer – e, se elas podem ninar seu Argos, raramente pensam no Céu ou nelas mesmas, porque sua reputação está salva; e é a reputação, e não a castidade, com todos seus belos acompanhamentos, que elas empregam para se manter livres de mácula, não como uma virtude, mas para preservar sua posição no mundo (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 171-172).

Argos, descrito na mitologia como o gigante de cem olhos que nunca dormia por completo, representa a sociedade patriarcal que fiscaliza e julga incessantemente as mulheres, impondo-lhes padrões de comportamento que privilegiam a aparência em detrimento da realidade. Wollstonecraft argumenta que, em uma sociedade regida pela vigilância masculina, a reputação torna-se mais importante do que a castidade verdadeira, e as mulheres são compelidas a conformar-se às expectativas sociais para preservar sua posição e aceitação. A obsessão social por manter a honra feminina intocada faz com que a imagem pública se torne a principal preocupação, relegando a autenticidade e o desenvolvimento pessoal a um plano secundário.

A comparação com Argos, cujos olhos incansáveis são perpetuados na plumagem do pavão<sup>64</sup> como símbolo de vigilância eterna, revela o peso do julgamento público sobre as mulheres, as quais, segundo Wollstonecraft, aprendem a navegar entre as exigências sociais, buscando aparentar virtude ao invés de cultivá-la verdadeiramente. A autora denuncia a hipocrisia de uma sociedade que valoriza mais a aparência de moralidade do que a substância ética.

Ao utilizar essas referências mitológicas, Wollstonecraft articula uma crítica incisiva à condição feminina, demonstrando como figuras arquetípicas, como Diana e Argos, continuam a influenciar a construção das expectativas em torno da mulher. Se, por um lado, Diana personifica um ideal inalcançável de pureza e força, por outro, Argos simboliza a opressão constante,

<sup>64</sup> Argos, o vigilante perfeito, possuía a capacidade de adormecer metade de seus olhos enquanto a outra permanecia alerta, garantindo uma vigilância constante e infalível. A quantidade de olhos atribuída à criatura, assim como a estratégia empregada por Hermes para derrotá-la, varia conforme as diferentes versões do mito. No entanto, quando finalmente foi vencido, Hera, para eternizar seu legado, transformou-o no pavão, cuja plumagem ostenta a representação das inúmeras órbitas oculares, simbolizando a vigilância eterna e inescapável.

destacando a dicotomia entre a liberdade desejada e a vigilância imposta. Dessa forma, Wollstonecraft reinterpreta esses mitos sob uma ótica feminista, reafirmando a necessidade de libertação da mulher das amarras das convenções sociais e reivindicando um espaço para a razão e a autodeterminação femininas.

A morte de Mary Wollstonecraft por febre puerperal pode ser interpretada, sob uma perspectiva metafórica, como uma manifestação da deusa Diana retirando-a para a eternidade ou, talvez, castigando-a por sua transgressão às expectativas de castidade impostas pela sociedade de sua época. Como guardiã da pureza feminina e da castidade, Diana personifica o ideal inalcançável da mulher imaculada, cuja virtude reside na renúncia aos desejos e na submissão às normas patriarcais. Wollstonecraft, em sua vida e obra, desafiou diretamente esse arquétipo, recusando-se a aceitar as limitações impostas às mulheres e reivindicando seu direito ao conhecimento, à independência e ao amor fora dos moldes convencionais.

Nesse sentido, a doença que a levou à morte após o parto de sua segunda filha, Mary Shelley, pode ser vista como uma punição simbólica por ter ousado exercer sua liberdade feminina em um mundo que esperava dela obediência e contenção. A febre puerperal, considerada na época uma consequência “natural” da condição feminina, surge como uma cruel ironia na trajetória de Wollstonecraft, que, ao desafiar o *status quo*, encontra-se, por fim, vulnerável à biologia e à negligência médica que frequentemente acometia as mulheres em um dos momentos mais críticos de suas vidas. Sua morte prematura pode ser lida como a confirmação de que, para uma mulher que desafiou os limites impostos pela sociedade, não havia lugar seguro nesta vida, apenas na eternidade mitológica governada por Diana.

Por outro lado, há uma interpretação mais conciliatória dessa metáfora. Diana, que acompanha as mulheres ao longo de sua existência, guiando-as nas transições entre os ciclos da vida, poderia estar resgatando Wollstonecraft como uma espécie de reconhecimento de sua força e coragem. Tendo enfrentado os desafios da maternidade, da vida pública e da constante vigilância social, Wollstonecraft teria sido conduzida à eternidade não como punição, mas como uma homenagem a sua luta incansável pela liberdade e equidade. Assim como a deusa acolhe as jovens que optam por se manterem castas, também poderia acolher aquelas que, como Wollstonecraft, viveram fielmente aos próprios princípios, ainda que à margem das expectativas sociais.

A complexidade dessa interpretação evidencia a dualidade da relação de Wollstonecraft com os ideais femininos de sua época. Embora ela tenha contestado o papel de submissão imposto às mulheres, sua luta pela moralidade racional e pela virtude verdadeira jamais esteve

dissociada da necessidade de resgatar a dignidade feminina. A referência a Diana como juíza final de sua trajetória reflete as tensões entre a realidade social e os ideais de emancipação que Wollstonecraft buscava instaurar.

Preferimos conceber que Diana, a deusa que reivindicou para si o papel de caçadora – tradicionalmente reservado aos homens – tenha elevado Wollstonecraft a uma posição na qual, assim como ela, ousou desafiar as convenções impostas e exerceu seu poder com destemor. Tal como Diana, que percorre os céus com seu arco, símbolo de autonomia e força, Wollstonecraft empunhou as armas da razão e da palavra escrita para reivindicar a emancipação das mulheres. Em vez de castigá-la por sua recusa em se conformar às expectativas sociais de castidade e submissão, Diana, na condição de guardiã das mulheres indomáveis, teria reconhecido em Wollstonecraft um espírito afim, uma figura que, por meio de sua coragem intelectual, rompeu com as limitações de seu tempo e traçou novos caminhos para as gerações futuras.

Em uma de suas cartas íntimas, Wollstonecraft faz alusão à figura mitológica de Sísifo para descrever sua própria luta incessante diante dos reveses da vida: “A vida é apenas um trabalho de paciência: sempre rolando uma grande pedra morro acima; pois, antes que uma pessoa possa encontrar um local de descanso, imaginando a conclusão, ela desce novamente e todo o esforço deve ser feito de novo!” (Wollstonecraft, [1798] 2007c, Carta X, p. 19, tradução nossa). A evocação dessa imagem, profundamente simbólica, reflete sua percepção do ciclo de desafios e frustrações que marcaram sua trajetória pessoal e emocional.

A referência a Sísifo, descrito por Grimal como “o mais astuto dos mortais e, também, o menos escrupuloso” (2000, p. 422), adquire um caráter profético ao ser associada à figura de Gilbert Imlay, destinatário da carta. Wollstonecraft utiliza a imagem do mito como uma tentativa de dissuadir Imlay de suas constantes viagens em busca de fortuna, empreendimentos que, invariavelmente, resultavam em fracasso, enquanto ela permanecia relegada ao abandono e à espera. Para a autora, suas correspondências tornaram-se sua própria rocha de Sísifo, um fardo emocional e afetivo que, a cada resposta não correspondida ou esperança frustrada, fazia-a recomeçar a árdua escalada em busca de um relacionamento estável e pleno.

Essa metáfora não apenas se aplica ao seu relacionamento com Imlay, mas também encapsula uma série de eventos que, ao longo de sua vida, testaram sua resiliência e determinação. Desde sua saída da casa paterna para tornar-se governanta, passando pelos desafios de cuidar de sua mãe enferma, pelo resgate de sua irmã Eliza de um casamento opressor, pela perda irreparável de Fanny Blood, o fechamento da escola que fundou, sua demissão da casa de Lord Kingsborough e as decepções amorosas, incluindo sua renúncia ao vínculo platônico com



Fuseli, a descoberta da infidelidade de Imlay e até mesmo o casamento distante e frio com Godwin. Cada um desses momentos representou um ápice em sua existência, onde o rochedo da vida, que tanto se esforçara para manter em equilíbrio, escorregava de suas mãos, rolando de volta e obrigando-a a recomeçar sua jornada em busca da tão almejada felicidade.

A invocação do mito de Sísifo por Wollstonecraft sugere não apenas uma aceitação melancólica da inevitabilidade dos obstáculos, mas também uma reafirmação de sua força interior e persistência diante das adversidades. Em cada tentativa frustrada de reconstruir sua vida, Wollstonecraft demonstra uma determinação inabalável, resistindo aos desafios e reafirmando sua crença na capacidade humana de superar as provações. Sua narrativa, entrelaçada com essa poderosa metáfora mitológica, revela uma profunda compreensão da condição feminina em uma sociedade que constantemente impunha barreiras às mulheres, tanto no âmbito pessoal quanto profissional. Ao comparar-se a Sísifo, Wollstonecraft não apenas expõe sua própria luta por reconhecimento e felicidade, mas também lança luz sobre a condição universal das mulheres de sua época, cujas tentativas de ascensão eram constantemente frustradas pelas limitações sociais e culturais impostas pelo patriarcado.

Na Carta VIII da *Breve Viagem*, Wollstonecraft faz menção às figuras mitológicas do Sátiro e da Nífa, personificações da interação plena com a natureza. Relata que, apesar de ter dormido tranquilamente, sem se preocupar com a presença incômoda de um Sátiro, foi a “nífa da fonte” que a auxiliou na recuperação de sua saúde, debilitada desde a gestação. Essa evocação poética, no entanto, logo é esclarecida de maneira racional: sua melhora foi atribuída aos exercícios regulares, à distração mental proporcionada pelos cenários naturais e à ingestão de uma água ferruginosa comumente prescrita a inválidos.

A simbologia das ninfas ressurge em suas reflexões na Carta IX, onde descreve a recorrência de bosques de pinheiros e abetos. Wollstonecraft observa que, enquanto a paisagem pode cansar a vista durante o dia, à noite, evoca um cenário poético e contemplativo. Nesse contexto, ela expressa um místico sentimento de reverência, atribuindo não às ninfas, mas aos filósofos, a capacidade de habitar tais espaços. Essa transição entre o imaginário mitológico e a filosofia ilustra seu desejo de alcançar um entendimento mais profundo da existência, onde a busca pelo conhecimento exige serenidade e introspecção. Wollstonecraft reflete:

A recorrência constante de bosques de pinheiros e abetos às vezes cansa a vista durante o dia, mas à noite, nada pode ser mais pitoresco, ou, em verdade, mais propício para produzir imagens poéticas. Passando por eles, fui tomada por um tipo místico de reverência, e fiz, por assim dizer, uma homenagem às suas sombras veneráveis. Não ninfas, mas filósofos, pareciam habitá-los – sempre meditativos; mal podia conceber que estivessem sem alguma consciência de existência – sem um gozo calmo do prazer que difundiam.

Quantas vezes meus sentimentos produzem ideias que me lembram a origem de muitas ficções poéticas. Na solidão, a imaginação projeta livremente suas concepções, e para extasiada para adorar os seres de sua própria criação. Esses são momentos de felicidade; e a memória os recorda com prazer ([1796] 2007a, Carta IX, tradução nossa).

Neste bucólico cenário, sua reverência se volta não às criaturas místicas, mas aos pensadores que, em busca da verdade, contemplam o mundo. A autora sugere que a solidão e o contato com a natureza proporcionam um estado de espírito propício à reflexão e ao reencontro com os prazeres que conferem sentido à vida, contrastando com os momentos de dor anteriormente mencionados.

A presença mitológica das ninfas ressurge novamente na Carta XIV, na qual Wollstonecraft expressa sua admiração pelas paisagens e pelo povo norueguês, associando a ideia de pureza e virtude a uma idealizada “ninfa da montanha”. Ela descreve sua decepção com a civilização costeira, considerada corrompida pela astúcia comercial, enquanto nutre esperanças de que, nas regiões mais remotas do Norte, a simplicidade e a honra prevaleçam sobre a degradação social. Wollstonecraft compara essa expectativa à visão idílica das fábulas da Idade de Ouro:

Como fiquei mais encantada com as partes rurais da Noruega, lamentei deixar Christiania sem ir mais ao norte, embora a estação avançada me aconselhasse a partir, assim como os chamados de negócios e as afeições.

Junho e julho são os meses para fazer uma excursão pela Noruega; pois então as noites são as mais belas que já vi; mas em meados ou no final de agosto as nuvens começam a se acumular, e o verão desaparece quase antes de amadurecer os frutos do outono – até mesmo, por assim dizer, escapa de seus abraços, enquanto os sentidos satisfeitos parecem descansar em deleite.

Você perguntará, talvez, por que eu desejei ir mais para o norte. Por quê? Não só porque o país, pelo que pude perceber, é muito romântico, repleto de florestas e lagos, e o ar puro, mas também ouvi muito sobre a inteligência dos habitantes, grandes agricultores, que não têm nada dessa astúcia para contaminar sua simplicidade, que tanto me desagradou na conduta das pessoas do litoral. Um homem que tenha sido descoberto em algum ato desonesto não poderá mais viver entre eles. Ele é universalmente evitado e a vergonha se torna o castigo mais severo.

Tal é o desprezo deles por qualquer tipo de fraude, que eles não permitem que as pessoas da costa oeste sejam consideradas seus compatriotas; tanto desprezam as artes pelas quais esses comerciantes que vivem nas rochas são notórios.

A descrição que recebi deles remete-me às fábulas da idade de ouro: independência e virtude; riqueza sem vício; cultivo da mente, sem depravação do coração; com a “Liberdade sempre a sorrir”; a ninfa da montanha. Eu gostaria de ter fé!

A minha imaginação impele-me a procurar um refúgio num tal retiro contra todas as desilusões com que sou ameaçada; mas a razão arrasta-me de volta, sussurrando que o mundo continua a ser o mundo, e o homem o mesmo composto de fraqueza e loucura, que deve ocasionalmente excitar amor e desgosto, admiração e desprezo. Mas esta descrição, embora pareça ter sido esboçada por um lápis de fada, foi-me dada por um homem de bom senso, cuja fantasia raramente parece escapar-lhe ([1796] 2007a, Carta XIV, tradução nossa).

Sua racionalidade não tarda a intervir, advertindo-a contra ilusões utópicas: o mundo

permanece o mesmo, e a natureza humana continua sendo um equilíbrio complexo entre virtudes e vícios, suscetível a oscilações constantes entre o bem e o mal. Essa reflexão remete ao ceticismo filosófico de Diógenes, cuja incansável busca por um “homem honesto” simboliza a dificuldade em encontrar a verdadeira integridade moral. Wollstonecraft, como o filósofo cínico, deseja acreditar na possibilidade de uma sociedade rousseauniana, fundada na pureza e na justiça, mas é consciente das limitações humanas e da complexidade inerente às relações sociais.

Suas referências mitológicas, embora permeadas de um romantismo inerente à sua escrita, são constantemente confrontadas pela razão iluminista que a conduz de volta à realidade concreta. As ninfas, com sua aura encantada, representam um anseio por pureza e equilíbrio que Wollstonecraft deseja encontrar no mundo, mas que, ao fim, é substituído por uma percepção mais realista da natureza humana e de suas inevitáveis contradições.

Ao comparar as narrativas literárias de sua época, Wollstonecraft observa com argúcia as discrepâncias de tratamento entre os heróis e as heroínas das obras ficcionais:

Em muitas obras dessa espécie, o herói tem permissão para ser mortal, se tornar sábio e virtuoso, bem como feliz, por uma série de eventos e circunstâncias. As heroínas, ao contrário, devem nascer imaculadas e agir como deusas da sabedoria, apenas sair Minervas altamente acabadas da cabeça de Júpiter (Wollstonecraft, [1797] 2007b, Prefácio da autora, tradução nossa).

A autora ressalta que, enquanto aos heróis era concedido um conhecimento adquirido por meio da experiência, da coragem e do esforço, suas vitórias dependiam exclusivamente de suas ações diante dos desafios impostos pelos deuses ou pelo destino. Em contrapartida, as heroínas eram retratadas como figuras imaculadas, dotadas de virtudes essencialmente sentimentais e limitadas à beleza, à delicadeza e a uma moral austera. O destino reservado a essas personagens femininas era o amor e a devoção incondicional a proeminentes figuras masculinas, que se tornavam o alicerce de suas vidas, restringindo-lhes a autonomia e a capacidade de desenvolvimento pessoal. Assim, as mulheres eram representadas como seres passivos e estáticos, cuja existência girava em torno do outro e cuja evolução era condicionada pela presença de um baluarte conjugal.

Neste contexto, Wollstonecraft compara essas heroínas à figura da deusa Minerva (ou Atena), nascida da cabeça de Júpiter (Zeus), completamente formada e dotada de sabedoria inata. Segundo o mito, Júpiter, temeroso de que seu descendente pudesse usurpar-lhe o trono, devorou Métis, deusa da prudência, enquanto estava grávida. No entanto, a prole não pôde ser suprimida e, rompendo os limites da mente do pai dos deuses, Minerva emergiu já plenamente

concebida, portadora da justiça, da vitória e do conhecimento estratégico.

A narrativa mitológica de Minerva revela, portanto, uma crítica mordaz de Wollstonecraft à perpetuação de uma imagem feminina idealizada e inalcançável, exemplificando a maneira como as mulheres eram concebidas socialmente: criadas para serem perfeitas e imaculadas desde sua origem, sem espaço para o aprendizado progressivo ou para a experimentação. Diferentemente dos homens, cujo pensar era considerado falível e passível de constante revisão, as mulheres eram doutrinadas a aceitar apenas o que lhes era permitido pelos patriarcas, com rígidas restrições impostas ao desenvolvimento de seus intelectos. Ela denuncia a hipocrisia social que restringia a mulher ao papel de mera receptora das ideias masculinas, ao mesmo tempo em que lhe imputava a responsabilidade por intrigas, discórdias e rivalidades que emergiam como consequência da limitação de seu potencial cognitivo.

A idealização feminina frequentemente projeta qualidades em uma pessoa por quem se nutrem afetos mais profundos, criando expectativas que podem, ou não, ser correspondidas pela realidade. Esse fenômeno é abordado por Wollstonecraft ao afirmar:

Tendo lutado incessantemente contra os vícios da humanidade, a imaginação de Maria encontrou repouso ao retratar as possíveis virtudes que o mundo poderia conter. Pigmalião formou uma donzela de marfim e ansiava por atribuir-lhe uma alma. Ela, ao contrário, combinou todas as qualidades da mente de um herói, e o destino apresentou uma estátua na qual poderia consagrá-las (Wollstonecraft, 2007b, Chap. IV).

No mito clássico, Pigmalião, um escultor de origem nobre, desiludido com as mulheres reais, dedicou-se à criação de uma estátua feminina idealizada, rogando à deusa Afrodite que lhe concedesse vida – pedido este que foi atendido (Nardini, 1982). A história de Maria, protagonista da obra *Os Erros da Mulher*, dialoga com essa tradição, mas de maneira subvertida: em vez de projetar seu ideal sobre uma figura inanimada, ela o faz sobre um ser humano real. Durante sua reclusão, Maria encontra refúgio em sua interação epistolar com Darnford, um companheiro de confinamento, escrevendo mensagens nas margens das páginas dos livros que lhes eram emprestados. Diferentemente de Pigmalião, que buscava a perfeição física e a submissão de sua criação, Maria valoriza atributos intelectuais e emocionais – a inteligência, a perspicácia e a capacidade de envolvimento afetivo de Darnford tornam-se, para ela, os alicerces de sua esperança e resiliência.

A experiência de Maria evidencia como, em circunstâncias adversas, a interação social, ainda que limitada, pode representar uma fonte de alívio e esperança para mentes desoladas. A adversidade, portanto, não anula a necessidade humana de conexão, mas a amplifica, fazendo com que pequenos gestos e interações adquiram um significado mais profundo e vital para a

manutenção da sanidade.

O mito de Pigmalião, contudo, permite uma interpretação alternativa mais convencional, em que o artista, desencantado com as imperfeições e inconsistências das mulheres reais, recusa-se ao matrimônio e se apaixona por sua própria criação (Wilkinson, 2018). Neste viés, a narrativa enfatiza o desejo masculino pelo controle absoluto sobre o objeto de sua afeição – uma criatura moldada segundo sua própria concepção de perfeição, imaculada e submissa. Enquanto Pigmalião busca uma representação idealizada do feminino, Maria, por sua vez, projeta seu ideal não na aparência, mas nas capacidades humanas de empatia e inteligência, revelando uma inversão da perspectiva mitológica tradicional.

A beleza das narrativas mitológicas e literárias reside exatamente nessa plasticidade interpretativa, permitindo que cada autor ou leitor enfatize os aspectos que mais ressoam com sua visão de mundo. Wollstonecraft, ao evocar Pigmalião, não apenas subverte a noção tradicional do mito, mas também sugere uma reflexão crítica sobre os ideais femininos impostos pela sociedade, reafirmando que a verdadeira realização feminina transcende a aparência física e reside na plenitude do intelecto e da autonomia emocional.

Outro domínio que tangencia a filosofia explorada por Wollstonecraft é a poesia e as referências literárias. Contudo, não nos aprofundaremos, neste momento, na análise bibliográfica de suas influências textuais. Sua erudição abrangente era notável, e, frequentemente, recorria a trechos literários de memória, uma vez que, em diversas circunstâncias, não dispunha dos livros para parafraseá-los com exatidão. Essa prática, por vezes, resultava em pequenas imprecisões literais ou adaptações deliberadas ao contexto argumentativo de sua obra.

Entre os textos mais célebres evocadas por Wollstonecraft, destacam-se: *Paraíso Perdido* (*Paradise Lost*), de John Milton; *As Estações* (*The Seasons*), de James Thomson; *Sandford e Merton* (*The History of Sandford and Merton*), de Thomas Day; *Dom Quixote* (*El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*), de Miguel de Cervantes Saavedra; *Pamela: or, Virtue Rewarded* e *Clarissa: or, The History of a Young Lady*, de Samuel Richardson; *Palamon and Arcite e Guiscard e Sigismunda*, de John Dryden; além do emblemático trecho *Dearly beloved Roger* (*Caro amado Roger – as Escrituras movem você e eu em diversos lugares*), de Jonathan Swift. Não menos importantes são suas referências a várias obras de William Shakespeare, o grande ícone da literatura inglesa, cujo impacto é perceptível em suas reflexões sobre moralidade e natureza humana.

Wollstonecraft, ao longo de sua obra, faz menções superficiais a diversas outras figuras mitológicas, as quais não abordamos em detalhes por sua utilização meramente ilustrativa ou

acessória à argumentação central. Tais referências, embora relevantes para a construção de suas analogias, não constituem o cerne de sua reflexão filosófica. Passaremos, nas sessões seguintes, a direcionar nossa análise para temáticas filosóficas mais específicas, aprofundando-nos em questões que permeiam sua obra e seu legado intelectual.

### 3.2 Perspectivas de uma Alma Singular Acerca de Temas Filosóficos

Três elementos no homem pelos quais a vida se mostra; a saber, alma (*anima*), corpo (*corpus*) e sentido (*sensus*). A alma vivifica o corpo e inspira os sentidos; o corpo atrai a alma e revela os sentidos; os sentidos afetam a alma e atraem o corpo. Pois a alma governa o corpo como uma chama ilumina na escuridão, e tem dois poderes ou membros principais, o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*); não que a alma tenha membros para se mover, mas que ela se manifesta por meio disso como o sol se declara por seu brilho... Pois o intelecto está ligado à alma como os braços ao corpo: pois assim como o corpo é prolongado em braços com dedos e mãos interligados, assim o intelecto é produzido a partir da alma pela operação de seus vários poderes.

Hildegard de Bingen (*Liber Divinorum Operum*, pars 1. vis. iv., *apud* Singer, [1917] 2024, p. 51, tradução nossa e grifos do original)

Nesta seção, serão abordados alguns dos temas filosóficos mais relevantes para Mary Wollstonecraft, com uma exposição cronológica de seus pensamentos, a fim de evidenciar o amadurecimento conceitual ao longo de sua trajetória intelectual. Como base comparativa para esta análise, utilizaremos as definições extraídas do *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano (2012), que servirão como referenciais teóricos para uma compreensão mais profunda do pensamento wollstonecraftiano.

Ademais, considerando as influências filosóficas que moldaram sua obra, será pertinente discutir determinados aspectos das ideias daqueles que compartilharam sua jornada intelectual. No entanto, este exame não se dará de maneira arbitrária; respeitaremos a cronologia de seus escritos, interpolando pontualmente reflexões e contrapontos conceituais, com o intuito de reforçar ou contrastar as construções teóricas de Wollstonecraft em relação às interposições filosóficas que marcaram sua época.

Mary Wollstonecraft é reconhecida como uma filósofa iluminista, cujos princípios fundamentais gravitam em torno da moral, da fé, da liberdade e da razão. Esses temas se entrelaçam de maneira interdependente, de modo que, ao tratarmos de um deles, inevitavelmente tangenciaremos os demais. Especialmente no que concerne à razão, Wollstonecraft a considera o

alicerce estruturante do Iluminismo, a força motriz que fundamenta a era das luzes e que permeia cada uma de suas reflexões.

Observa-se que os filósofos mais frequentemente referenciados por Wollstonecraft são John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Francis Bacon, David Hume, Adam Smith, Voltaire e Platão – este último pela constante retomada aos clássicos da antiguidade. Todos esses pensadores estão profundamente ligados ao Iluminismo, constituindo a base teórica sobre a qual Wollstonecraft edificou seu pensamento, e foram fundamentais para o desenvolvimento de sua perspectiva revolucionária.

Ao longo das próximas seções, serão analisados alguns dos principais eixos filosóficos de Wollstonecraft, com o objetivo de compreender a evolução de suas ideias e sua contribuição para a filosofia moral e política, bem como para o debate acerca da emancipação feminina e da educação.

### 3.2.1 MORAL E VIRTUDE

O pensamento iluminista britânico desenvolveu-se sob a influência predominante dos filósofos morais, distinguindo-se da ênfase na racionalidade característica da França e do restante da Europa. Nas ilhas britânicas, a racionalidade era concebida como fundamento da moralidade, ou seja, servia de sustentáculo tanto para a religião quanto para o raciocínio lógico-científico, sempre em busca de virtudes sociais (Himmelfarb, 2011). Por essa razão, iniciamos nossa análise dos escritos de Mary Wollstonecraft abordando a temática da moralidade.

Segundo Abbagnano, a moral pode ser compreendida sob duas acepções principais: “1.<sup>a</sup> atitude à doutrina ética; 2.<sup>o</sup> atinente à conduta e, portanto, sucessível de avaliação moral, especialmente de avaliação moral positiva” (2012, p. 795). Assim, a moralidade não se refere apenas às ações em si, mas também à valorização positiva de comportamentos considerados bons e desejáveis dentro do tecido social. Para aprofundarmos o primeiro conceito, é necessário recorrer à doutrina ética, compreendida como a ciência da conduta humana. Abbagnano destaca que a ética trata do “fim para o qual a conduta dos homens deve ser orientada e dos meios para atingir tal fim, deduzindo tanto o fim quanto os meios da natureza humana” (2012, p. 442). Dessa forma, a ética se configura como uma disciplina que busca formalizar e direcionar as motivações humanas para o desenvolvimento social, propondo regras que norteiam o comportamento individual em prol do bem coletivo.

Mary Wollstonecraft abordou a moralidade em diversas de suas obras, sendo sua primeira incursão nesse tema um manual prático destinado à formação moral das meninas,

*Pensamentos sobre a educação das filhas*, um gênero literário amplamente difundido no século XVIII. Naquela época, manuais de conduta eram populares, tendo como referência obras enciclopédicas que buscavam desvendar, registrar e normatizar o comportamento social. Já em seu terceiro trabalho publicado, *Histórias originais da vida real*, uma obra de ficção idealizada enquanto desempenhava suas funções como preceptora das filhas do visconde de Kingsborough, Wollstonecraft se dedicou à construção de narrativas formativas que visavam inculcar valores morais nas mentes jovens. Com uma protagonista rígida e uma escrita focada, a obra apresenta exemplos de comportamento e tratamento infantil, ainda que de forma, por vezes, excessivamente didática.

Outro texto de destaque é *Uma Visão Histórica e Moral da Revolução Francesa e o efeito que produziu na Europa*, em que Wollstonecraft analisa criticamente os valores morais que permeavam o período revolucionário francês. Já em sua obra inacabada, *Maria, ou os Erros da Mulher*, a moralidade é abordada sob uma perspectiva rousseauiana, na qual os indivíduos são retratados como seres originalmente virtuosos, mas corrompidos pelas instituições sociais. Essas obras constituem o *corpus* a partir do qual examinaremos suas considerações acerca da moralidade.

Nas primeiras fases de sua produção intelectual, Wollstonecraft concentrou-se na exposição de comportamentos corretos, direcionando suas reflexões especialmente para o público feminino jovem. Seu objetivo era desenvolver uma consciência moral desde a infância, preparando as meninas para os desafios da sociedade adulta, a exemplo de Rousseau como comentaremos mais adiante. Conforme afirma a autora: “[...] ainda assim é nosso dever estabelecer alguma regra para regular nossas ações e aderir a ela, tão consistentemente quanto nossas fraquezas de vontade permitirem” (Wollstonecraft [1787] 2006, p. 11, tradução nossa). Logo, ela concebia a moralidade como um conjunto de diretrizes a serem seguidas com disciplina, até mesmo por aqueles que as estabelecem. No entanto, sua abordagem nunca prescindia de um senso prático, reconhecendo que a vontade individual é o principal regulador da conduta moral. Assim, cada indivíduo deveria conhecer seus próprios limites e adaptar-se às convenções sociais vigentes.

Em relação à postura dos serviçais, Wollstonecraft pondera: “Não podemos tornar nossos servos sábios ou bons, mas podemos ensiná-los a serem decentes e ordeiros; e a ordem leva a algum grau de moralidade” (Wollstonecraft, [1787] 2006, p. 123, tradução nossa). Nessa perspectiva, a autora sugere que a prática da decência e a exemplificação de atitudes corretas podem influenciar positivamente aqueles ao nosso redor, promovendo uma gradual transformação



moral da sociedade. Wollstonecraft, portanto, advoga a importância do exemplo como ferramenta de formação ética, destacando que a moralidade não deve ser imposta, mas cultivada por meio de práticas diárias que reforcem o senso de justiça e responsabilidade coletiva. Nesta abordagem pedagógica e filosófica, ela buscava não apenas orientar condutas individuais, mas reformular as bases morais da sociedade, enfatizando o papel essencial da educação na formação de cidadãos virtuosos e conscientes de seus deveres éticos.

A questão moral sempre esteve intrinsicamente associada à figura de Deus, não no sentido restrito de uma religião específica, mas como o Criador que conduz e orienta o comportamento humano. Nesse sentido, por meio da personagem Senhora Mason, exemplifica essa relação ao afirmar:

Você deve, acredite em mim, estar familiarizado com Deus para encontrar a paz, para se elevar acima das tentações mundanas. A devoção habitual é de extrema importância para a nossa felicidade, pois o que mais frequentemente ocupa os pensamentos influenciará as nossas ações. Mas observe o que digo: que devoção é zombaria e egoísmo, o que não melhora nosso caráter moral (Wollstonecraft, [1788] 2021, p. 111).

Wollstonecraft desqualifica explicitamente a devoção meramente formal, ou seja, aquela adoração irracional e mecânica pregada e perpetuada por sacerdotes vinculados às instituições religiosas. A devoção restrita ao ambiente do templo, quando dissociada da prática cotidiana e dos preceitos morais que deveriam reger a vida do indivíduo em todas as esferas, é reduzida, segundo a autora, a uma mera zombaria, configurando-se como um ato de autopromoção egoísta perante a comunidade.

Para ela, a verdadeira devoção ao Ser Supremo deve ser profundamente introjetada na consciência e refletida em todas as ações do indivíduo, independentemente do espaço em que ele se encontre. Apenas por meio dessa internalização, a moralidade poderá transcender o ritualismo vazio e se manifestar como um princípio orientador genuíno da conduta humana, promovendo ações adequadas, produtivas e virtuosas.

A moralidade é um tema recorrente nas duas *Reivindicações* de Mary Wollstonecraft. Na *Reivindicação dos Direitos dos Homens*, observa-se uma subordinação da moral à razão, de modo que ser moral, nesta obra, equivale à conformidade com a natureza racional humana. Nesse sentido, a autora denuncia as injustiças que permeiam a sociedade, questionando as sensibilidades seletivas daqueles que se comovem com a degradação da nobreza, mas ignoram o sofrimento das classes desfavorecidas:

As dores que você [Burke] sentiu pela nobreza insultada, a angústia que dilacerou seu coração quando as roupas suntuosas foram arrancadas do ídolo que a fraqueza humana havia erguido, merecem ser comparadas com o suspiro prolongado da reflexão

melancólica, quando a miséria e o vício são vistos assim a assombrar nossos passos, e a flutuar no topo de cada perspectiva animadora? Por que nossa fantasia deve ser apavorada por perspectivas terríveis de um inferno além do túmulo? – O inferno espreita por aí – no açoite ressoando nos flancos nus do escravo; e no infeliz doente, que não pode mais ganhar o pão azedo do trabalho incessante, se arrasta até um fosso para dizer ao mundo um longo adeus; ou, negligenciado em algum hospital ostentoso, dá seu último suspiro entre as risadas de atendentes mercenários.

Tal miséria exige mais do que lágrimas – descansarei, para me recompor; e abafar o desprezo que sinto subindo por seus floreios retóricos e sensibilidade infantil (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 152-153, tradução nossa).

Para Wollstonecraft, a moralidade deveria transcender as aparências e os privilégios, englobando a verdadeira fraternidade e justiça social, de modo a combater a hipocrisia e a desigualdade. Influenciada pelo pensamento rousseauiano, a autora compreendia que a corrupção moral era uma consequência da sociedade e de suas estruturas de poder, mas acrescentava a esse conceito a ideia de que a falta de fraternidade e a incessante busca pela superioridade individual eram os principais fatores que perpetuavam a injustiça social.

Nesse contexto, Wollstonecraft posiciona-se veementemente contra a escravidão, tanto no sentido literal – em relação aos africanos submetidos ao tráfico negreiro – quanto no sentido figurado, ao comparar a situação das mulheres à de crianças inaptas, constantemente tuteladas por figuras patriarcais. A luta pela abolição da escravatura foi compartilhada por muitos pensadores da época, como demonstram as reflexões de Fuseli, figura admirada por Wollstonecraft.

Segundo seu biógrafo Knowles, Fuseli expressava profundo horror ao tráfico de escravos e rejeitava categoricamente a exploração que sustentava a riqueza de cidades como Liverpool:

Nenhum homem era mais defensor da liberdade civil e religiosa do que Fuseli, e nenhum homem tinha um horror mais profundo ao tráfico de escravos, ou uma aversão maior em impressionar marinheiros. Fazendo uma visita ao seu amigo Roscoe, em Liverpool, no ano de 1804, este cavalheiro apontou para ele todas as melhorias que haviam sido feitas na cidade desde que ele esteve lá pela última vez, o que ocorrera há alguns anos. Ele observou: “Não me surpreende que você olhe para eles com algum grau de autocomplacência; pois eles podem ser considerados como o trabalho de suas mãos, e como tal eu os vejo com interesse; mas me parece que em todos os lugares sinto o cheiro do sangue de escravos”. (Nota: Fuseli fez esta observação em referência ao capital empregado, e ao incentivo dado ao tráfico de escravos por alguns dos mercadores de Liverpool, e a consequente riqueza que foi derivada por muitos deste tráfico. Todos que estão familiarizados com a história parlamentar deste país, sabem da árdua luta feita por sua abolição, e a parte que o Sr. Roscoe<sup>65</sup> assumiu, quando membro do parlamento por Liverpool, para efetivar esta medida. Nestes esforços, ele foi cordialmente unido por muitos de seus cidadãos inteligentes e liberais) (Knowles [1831] 2021, p. 376-377, tradução nossa).

A relação entre Wollstonecraft e Fuseli, frequentemente alvo de especulações, é descrita

<sup>65</sup> William Roscoe (1753-1831), foi um dos primeiros abolicionistas ingleses a defender estas ideias no parlamento.

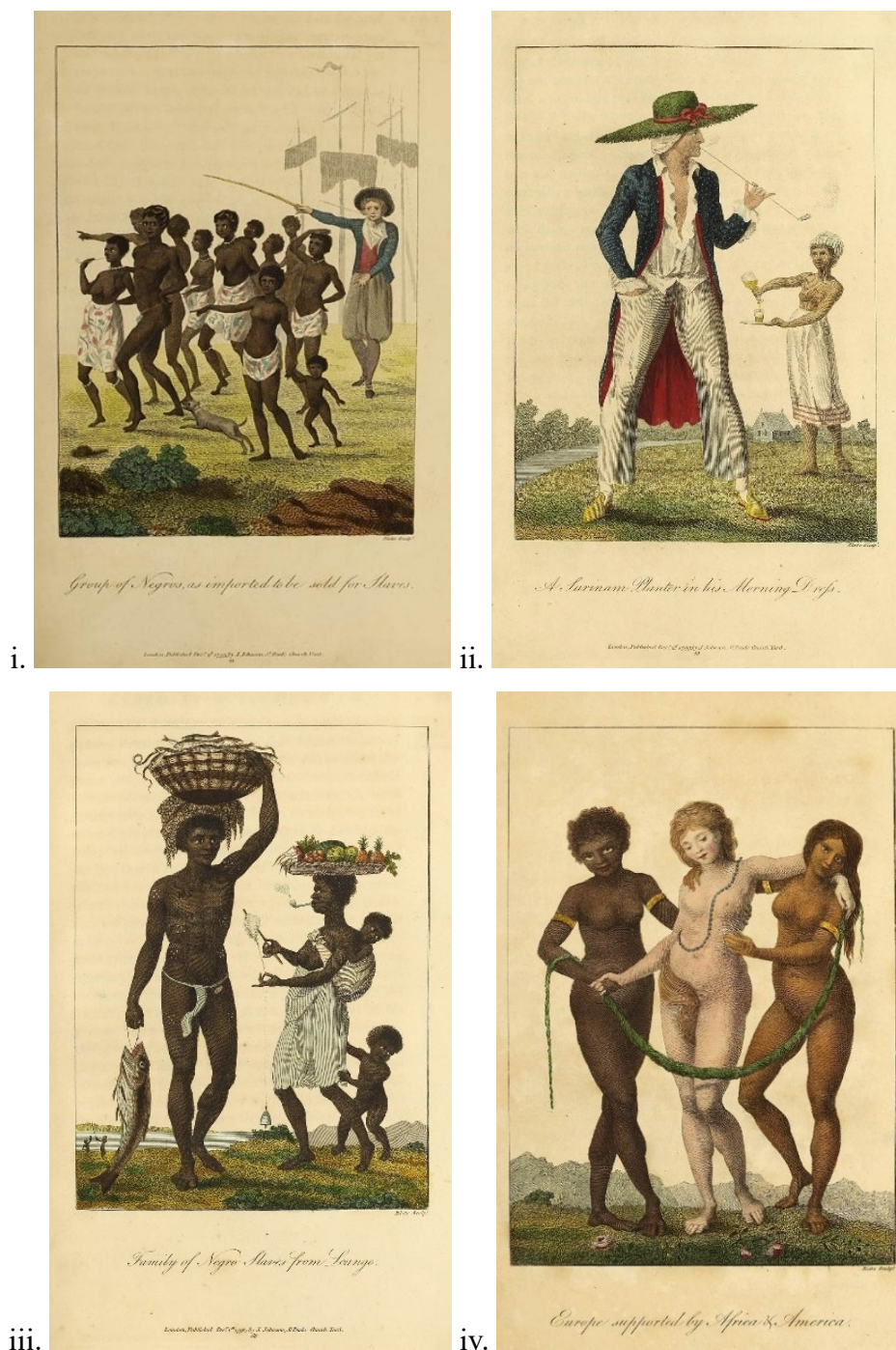
por Pennell (2007) como uma ligação de interesse intelectual, reforçada por uma afinidade de pensamento acerca de temas como a liberdade e a dignidade humana. Contudo, relatos de Knowles contribuíram para deturpar a reputação de Wollstonecraft, sugerindo que ela teria proposto morar com o casal Fuseli, algo prontamente recusado pela esposa do pintor. Independentemente dos rumores, é inegável que Wollstonecraft e Fuseli compartilhavam preocupações humanitárias e, possivelmente, debateram a questão da escravidão em profundidade.

Outro artista próximo a Wollstonecraft que abordou o tema da escravidão e com quem ela provavelmente debateu foi William Blake, cujas ilustrações para *Histórias Originais da Vida Real* foram anteriormente mencionadas. Para compreender tais perspectiva sobre o tema, torna-se necessário examinar as representações de Blake sobre os africanos escravizados, particularmente aquelas incluídas na obra *Narrative of a Five Years' Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam, in Guiana on the Wild Coast of South America; from the Year 1772 to 1777* [Narrativa de uma expedição de cinco anos contra os negros revoltados do Suriname, na Guiana, na costa selvagem da América do Sul; do ano de 1772 a 1777], de John Gabriel Stedman.

Essa coletânea narrativa, que documenta a repressão dos escravizados no Suriname, apresenta ilustrações de diversos artistas, incluindo renomados gravuristas como Inigo Barlow, Francesco Bartolozzi, Michele Benedetti, Thomas Conder, Thomas Holloway e, especialmente, William Blake. A seguir, analisamos as representações visuais atribuídas a Blake, destacando como suas gravuras ilustram e reforçam as críticas de Wollstonecraft à escravidão e à exploração humana. Ao abordar a moralidade sob a perspectiva wollstonecraftiana, observa-se que sua preocupação transcende as questões individuais, expandindo-se para uma análise das injustiças estruturais que assolam a sociedade. A autora estabelece conexões entre a opressão das mulheres e a escravidão colonial, denunciando ambos os sistemas como expressões da mesma lógica de dominação e desumanização.

A Figura 14 apresenta um conjunto de ilustrações atribuídas a William Blake, de inegável apelo estético e impacto simbólico, que retrata, de forma detalhada e pungente, as condições de exploração e brutalidade a que os africanos escravizados foram submetidos, revelando as contradições e hipocrisias inerentes ao sistema colonial escravagista.

Figura 14: Gravuras de William Blake para as narrativas de John Stedman



Fonte: Placas esculpidas por Blake. i. *Group of Negroes, as imported to be sold for Slaves* [Grupo de negros, importados para serem vendidos como escravos]. ii. *A Surinam Planter in his Morning Dress* [Um agricultor surinamês em seu traje matinal]. iii. *Family of Negro Slaves from Loango* [Família de escravos negros de Loango]. iv. *Europe supported by Africa & America* [Europa apoiada pela África e América]. London, Published 1792 or 1793, by J. Johnson. *Narrative, of a five years' expedition against the Revolted Negroes of Surinam, in Guiana on the Wild Coast of South America; from the year 1772 to 1777*, de John Gabriel Stedman.

Disponíveis em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/65715> e <https://www.gutenberg.org/ebooks/69441>. Acesso em: 20 nov. 24.

Na primeira ilustração (i), observa-se um grupo de africanos desembarcados de um navio, dirigindo-se inexoravelmente ao destino da escravidão. É notável, pela falta de distinção de características individuais retratadas na pintura, que muitos desses indivíduos foram vendidos sem qualquer consideração por seus laços familiares ou comunitários, resultando frequentemente numa separação irreversível. As figuras representadas evidenciam sinais visíveis de desnutrição e exaustão, consequências da longa e penosa travessia atlântica, durante a qual enfrentaram condições insalubres e alimentação escassa.

Essa cena remete a um dos episódios mais infames do tráfico transatlântico de escravizados, ocorrido no final de novembro de 1781, a bordo do navio Zong. Durante a travessia, a tripulação, alegando escassez de suprimentos, lançou ao mar 132 africanos, considerados como mera “carga”, em um ato deliberado de extermínio para garantir a sobrevivência dos demais e, posteriormente, reivindicar o reembolso das seguradoras pelo “prejuízo natural” sofrido. Os africanos haviam sido capturados em Accra, atual capital de Gana, e estavam destinados à venda nos mercados escravagistas do Caribe. A divulgação desse episódio, amplamente noticiada e debatida, causou profunda comoção pública e intensificou os esforços dos movimentos abolicionistas na Inglaterra, tornando-se um marco na luta contra a escravidão (BBC, 2021).

A representação visual dessa chegada forçada, ao mesmo tempo que documenta uma realidade cruel, serve como denúncia visual da violência estrutural da escravidão, evidenciando as práticas sistemáticas de desumanização e lucro desmedido que sustentavam o comércio atlântico de seres humanos reduzidos à condição de mercadoria.

Na segunda gravura (ii), a figura de um senhor de engenho é representada sob o calor intenso dos trópicos, enquanto é servido por uma escrava, ilustrando a normalização da exploração e a naturalização da submissão feminina no contexto colonial. Pensamos que a camisa entreaberta do homem, suas pernas também abertas, talvez representem poder e desejo erótico em relação à escrava que o serve. Entretanto o comportamento natural é o da passagem:

Assim que esses miseráveis estrangeiros começam a fraquejar em seu trabalho, chicotes, peles de vaca, bambus, cordas, grilhões e correntes são introduzidos, até que estejam prontos para afundar sob a opressão acumulada. Com alguns mestres, suas tarefas nunca podem ser realizadas, pois eles devem labutar dia e noite, mesmo aos domingos, sem exceção. Lembro-me de um jovem negro forte, chamado Marquês, que tinha uma esposa que amava, com dois filhos lindos; ele trabalhava duro e geralmente terminava sua tarefa de cavar uma vala de quinhentos pés às quatro horas da tarde, para que pudesse ter algum tempo para cultivar seu pequeno jardim e ir pescar ou caçar aves para sustentar sua amada família: Marquês se esforçou muito para ganhar essa ninharia adicional, quando seu mestre, informado de sua capacidade, por seu incentivo, deliberou que se ele pudesse cavar quinhentos pés às quatro horas, ele certamente poderia terminar seiscentos antes do pôr do sol; e essa tarefa o infeliz jovem foi condenado a partir daquele dia para sempre a realizar.

No Suriname, **os escravos são mantidos quase nus**, e sua alimentação diária consiste

em pouco mais do que alguns inhames e bananas-da-terra; talvez duas vezes por ano eles recebam uma escassa ração de peixe salgado, com algumas folhas de tabaco<sup>66</sup>, que eles chamam de *sweety-muffo*<sup>67</sup>, e isso é tudo: mas o que é particularmente provocador para eles é que, se um negro e sua esposa têm um apego tão grande um pelo outro, a mulher, se for bonita, deve ceder ao abraço repugnante de um gerente adúltero e licencioso, ou ver seu marido ser cortado em pedaços por tentar impedi-lo. Isso, em casos frequentes, os levou à distração e foi a causa de muitos assassinatos (Stedman, [1794] 2022, vol. II, p. 273-274, tradução e grifos nossos).

Na terceira ilustração (iii), evidencia-se essa dinâmica da exploração imposta aos escravizados no contexto colonial, onde o trabalho árduo e incessante se tornava um instrumento de opressão sistemática. Tão logo esses indivíduos, exauridos, começavam a demonstrar sinais de fraqueza, os senhores recorriam a métodos brutais de coerção – como podemos notar no canto inferior esquerdo da imagem, ao fundo, uma possível cena de agressão – para garantir a continuidade da produção e sufocar qualquer tentativa de resistência. Ademais, não podemos deixar de salientar que o número marcado no peito do escravo assinala sua condição de mercadoria, mais um exemplar no estoque de seu dono.

A narrativa de Stedman relata, com particular comoção, a história de Marquês, um jovem escravizado cuja dedicação ao trabalho ia além da mera sobrevivência, pois seu esforço visava proporcionar uma vida minimamente digna à sua esposa e aos dois filhos – e como ele foi objetificado, como uma máquina, sem direito a cultivar afetos ou laços com outrem. Esse episódio ilustra, de maneira contundente, como o esforço e a resiliência dos escravizados eram explorados de forma implacável, sem qualquer reconhecimento ou alívio, mas sim com um aumento incessante das exigências laborais.

A análise da última ilustração (iv), *Europe supported by Africa & America*, revela uma complexa alegoria visual das relações de poder e dominação entre os continentes durante o período colonial, disfarçadas sob um véu de parceria e cumplicidade. A figura central, representando a Europa, exibe uma postura de aparente pureza com uma expressão plácida e rosto quase inexpressivo, ensimesmada, com sua atenção voltada para o ornamento de pérolas, um símbolo de riqueza e status, alheia ao olhar inquisitivo das figuras de África e América. Diferentemente das outras duas, a Europa encontra-se parcialmente coberta, com seus cabelos ocultando a região pélvica e suas bochechas levemente ruborizadas, sugerindo um senso de pudor e recato que as demais não compartilham. Tal detalhe reforça a construção eurocêntrica de uma suposta superioridade moral e civilizatória.

<sup>66</sup> O tabagismo era amplamente aceito, principalmente pela produção de *Nicotiana* (gênero da planta) ser uma das principais atividades econômicas na América.

<sup>67</sup> *Sweety-muffo*: aparentemente um “docinho de fumar”.

Por outro lado, África e América, retratadas com corpos expostos, exibem expressões que combinam ironia e desafio. Seus olhares diretos ao observador sugerem uma interpelação crítica, como se questionassem a complacência e a passividade diante do cenário de opressão. A posição das mãos também evidencia a subjugação implícita: enquanto Europa se apoia na América, ou seja, na exploração de suas riquezas naturais, ela segura firmemente o pulso da África, um gesto que pode ser interpretado como controle e domínio.

Outro elemento simbólico relevante é o cipó verde, ou talvez um cordão de folhas de tabaco enroladas, que percorre a cena, ligando as três figuras. Embora possa representar uma conexão, sua configuração sugere um aprisionamento sutil, em que África e América são enlaçadas e submetidas à vontade da Europa. Os braceletes dourados que adornam os braços das figuras colonizadas são ambíguos: podem simbolizar as abundâncias desses continentes, mas também remetem às algemas da escravidão e da exploração.

A análise das ilustrações de William Blake revela uma abordagem profundamente enraizada nos padrões eurocêntricos da época, que perpetuava a objetificação dos corpos femininos. A exposição recorrente do colo de mulher, especialmente em contextos que relataram a brutalidade da escravidão, sugere uma dualidade narrativa: enquanto denunciava-se a opressão e os horrores vividos pelos escravizados, simultaneamente normalizava-se a vulnerabilidade e a hipersexualização das mulheres retratadas.

O machismo subjacente a essas representações encontra-se, portanto, camuflado sob o véu da documentação histórica, em que a nudez parcial das mulheres é apresentada como uma característica inerente ao ambiente “selvagem” da América do Sul e África. No entanto, tal naturalização da exposição feminina não é isenta de críticas, uma vez que a própria Wollstonecraft, em sua luta pela equidade de gênero, denunciava a objetificação da mulher como um dos instrumentos mais eficazes para sua subjugação social e intelectual.

A ausência de uma crítica explícita de Mary Wollstonecraft às representações artísticas, especialmente às ilustrações de William Blake, pode ser analisada sob distintas perspectivas. É possível que a autora tenha deliberadamente concentrado suas reflexões nas estruturas institucionais e filosóficas que perpetuavam a opressão de gênero e raça, evitando assim o embate direto com expressões artísticas que, embora sintomáticas, poderiam ser interpretadas como meras reproduções de uma cultura patriarcal profundamente enraizada. Por outro lado, essa omissão pode refletir as limitações impostas pelo contexto sociopolítico da época, no qual uma abordagem mais incisiva poderia comprometer alianças intelectuais essenciais à promoção de suas ideias reformistas.

Apesar de sua veemente oposição à escravidão e à opressão das mulheres, seu silêncio quanto à erotização e exotização dos corpos femininos escravizados revela um dilema inerente às contradições do próprio Iluminismo. Ao não abordar diretamente as ilustrações de Blake, Wollstonecraft pode ter adotado uma estratégia discursiva mais abrangente, priorizando temas estruturais em detrimento de confrontos pontuais que poderiam desviar a atenção das questões centrais de sua obra. Tal escolha reflete uma compreensão pragmática da conjuntura de seu tempo, em que a busca por reformas sociais demandava uma seleção cuidadosa das frentes de batalhas intelectuais.

Ademais, as representações visuais de escravizados e escravizadas, como aquelas presentes na obra de Stedman, perpetuam um legado de exploração e dominação que transcende sua própria época, funcionando como registros que revelam as complexas interseções entre raça, gênero e poder. Essas imagens, ao mesmo tempo em que documentam as atrocidades do colonialismo, carregam consigo uma dimensão de objetificação que, sob uma análise contemporânea, demanda uma crítica mais ampla e profunda, ressignificando a luta por dignidade e reconhecimento dos sujeitos historicamente oprimidos.

*Female Quadroon Slave of Surinam (Uma escrava Quadroon do Suriname*. Figura 15), destaca essa contradição latente. Apesar da personagem retratada apresentar traços europeizados, vestimentas refinadas e uma postura quase aristocrática, a ausência de calçados revela sua condição subalterna, evidenciando a hipocrisia do sistema escravista, que conferia aparências de civilidade a indivíduos cujo status permanecia o de propriedade. A não exposição do busto, em contraste com outras representações de mulheres africanas, sugere um tratamento diferenciado, porém ainda dentro do espectro da objetificação. O clareamento da pele e a idealização de sua figura demonstram a tentativa de inserir a escravizada em um espaço limítrofe entre o civilizado e o selvagem, moldando-a conforme os ideais coloniais de submissão e aceitabilidade social.

A filósofa iluminista Mary Wollstonecraft, ao confrontar a escravidão, concentrou-se sobretudo nos aspectos jurídicos e morais da opressão, sem se aprofundar nas nuances da representação visual e nas implicações do olhar colonial sobre os corpos escravizados. Embora sua obra denuncie as iniquidades perpetradas contra os escravos e reivindique a igualdade de gênero, sua omissão em relação à erotização das mulheres escravizadas nas representações artísticas sugere um campo inexplorado por sua crítica, que, se fosse ampliado, poderia ter oferecido uma análise ainda mais contundente sobre os mecanismos de poder e dominação presentes na sociedade do século XVIII.



Figura 15: Uma escrava Quadroon do Suriname (sem autoria)



Fonte: Female Quadroon Slave of Surinam, London, Published in 1794, by J. Johnson in *Narrative, of a five years' expedition against the Revolted Negroes of Surinam* [...], vol. I, p. 296, by Stedman.

Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/65715>. Acesso em: 20 nov. 24.

Obs.: A original desta imagem foi coletada da obra de 1794, com aparente omissão da autoria, que antes estava registrada nas edições de 1792 e 1793.

Na *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, Mary Wollstonecraft insere a moralidade em um embate entre os gêneros, evidenciando como homens e mulheres eram subordinados a padrões morais distintos. Em sua argumentação, a filósofa defende que tais padrões deveriam ser aproximados o máximo possível, uma vez que o modelo vigente favorecia e exaltava o sexo masculino, enquanto restringia e subjugava o feminino. Para ela, essa disparidade moral representava não apenas uma injustiça social, mas um obstáculo ao pleno desenvolvimento das capacidades femininas, perpetuando uma lógica de dependência e inferioridade.

Outra perspectiva sobre a moral é apresentada em *Uma Visão Histórica e Moral da Revolução Francesa*, na qual a autora mantém a subordinação da moralidade à razão, mas a insere como instrumento de promoção do lema revolucionário – Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Nessa obra, a autora atribui valores imorais à nobreza e, por outro lado, confere aos revolucionários uma função moralmente corretiva, estabelecendo um claro contraste entre as classes sociais:

Apresentando implicância, talvez, insistir em alguns dos abomináveis mandatos de servidão pessoal, que, embora obsoletos, não foram revogados; especialmente porque estavam em vigor tamanha extorsão, se não menos opressivas e não menos degradantes, para depravar todos os sentimentos morais das duas divisões da sociedade; governantes e governados (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 76-77, tradução nossa).

Os chamados “mandatos de servidão” referem-se a dispositivos legais que, na prática, garantiam o recrutamento compulsório da população ou a posse de terras e recursos humanos pelos nobres, perpetuando um sistema de exploração que remontava ao período medieval. Assim, os servos, majoritariamente trabalhadores rurais, encontravam-se sob a jurisdição arbitrária da nobreza, que detinha o poder de coordenar suas vidas e atividades em benefício próprio. Esse sistema de subjugação, perpetuado desde tempos imemoriais, permanecia vigente apesar dos avanços jurídicos que buscavam consolidar as fronteiras territoriais do Estado moderno.

Nesse contexto, Wollstonecraft denuncia como o poder exercido pela nobreza sobre seus vassalos era sancionado pela coroa e respaldado por uma aristocracia legislativa, interessada na perpetuação de seus privilégios e na manutenção da estrutura opressiva que cerceava a liberdade da população em geral. A influência do clero, por sua vez, amplificava essa opressão, exigindo tributos e reverência dos mais humildes, que, na busca por um caminho espiritual, encontravam apenas uma versão institucionalizada da fé, moldada pelos interesses da hierarquia religiosa.

Em seu último romance, *Maria, ou os Erros da Mulher*, infelizmente inacabado, Wollstonecraft apresenta uma sociedade corroída pela corrupção, onde a moralidade, a liberdade e os direitos individuais encontram-se sistematicamente negados. Os personagens, em maior ou menor grau, são inexoravelmente arrebatados por esse ambiente opressivo, sendo compelidos a ações repreensíveis para garantir sua sobrevivência. A protagonista, Maria, é injustamente aprisionada sob a acusação de insanidade, sem direito à refutação ou a uma segunda opinião especializada, um cenário plenamente verossímil em uma sociedade que ignorava os direitos das esposas e conferia aos maridos autoridade irrestrita sobre elas.

Entretanto, mesmo em meio ao infortúnio, Maria encontra uma tênue esperança por meio de mensagens clandestinamente trocadas entre os internos, inseridas nos livros que circulavam para leitura nas celas. Nesse contexto, conhece outro prisioneiro, também vítima da injustiça sistêmica, a quem, seguindo os padrões convencionais da época, deposita sua esperança de uma associação amorosa, enxergando nele um refúgio emocional diante de sua condição de extrema vulnerabilidade.

A primeira relação de interação e solidariedade da protagonista se estabelece com Jemima, uma funcionária do manicômio, cuja função inicial limitava-se a tarefas rotineiras, como fornecer alimentos e livros, além de aconselhá-la sobre a conduta mais apropriada para garantir sua permanência pacífica na instituição. Com o tempo, Jemima, sensibilizada pelas injustiças sofridas por Maria, compartilha sua própria história de marginalização. Bastarda, rejeitada desde o nascimento e submetida a humilhações incessantes, Jemima teve sua vida

marcada pela exclusão social e pela exploração masculina numa vida de prostituição, sendo lançada de um infortúnio a outro. A ausência de uma estrutura familiar e a indiferença da sociedade relegaram-na a condições degradantes, sujeitando-a a relações abusivas, nas quais sua sobrevivência sempre dependia da benevolência alheia.

No âmago das adversidades enfrentadas por Maria, destaca-se a figura de seu marido, o verdadeiro antagonista da narrativa, inicialmente retratado como afetuoso e benevolente, mas que, na realidade, se revela um explorador insaciável. Tendo dilapidado os bens da esposa, e, ávido por mais recursos – que Maria poderia obter graças à generosidade de seus parentes –, ele decide restringir sua liberdade, aprisionando-a sob falsas alegações. O marido representa, portanto, o grande erro da protagonista: a confiança depositada em um tirano, cuja ganância e manipulação culminam na total supressão de sua autonomia.

As questões morais levantadas na obra deveriam, idealmente, ser resolvidas no âmbito jurídico, por meio de um julgamento justo das condutas conjugais. Contudo, a astúcia e o ardil da figura masculina permitiriam que ele desqualificasse Maria como adúltera, usurpasse a guarda da criança e, utilizando-se dessa vulnerabilidade, obtivesse tudo o que desejasse da mãe subjugada.

Logo, *Maria, ou os Erros da Mulher* apresenta uma contundente denúncia das injustiças enfrentadas pelas mulheres na sociedade do século XVIII, reforçando a necessidade da legalização do divórcio como um instrumento essencial para a correção de erros nos relacionamentos conjugais. A obra evidencia a urgência de reformas sociais que garantissem às mulheres não apenas a liberdade individual, mas também a possibilidade de romper com relações opressivas, resgatando sua dignidade e autonomia.

Ao abordar a moralidade sob diferentes prismas, evidencia-se um notável contraste entre a objetividade realista de Mary Wollstonecraft e as considerações metafísicas de seu marido, William Godwin. Para este, a moralidade, conforme exposta em sua obra *Enquiry Concerning Political Justice* (popularmente conhecida por *Justiça política*), configura-se inicialmente como um cálculo de consequências, cuja finalidade seria a manipulação das injustas leis instituídas pelos governantes. Contudo, ao aprofundar-se no tema, Godwin ([1793] 1842) sustenta que a moralidade deveria ser uma representação da justiça em um contexto social mais amplo, pautada no princípio de que o agir moralmente correto deve ser orientado pela consciência do bem mútuo. Sob essa perspectiva, a moralidade estaria subordinada ao bom-senso e à liberdade individual, em estreita relação com a razão.

Wollstonecraft, por outro lado, adota uma abordagem mais concreta e prática, evitando

incursões abstratas acerca da realidade em favor de uma análise objetiva das disparidades sociais. Sua percepção moral advém de uma comparação direta entre os diversos aspectos da experiência humana, tais como as diferenças entre homens e mulheres, monarquia e república, direitos e deveres, legalidade e corrupção, moralidade e vício. Essa abordagem revela uma visão romântica que se manifesta por meio do senso comum, da indignação e do desejo de transformação social, sem recorrer a elaborações teóricas excessivamente abstratas. Assim, Wollstonecraft demonstra uma tendência à ação prática, enquanto Godwin se debruça sobre questões filosóficas mais especulativas.

Não obstante essas diferenças de abordagem, ambos compartilham um caráter radical e idealista em suas concepções de justiça social. Wollstonecraft, inserida no movimento iluminista, concebe a moral como um fator eminentemente racional, direcionado à busca pelo bem-estar coletivo e ao aprimoramento da natureza humana. Para ela, a moralidade deve ser constantemente avaliada e revisada, de forma a garantir a equidade entre os gêneros, as classes sociais e as raças.

Na mesma linha de pensamento, algumas qualidades são consideradas essenciais ao desenvolvimento humano e, por conseguinte, devem ser aprimoradas – as virtudes. Para compreendê-las, consideremos algumas concepções sobre o tema:

Virtude [...]: 1.º capacidade ou potência em geral; 2.º capacidade ou potência, própria do homem; 3.º capacidade ou potência moral do homem. [... Com relação ao último,] As definições de virtude neste sentido são compreendidas nas seguintes rubricas: a) capacidade de realizar uma tarefa ou uma função; b) hábito ou disposição racional; c) capacidade de cálculo utilitário; d) sentimento ou tendência espontânea; e) esforço (Abbagnano, 2012, p. 1198).

Uma das primeiras reflexões que emergem a partir dessa definição é a indagação acerca da natureza da virtude: seria esta uma capacidade inata, a ser lapidada por meio do exercício contínuo, ou uma habilidade adquirida por meio do aprendizado e da experiência? Independentemente da vertente adotada, é inquestionável que a virtude representa uma potência inerente ao ser humano, constituindo-se em uma expressão de sua racionalidade e de sua busca pela excelência.

O terceiro significado apresentado por Abbagnano estabelece uma relação intrínseca entre virtude e moralidade, evidenciando a necessidade de aprofundarmos as concepções wollstonecraftianas a respeito dessa interdependência. Wollstonecraft aborda a questão com especial ênfase já no primeiro capítulo de sua obra mais emblemática, *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, na qual afirma: “Em que consiste a preeminência do homem sobre a criação animal? A resposta é tão clara quanto a noção de que metade é menos do que o todo; na Razão. Qual

habilidade eleva um ser acima de outro? A virtude, respondemos espontaneamente.” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 31). Tal afirmativa evidencia que, para a autora, a virtude constitui o elemento distintivo que separa os seres racionais dos irracionais, sendo, portanto, um atributo de fundamental importância para a elevação moral e intelectual do ser humano.

Sua primeira menção explícita ao conceito de virtude já sugere a perspectiva que norteia seu pensamento: “Elas [as crianças] aprendem astúcia, a sabedoria dessa classe de pessoas [serviçais incultos] e o amor pela verdade, o fundamento da virtude, logo é apagado de suas mentes.” (Wollstonecraft, [1787] 2006, p. 13, tradução nossa). Ela compreende a virtude como a manifestação da verdade, contrapondo-a à astúcia e à manipulação em benefício próprio. Para a autora, a virtude consiste em um compromisso inalienável com a autenticidade e a integridade moral, em consonância com a ideia de bem social presente em sua concepção de moralidade. Dessa forma, fica evidente que, em seu pensamento, virtude e moralidade são indissociáveis.

Em complemento à sua concepção de virtude, Wollstonecraft afirma que tanto a verdade quanto a virtude são princípios inatos à espécie humana, destacando que: “Sem raciocinar, concordamos com muitas verdades; sentimos sua força, e sofismas engenhosos podem apenas embolar aqueles sentimentos que a natureza implantou em nós como guardas instintivos da virtude.” ([1787] 2006, p. 13, tradução nossa). Nesse sentido, Wollstonecraft defende que as crianças, desde tenra idade, devem ser preparadas para não manipular esses instintos em benefício próprio ou direcioná-los para atitudes inapropriadas. Para a autora, a educação moral deve orientar o desenvolvimento infantil de forma a preservar e fortalecer tais disposições naturais, assegurando que as virtudes contribuam para o aprimoramento dos sentidos e do caráter.

Contudo, observa-se que sua abordagem sobre a virtude não se revela de forma rígida ou dogmática. Em *Pensamentos sobre a Educação das Filhas*, ao analisar criticamente os internatos, Wollstonecraft apresenta reflexões aparentemente contraditórias, mas que, à luz de uma interpretação contextualizada, revelam uma compreensão mais sofisticada e adaptável à realidade do desenvolvimento infantil. A autora pondera:

Não debatarei as questões da elegância ou da honra, mas as virtudes são mais bem aprendidas em casa, se uma mãe dedicar seu tempo e pensamentos à tarefa; mas se ela não puder, eles deveriam ser mandados para a escola; pois as pessoas que não administram bem os seus filhos e não têm grandes fortunas devem deixá-los frequentemente com empregados, onde correm o risco de corrupções ainda maiores ([1787] 2006, p. 60, tradução nossa).

A afirmativa de que as virtudes podem ser adquiridas por meio da educação formal contradiz, à primeira vista, a noção de que são inatas. Entretanto, ao se considerar a perspectiva desenvolvimentista, percebe-se que Wollstonecraft distingue diferentes fases do crescimento

infantil. Quando menciona a condição inata da virtude, refere-se à primeira infância, fase que, segundo a psicologia do desenvolvimento contemporânea, se estende até os quatro anos de idade e se caracteriza pelo predomínio de reações instintivas, especialmente no estágio sensório-motor, que ocorre até os dois anos. Nesse período, a criança ainda não possui plena capacidade cognitiva para compreender abstrações morais, agindo principalmente com base em impulsos naturais (Davidoff, 1983; Piaget, [c. 1950] 1983).

Por outro lado, ao defender a aprendizagem da virtude em ambiente escolar, a autora refere-se a um estágio mais avançado do desenvolvimento, possivelmente à adolescência, que, nos parâmetros atuais, inicia-se por volta dos dez anos, coincidindo com o estágio das operações formais (Davidoff, 1983; Piaget, [c. 1950] 1983). Nesse contexto, Wollstonecraft reconhece que os jovens já dispõem de maior maturidade cognitiva e discernimento moral, sendo capazes de internalizar preceitos éticos de maneira mais complexa, por meio da educação formal.

Assim, percebe-se que Wollstonecraft adota uma visão progressiva da educação moral, considerando o estágio de desenvolvimento da criança como determinante na maneira pela qual as virtudes podem ser inculcadas e aprimoradas. Essa abordagem demonstra uma compreensão aguçada da necessidade de adaptar os métodos educacionais às diferentes fases da infância e juventude, reconhecendo a importância tanto do ambiente familiar quanto da instrução escolar na construção de um caráter virtuoso.

A ampla gama de virtudes humanas abrange uma extensa lista de qualidades, tais como benevolência, bondade, liberdade, tolerância, sinceridade, ternura, paciência, dignidade, modéstia, honradez, inteligência e compaixão, entre tantas outras que, embora não mencionadas exaustivamente nos textos, constituem a base da excelência moral. Dentre esses atributos, a fé se destaca como uma das virtudes essenciais à condição humana. Wollstonecraft, ao refletir sobre sua importância, afirma: “Se nossos sentimentos e razão sempre coincidissem [com as apreensões Divinas], nossa passagem por este mundo não poderia ser chamada de um estado de guerra, e a fé não seria mais uma virtude” (Wollstonecraft, [1787] 2006, p. 108, tradução nossa). Nessa perspectiva, a autora apresenta a fé como um elemento de resiliência fundamental para superar as adversidades da vida, atribuindo-lhe um papel consolador diante dos desafios inesperados. A fé virtuosa se revela como uma síntese de todas as dimensões morais delineadas em seu pensamento, abrangendo a capacidade de realizar tarefas, a racionalidade, a visão utilitária, o sentimento e o esforço.

Para Wollstonecraft, a concepção de virtude adquire contornos ainda mais profundos ao ser delineada pelas palavras do Altíssimo, conferindo-lhe um caráter quase escolástico ao

interligá-la à essência da alma e à força de vontade: “O termo virtude vem de uma palavra que significa força. A firmeza de espírito é, portanto, a base de toda virtude, e a virtude pertence a um ser que é fraco em sua natureza e forte apenas em vontade e resolução” (Wollstonecraft, [1788] 2021, p. 137, tradução nossa). Essa concepção sugere que a virtude, compreendida como força interior, representa não apenas a capacidade de alcançar determinados objetivos, mas também a convicção inabalável que sustenta a vontade humana em suas ações. Consequentemente, a virtude emerge como um atributo que transcende a mera obediência às normas morais, tornando-se uma expressão da força de caráter e da determinação individual na busca por uma vida digna e justa.

A virtude apresenta-se como o fio condutor para a perfectibilidade<sup>68</sup>, conceito rousseauniano que designa a capacidade humana de aperfeiçoamento contínuo. Essa concepção é ilustrada pelas explicações da Senhora Mason acerca da superioridade do homem em relação aos animais irracionais:

[...] todas as boas novas que foram enviadas aos homens, foram proclamadas pelos anjos (de fato, a palavra anjo significa um mensageiro). Para agradar a Deus e, nossa felicidade depende de agradá-lo, devemos fazer o bem. O que chamamos de virtude pode ser assim explicado:

– Exercitamos toda afeição benevolente para desfrutar de conforto aqui, e nos preparar para sermos anjos no além. E quando tivermos adquirido virtudes humanas, teremos um emprego mais nobre no reino de nosso Pai. Mas entre os anjos e os homens subsiste uma semelhança muito maior do que entre os homens e a criação bruta [animais irracionais]; porque os dois primeiros parecem passíveis de melhoria (Wollstonecraft, [1788] 2021, p. 11-12, tradução nossa).

É pertinente ressaltar que *Histórias Originais da Vida Real* é uma obra de ficção direcionada ao público infantojuvenil, cujo propósito fundamental consistia na transmissão de valores morais aos leitores. As reflexões apresentadas, em especial as transcritas acima, destinam-se a crianças situadas no estágio operatório concreto, que abrange a faixa etária entre os sete anos e a puberdade, e, possivelmente, àquelas em estágio pré-operatório, entre quatro e sete anos (Davidoff, 1983; Piaget, [c. 1950] 1983). Tal interpretação é corroborada pelo fato de a protagonista, Sr.<sup>a</sup> Mason, preceptora das crianças, afirmar que não permite a leitura da Bíblia por suas pupilas, sob o argumento de que ainda não possuem a maturidade cognitiva necessária para sua adequada compreensão.

<sup>68</sup> “A perfectibilidade é uma capacidade humana associada ao devir, isto é, ao progresso do gênero humano. Portanto, é uma capacidade que induz os homens a reagirem diante de certas adversidades – tais como: alimento, abrigo ou segurança. Por essa razão, a perfectibilidade, desde os primórdios da humanidade, é considerada uma maneira de os homens reagirem à natureza. E, essa reação resultou numa maneira específica de os homens construírem a sua história” (Martins, 2011, p. 97).

O termo, nas obras de Wollstonecraft, é mencionado no capítulo 4 da 2ª *Reivindicação* e duas vezes em *Uma Visão Histórica e Moral da Origem e do Progresso da Revolução Francesa* (cap. IV do Livro I e cap. I do Livro IV).

Independentemente da faixa etária específica a que se destinam tais colocações, Wollstonecraft enfatiza que a melhoria contínua – o aperfeiçoamento moral e intelectual – constitui o elemento distintivo entre os seres humanos e os animais irracionais. Dessa forma, a virtude ressurge como elemento central no discurso moral, inserida no contexto do bem social, fundada em pilares como racionalidade, sabedoria, amizade e imaginação.

Na mesma linha de pensamento, a autora assevera: “Uma mente nunca é verdadeiramente grande, até que o amor pela virtude supere o medo da morte” (Wollstonecraft, [1788] 2021, p. 59, tradução nossa). Desse modo, o aperfeiçoamento virtuoso transcende as incertezas da existência terrena, conferindo sentido à vida e consolidando-se como um elemento indispensável para a sobrevivência e o progresso da sociedade como um todo. A busca pela virtude, na visão wollstonecraftiana, não apenas enriquece o indivíduo, mas também fortalece o tecido social, promovendo uma ordem baseada na justiça e no aprimoramento coletivo.

A principal contraposição à virtude reside no vício, entendido como um conjunto de comportamentos egoístas e destrutivos que não apenas prejudicam o indivíduo, mas também comprometem o bem-estar coletivo, obstaculizando o progresso moral e social. Para evitar tais condutas inadequadas, Wollstonecraft advoga a necessidade de crença em um Ser-Superior, um Deus benevolente, cuja providência e vigilância constantes sobre sua criação oferecem suporte espiritual àqueles que, por meio da oração, buscam orientação e fortalecimento. Assim, a virtude, além de um princípio moral, torna-se uma força mobilizadora que confere conforto e resiliência diante das adversidades da vida.

Nesse contexto, a subjugação e a submissão são encaradas como vícios que corrompem a dignidade humana e perpetuam estruturas de opressão. Wollstonecraft, em sua análise, assevera:

A dominação destrói todas essas perspectivas; a virtude só pode florescer entre iguais, e o homem que se submete a um semelhante, porque isso promove seu interesse mundano, e aquele que ajuda apenas porque é seu dever acumular um tesouro no céu, estão em patamares semelhantes, pois ambos são radicalmente degradados pelos hábitos de sua vida (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 149, tradução nossa).

A autora sustenta que a verdadeira virtude só pode prosperar em condições de igualdade, em que as relações humanas são pautadas pelo respeito mútuo e pela cooperação, e não pela hierarquia e pelo interesse egoísta. A virtude, portanto, não deve ser apenas ensinada, mas interiorizada como uma disposição natural do comportamento humano, transcendendo os preceitos impostos pelas instituições religiosas. Para Wollstonecraft, a bondade genuína deve ser compartilhada e cultivada entre iguais, sem que se converta em instrumento de afirmação de



superioridade ou em demonstração de inferioridade em relação ao outro.

Ao aprofundarmos a análise sobre o confronto entre virtude e vício, torna-se imprescindível interligá-los às aptidões divinas, conforme argumentado por Richard Price, um dos mais notáveis representantes dos Dissidentes Racionais e amigo próximo de Wollstonecraft. Segundo Price, a virtude, por sua própria natureza, é capaz de suscitar admiração e aprovação, enquanto o vício desperta repulsa e condenação. Ele argumenta:

Considere o exemplo de um ser que tem razão, sabe o que são ordem e felicidade e examina um universo onde prevalece a ordem perfeita: para obter prazer com essa perspectiva, não acho que ele precisará de estruturas mentais arbitrárias ou sentidos morais especiais! Da mesma forma, ele se ofende com a perspectiva de confusão e miséria universais.

Aqui está outro exemplo: sua própria felicidade e miséria são inegavelmente objetos que você não pode contemplar com indiferença! [...]. O que é verdade nesses e em outros casos é especialmente verdadeiro em nosso caso presente. De todos os casos de correspondências e conexões entre coisas, todos os casos em que um evento tem uma tendência a produzir outro, nenhum é mais claro do que o fato de que a virtude é naturalmente adaptada para agradar a toda mente observadora, e o vício o contrário. — Não posso perceber uma ação como certa sem aprová-la; e não posso aprová-la sem estar consciente de algum grau de satisfação. Não posso perceber uma ação como errada sem desaprová-la; e não posso desaprová-la sem ficar descontente com ela. Portanto, ações corretas como tais devem ser bem-vindas para nós e as erradas, indesejáveis para nós. [Nessa frase e em algumas outras mais adiante, ‘bem-vindo’ substitui ‘grato’ de Price, usado em um sentido agora obsoleto]. Ações corretas devem parecer amáveis, e as erradas devem parecer desagradáveis e vis. —<sup>69</sup> Bondade, fidelidade, justiça e gratidão não podem parecer a nenhuma mente da mesma forma que crueldade, traição, injustiça e ingratidão. Para todos que percebem e comparam esses dois tipos de ações, elas devem ter efeitos opostos: o primeiro grupo deve ser apreciado, o segundo desgostado; o primeiro deve ser amado, o segundo odiado. E não é possível que esses sentimentos sejam revertidos. Contemplar a virtude é admirá-la. Contemplá-la em sua importância intrínseca e completa, dignidade e excelência é ter afeição suprema por ela. Por outro lado: perceber o vício é o mesmo que culpá-lo e condená-lo. Percebê-lo em sua forma nua e em sua malignidade é temê-lo e detestá-lo acima de todas as coisas.

Autoaprovação e autocensura são as principais fontes de felicidade e miséria privadas. Elas estão conectadas com – e dependem inteiramente da – consciência de praticar ou não praticar a virtude. A autoaprovação não pode ser separada da memória de ter feito bem, e a autocondenação é inseparável da memória de ter feito mal. Para um ser que é obrigado a refletir perpetuamente sobre si mesmo, nada pode importar mais do que estar em paz consigo mesmo e ser capaz de suportar o exame de suas ações passadas. Portanto, virtude e vício são, da natureza das coisas, as causas imediatas, principais, mais constantes e íntimas da felicidade e miséria privadas (Price, [1787] 2017, p. 30-31, tradução nossa).

Destarte, a virtude manifesta-se como um princípio intrínseco, cuja contemplação gera afeição e admiração, ao passo que o vício, em sua forma nua e cruel, suscita temor e aversão. Para Price, a autoaprovação e a autocensura constituem as fontes primárias de felicidade e

<sup>69</sup> Explicações iniciais do comentador e (ou) tradutor: “Price às vezes coloca travessões entre frases para indicar que a linha de pensamento está mudando um pouco de direção, mas não o suficiente para justificar o início de um novo parágrafo. Esses travessões são todos do autor” (*in* Price, [1787] 2017, preliminar, tradução nossa), e por este motivo deixamos estes grifos mais alongados.

miséria individuais, uma vez que estão diretamente relacionadas à prática da virtude ou à recordação dos próprios atos, estabelecendo um vínculo indissociável entre a moralidade e a consciência humana. O indivíduo encontra verdadeira paz ao ser capaz de suportar o exame de suas ações passadas com retidão.

Sob a ótica wollstonecraftiana, no entanto, a reflexão moral não deve restringir-se à esfera individual, devendo extrapolar essa dimensão para abarcar o corpo social como um todo. Ela amplia essa concepção ao propor que a moralidade, ao invés de ser um elemento isolado, deve ser estruturada de maneira a promover o bem coletivo e conter os impulsos corruptores da sociedade. Para tanto, defende uma formação educacional que proporcione a cada indivíduo a oportunidade de desenvolver sua virtude, sem que sua singularidade seja obliterada, mas sim respeitada e incentivada.

A autora enfatiza a necessidade de instituições escolares financiadas pelo Estado, dotadas de professores de carreira comprometidos com a excelência moral, para assegurar uma base sólida de valores que transcenda as influências corruptoras do meio social. Apenas por meio de uma educação de qualidade seria possível preparar a sociedade para um comportamento moralmente virtuoso.

Wollstonecraft, em sua incansável defesa dos oprimidos, revela um ardor inabalável pela excelência moral. Seu comprometimento com os valores da justiça e da fraternidade manifesta-se em episódios concretos de sua vida, como quando, em sua viagem de retorno de Portugal, o navio em que estava encontrou outra embarcação em dificuldades. Diante da hesitação do capitão em prestar auxílio, ela utilizou sua influência e firmeza moral, ameaçando expor eventuais negligências que observara, o que resultou na prestação de socorro.

Esse mesmo vigor moral transparece em suas obras, como na *Reivindicação dos Direitos dos Homens*, em que sua defesa de Richard Price foi implacável, demonstrando que sua pena podia ser tão incisiva quanto uma espada. De igual modo, ao defender os direitos das mulheres, Wollstonecraft denunciou o menosprezo ao intelecto feminino como um dos mais perniciosos vícios sociais, reiterando que a marginalização das mulheres representava um obstáculo significativo ao progresso moral da sociedade. Sua visão de virtude transcende o indivíduo, configurando-se como um ideal coletivo que deve ser promovido por meio da educação, da justiça e da equidade, reafirmando sua crença inabalável no potencial humano de perfectibilidade.

Na *Reivindicação dos Direitos dos Homens*, Wollstonecraft reafirma de maneira incisiva sua rejeição à concepção da virtude como instinto inato, utilizando a fé como fundamento

argumentativo para sua perspectiva racionalista:

Se a virtude for um instinto, renuncio a toda esperança de imortalidade; e com ela todos os devaneios sublimes e sentimentos dignos que suavizaram o áspero caminho da vida: é tudo uma farsa, uma visão mentirosa; inquietei-me em vão; pois, a meus olhos, todos os sentimentos são falsos e espúrios, que não se baseiam na justiça como seu fundamento e não são concentrados pelo amor universal ([1790] 2020, p. 77-78, tradução nossa).

Essa reflexão corrobora a interpretação anteriormente apresentada, segundo a qual a noção de virtude como instinto aplica-se exclusivamente às crianças em suas fases iniciais de desenvolvimento. Da mesma maneira, Wollstonecraft compreende o vício como uma inclinação natural da humanidade, resultando em um constante embate interno pela predominância da virtude sobre os impulsos corruptores. Contudo, ao defender que ambas – virtude e vício – são passíveis de aprendizado, a autora reafirma a prerrogativa do livre-arbítrio humano, indicando que cabe a cada indivíduo a escolha do caminho mais apropriado para sua vida moral.

Nesse sentido, fundamenta suas colocações na fé, na crença inabalável na imortalidade da alma e na contínua progressão da existência individual rumo ao aperfeiçoamento moral. Assim, rejeita a ideia de que o legado escrito e as influências sociais constituam o único e legítimo instrumento para o progresso coletivo, inserindo a existência humana em um contexto mais amplo, em que cada vida se conecta ao todo da humanidade. No decorrer de sua obra, Wollstonecraft abordará com mais profundidade suas convicções religiosas, explorando a centralidade da fé em sua visão de mundo.

Ao refutar os argumentos de Edmund Burke, Wollstonecraft questiona a sensibilidade excessiva exaltada por seu oponente e propõe critérios rigorosos para elevar uma característica ao status de virtude. Ela adverte para a necessidade de uma interpretação criteriosa dos significados, afirmando: “Devemos ter cuidado para não confundir sensações mecânicas instintivas com emoções que a razão aprofunda e justamente denomina sentimentos de humanidade. Esta palavra discrimina os esforços ativos da virtude do vago discurso da sensibilidade” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 132, tradução nossa).

Ato contínuo, ela alerta que a sensibilidade autêntica transcende reações mecânicas e superficiais, requerendo uma imersão reflexiva nos acontecimentos e nas realidades sociais. O verdadeiro sentimento de humanidade não se limita a respostas emocionais imediatas, mas implica um comprometimento ativo com a justiça e a razão. Muitas vezes, o ser humano pode optar pela maldade acreditando estar buscando o bem, assim como determinadas reações instintivas podem ser equivocadamente confundidas com virtude.

A autora demonstra, portanto, sua aptidão para distinguir entre a mera reação sensorial

e o autêntico exercício da virtude, ao propor uma sensibilidade crítica que não se detém nas aparências, mas que busca a compreensão profunda das verdades subjacentes à realidade circundante.

No mesmo contexto, Wollstonecraft atribui valor àquilo que toca as emoções, destacando a centralidade dos sentimentos na condução da alma humana. A esse respeito, afirma: “Sagrados sejam os sentimentos do coração! Torna-se o sol da vida, focada numa chama ardente, e, sem sua impregnação revigorante, a razão provavelmente jazeria em inatividade impotente, e nunca daria à luz seu único legítimo descendente – a virtude” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 70, tradução nossa). A autora reconhece que os sentimentos são os grandes impulsores da alma, conferindo sentido e vigor à existência. No entanto, adverte que, sem a orientação da razão, esses sentimentos poderiam conduzir o indivíduo a uma condição de desorientação, semelhante a um navio à deriva no vasto oceano da vida. A virtude, embora nutrida pelos sentimentos, pode, da mesma forma, degenerar-se em vício caso não esteja sob a égide da racionalidade.

Na *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, Wollstonecraft mantém a mesma concepção sobre a virtude, alinhando-a aos princípios morais que buscam suplantam a desigualdade entre os gêneros. Embora sua época estivesse pautada por uma perspectiva binária de gênero, a profundidade de suas reflexões sugere que, diante dos debates contemporâneos, suas ideias tenderiam a uma abordagem inclusiva, reconhecendo a pluralidade de identidades e reafirmando a dignidade universal dos seres humanos. Sua crença na igualdade de direitos e oportunidades ressoa com questões atuais, refletindo sua convicção de que toda discriminação deve ser combatida. Como ela mesma ressalta: “Os homens, em geral, parecem empregar a razão para justificar preconceitos, assimilados quase sem saber como, em vez de procurar desarraigá-los” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 31).

Na esteira desse raciocínio, identifica os preconceitos como uma expressão insidiosa do vício humano, capaz de impedir tanto o desenvolvimento das virtudes quanto a aceitação da diversidade de identidades de gênero. Para ela, a razão deve ser utilizada como instrumento de transformação social, eliminando os vieses internalizados que perpetuam desigualdades e cerceiam a liberdade individual.

É inegável que “A ignorância é uma base frágil para a virtude” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 89), sendo oportuno recordar que, ao longo da *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, Wollstonecraft frequentemente associa a virtude ao conhecimento, atribuindo-lhes uma importância equiparada enquanto potenciais inerentes à condição humana. A distinção fundamental

entre ambos reside na interação com o mundo: enquanto a virtude impele o indivíduo à ação moralmente orientada para o bem comum, o conhecimento, por si só, permanece destituído de qualquer compromisso ético em sua aplicação.

As reivindicações de Wollstonecraft enfatizam sobremaneira as restrições impostas ao desenvolvimento virtuoso das mulheres. Isso porque, no que concerne ao conhecimento, fazia-se necessário, em um primeiro momento, demonstrar que o gênero feminino era igualmente capaz de assimilá-lo, combatendo as concepções misóginas que perpetuavam a ideia de inferioridade intelectual das mulheres. Ao enfatizar o direito ao aprimoramento moral, sua argumentação adquiria maior aceitação e credibilidade, tornando-se plausível aos olhos da sociedade.

Caso sua defesa estivesse exclusivamente centrada na reivindicação do direito ao conhecimento, é provável que seu discurso fosse desconsiderado, dada a limitada liberdade educacional concedida às mulheres na época. Wollstonecraft, profundamente comprometida com as realidades concretas de seu tempo, demonstrou notável discernimento na escolha de suas batalhas ideológicas, delineando estratégias discursivas cuidadosamente articuladas, de modo a minimizar a possibilidade de serem refutadas com facilidade.

Contudo, diante da solidez de seus argumentos, seus opositores, incapazes de desqualificá-los com base em sua engenhosidade e racionalidade, passaram a atacá-la em um nível pessoal, explorando supostas transgressões à moralidade vigente. A sociedade setecentista, notoriamente rígida em seus padrões sociais, mostrava-se inflexível diante de qualquer ruptura com os valores tradicionais, utilizando questões de conduta para desacreditar mulheres que ousassem desafiar as normas estabelecidas.

Ao abordar a criação das filhas sob a ótica da virtude, Wollstonecraft ([1792] 2015, 2016a, cap. 4) insere um recorte de classe, observando que essa qualidade moral floresce com mais vigor entre as mulheres das classes mais baixas, que, apesar das dificuldades, empenham-se incansavelmente na criação dos filhos, enfrentando, com resiliência, tanto o desleixo quanto a intolerância de seus maridos. Em contrapartida, as mulheres pertencentes às camadas mais abastadas da sociedade delegam a terceiros, geralmente serviçais, a responsabilidade pelo cuidado e educação de sua prole, enquanto concentram seus esforços em atividades sociais superficiais, dedicando aos filhos apenas raros momentos de interação, restritos às ocasiões em que essa presença se torna inevitável.

Para Wollstonecraft, a disciplina constitui a essência da virtude, conforme sintetizado na assertiva: “a disciplina é a alma da virtude” (Wollstonecraft, [1792] 2015, p. 103; 2016a, p. 95). Dessa forma, considera que uma rotina estruturada, alicerçada em princípios sólidos e

direcionada por um propósito claro, é indispensável à formação de indivíduos virtuosos. Paralelamente, destaca a necessidade de evitar determinados vícios que comprometem o desenvolvimento moral, tais como a indolência, a negligência e a indulgência desmedida, especialmente no que concerne à educação dos filhos – função tradicionalmente atribuída às mulheres, mas que, segundo Wollstonecraft, deve ser estendida à conduta de maridos e demais membros da família extensa.

Neste contexto, a autora pontua: “Sim, a virtude, assim como a religião, tem sido sujeitada às decisões do gosto” (Wollstonecraft, [1792] 2015, p. 110), evidenciando como as concepções de virtude, tal qual os dogmas religiosos, são frequentemente moldadas de acordo com interesses específicos, adaptadas para atender às exigências de determinados grupos sociais. A religião, segundo Wollstonecraft, recorre ao medo como instrumento de controle, perpetuando sua influência sobre os fiéis, enquanto as virtudes exaltadas pela sociedade, como a sensibilidade e o perdão, são frequentemente manipuladas para reforçar privilégios patriarcais, mantendo as mulheres em uma posição de subjugação e passividade diante das adversidades impostas pelo meio social.

Diante dessa perspectiva, torna-se necessário aprofundarmo-nos nos fundamentos da fé wollstonecraftiana, examinando os princípios que, segundo a autora, sustentam a religião e sua relação com a construção de uma moralidade autêntica e emancipadora.

### 3.2.2 FÉ E DEUS

Os temas que se seguem – fé e Deus – estão intrinsecamente ligados à compreensão de Mary Wollstonecraft acerca do Divino, evidenciando sua crença aparentemente inabalável, expressa ao longo de seus escritos. Criada desde a infância nos preceitos da Igreja Anglicana, Wollstonecraft foi educada em conformidade com a religião estatal, uma postura que, além de refletir a influência familiar, proporcionava um caminho mais seguro em meio às constantes retaliações enfrentadas pelos não-conformistas. Entretanto, seu espírito inquisitivo e sua abertura para o debate de ideias divergentes tornaram-se notáveis quando, ao transferir sua escola para Newington Green, passou a frequentar as pregações do Dr. Richard Price. Embora refletisse profundamente sobre suas colocações, segundo Godwin ([1798] 2005), não chegou a converter-se formalmente às crenças dos dissidentes racionais.

Durante uma breve estadia em Portugal, é plausível considerar que tenha entrado em contato com a cultura católica, elemento que se torna evidente em sua obra *Mary, uma ficção*. Por fim, ao integrar-se ao Círculo de Johnson, Wollstonecraft teve a oportunidade de interagir

com uma diversidade de pensadores e convicções teológicas, o que certamente ampliou seu horizonte intelectual e filosófico. Apesar da flexibilidade de sua compreensão religiosa, sua fé permaneceu como um elemento de forte presença em sua trajetória. Para compreender esse aspecto essencial de seu pensamento, é pertinente uma análise mais aprofundada acerca da noção de fé na tradição filosófica:

Fé [...] Crença religiosa, como confiança na palavra revelada. Enquanto a crença, em geral, é o compromisso com uma noção qualquer, a Fé é o compromisso com uma noção que se considera revelada ou testemunhada pela divindade. [...] Em uma apreensão moderna] a fé é o conjunto de crenças que condicionam a obediência à divindade, segundo Espinosa. Esse conceito seria retomado por Kant, para quem a crença teoricamente insuficiente pode, sobretudo em seu aspecto prático, ser chamada de Fé. Kant generaliza o conceito prático da fé, reconhecendo nela a atitude compromissada que pode dirigir tanto a habilidade, ou seja, a atividade que tem em vista fins arbitrários e acidentais, quanto a moralidade, que visa a fins absolutamente necessários. A Fé que dirige a habilidade é a Fé pragmática, cujo interesse raramente enfrenta desafios. Ao contrário, a Fé doutrinária é mais compromissada, mas tampouco chega à certeza da Fé moral. Esta última espécie de fé dá certeza que não pode ser comunicada; não é, pois, de natureza lógica, mas constitui uma “certeza moral” que se baseia em fundamentos subjetivos (Abbagnano, 2012, p. 501-502).

Diante dessas considerações, é possível inferir que Wollstonecraft possuía uma concepção de fé moral, consonante com a Filosofia da Fé, uma perspectiva segundo a qual a convicção oriunda da fé sobrepõe-se à razão. No entanto, sua profunda ligação com a racionalidade lógica e sua ênfase na busca por fundamentos objetivos nos impele a um exame mais aprofundado desse tema.

Wollstonecraft delineia uma distinção nítida entre sentimento e razão, estabelecendo que as emoções humanas relacionadas à inconformidade diante dos desígnios incontroláveis da natureza – muitas vezes atribuídos à vontade divina – não se submetem à racionalidade. Por outro lado, no que concerne às interações afetivas de caráter social e moral, ela busca incessantemente aplicar o crivo racional para discernir a conduta correta a ser adotada.

Além disso, ao compreender a fé como uma virtude, Wollstonecraft a insere no escopo das qualidades adquiridas, reforçando sua perspectiva iluminista de que a fé pode e deve ser cultivada como um instrumento de desenvolvimento contínuo da humanidade. Para a autora, a fé transcende sua dimensão meramente religiosa, assumindo um papel significativo na construção da moralidade e no aperfeiçoamento do indivíduo e da sociedade.

Wollstonecraft evidencia uma interessante distinção entre as virtudes transitórias e aquelas de caráter perene. “Fé, esperança e caridade devem nos acompanhar em nossa passagem por este mundo; mas os dois primeiros nos deixam quando morremos, enquanto o outro deve ser o residente constante de nosso peito por toda a eternidade” (Wollstonecraft, [1787] 2016b, p. 137-

138). A fé e a esperança, embora fundamentais para orientar a existência terrena, revelam-se efêmeras diante da eternidade, uma vez que, após a morte, a verdade última se impõe de maneira incontestável, tornando desnecessária a mera expectativa de uma vida eterna. A caridade, no entanto, transcende os limites da existência corpórea, consolidando-se como um princípio eterno, imutável e indispensável à condição humana, tanto no plano terreno quanto no espiritual. No que concerne ao pensamento escatológico sobre o juízo final, Wollstonecraft identifica duas posturas antagônicas que norteiam a conduta humana. A primeira estabelece que:

Aqui caminhamos pela fé, e não pelo que vemos; e temos esta alternativa, ou desfrutar dos prazeres da vida que são apenas por uma temporada, ou aguardar o prêmio de nosso grande chamado e, com coragem e aquela sabedoria que vem do alto, esforçar-se para suportar a guerra da vida ([1788] 2005, Chap. X).

A dualidade apresentada por Wollstonecraft reflete a dicotomia entre a crença na imortalidade da alma e sua negação, cujas implicações éticas e morais moldam comportamentos individuais e coletivos. A recusa da existência de uma alma imortal implica, muitas vezes, a adoção de uma perspectiva hedonista, voltada exclusivamente à busca dos prazeres momentâneos, sem preocupações com as consequências futuras. Esse raciocínio, no entanto, revela-se limitado, uma vez que desconsidera a responsabilidade para com o progresso contínuo da humanidade, ignorando o legado intergeracional e a necessidade de aprimoramento da espécie ao longo do tempo.

Em contrapartida, a aceitação da imortalidade da alma conduz a uma visão mais ampla e altruísta da existência, na qual a vida terrena é concebida como uma preparação para um futuro eterno. Nesse contexto, Wollstonecraft defende que o cultivo das virtudes, especialmente a caridade, deve ser orientado não apenas para os indivíduos contemporâneos, mas também para as gerações futuras, promovendo uma convivência harmoniosa e sustentável.

Dessa forma, a fé, frequentemente associada à crença em entidades benevolentes, revela-se mais propícia à sobrevivência e à coesão social do que a descrença, uma vez que a convicção na continuidade da existência humana, seja em um plano espiritual ou em seu legado terreno, proporciona benefícios tangíveis e intangíveis à coletividade. Wollstonecraft, portanto, apresenta a fé como um instrumento não apenas de realização pessoal, mas também de fortalecimento das relações sociais, incentivando uma postura de responsabilidade moral e compromisso ético com o presente e o futuro da humanidade.

A trajetória espiritual de Mary Wollstonecraft revela uma concepção singular da fé, pautada por uma abordagem racional e crítica, mas também profundamente ancorada em sua função consoladora diante das vicissitudes da vida. A esse respeito, a autora afirma:



A fé, no que diz respeito à promessa de felicidade eterna, só pode nos permitir lutar com nossas paixões, com chance de vitória. Há muitos que não prestam atenção à revelação, e mais, talvez, que não tenham nenhuma crença fixa nela. A segura palavra de consolo é negligenciada; e como as pessoas podem viver sem ela, mal posso conceber. Pois, assim como o sol renova a face da natureza e afugenta as trevas do mundo, essa bênção ainda maior tem o mesmo efeito na mente, iluminando-a e alegrando-a quando tudo mais falha (Wollstonecraft, [1787] 2016b, p. 130-131).

A perspectiva wollstonecraftiana sobre a fé configura-se, portanto, como uma força positiva, capaz de oferecer alento e resiliência diante dos infortúnios inevitáveis da existência humana. No entanto, Wollstonecraft não ignora o papel das instituições religiosas na difusão da palavra revelada, reconhecendo que os dogmas organizados pelas diversas confissões podem servir tanto como guia quanto como instrumento de controle. Para a autora, a fé genuína transcende as fronteiras institucionais, permitindo a cada indivíduo construir uma relação pessoal com o divino, baseada em convicções racionais e no bem comum, tanto individual quanto coletivo.

Nesse sentido, a imposição de crenças por terceiros não deve ser aceita passivamente, devendo ser submetida ao crivo da racionalidade. Wollstonecraft manifesta forte oposição à “fé cega”, destacando seu caráter alienante e sua tendência a afastar o ser humano de uma verdadeira compreensão moral e racional da vida. Em uma passagem emblemática, expõe sua crítica à religiosidade desprovida de reflexão:

[...] estou inclinada em acreditar que os vícios grosseiros que sempre vi aliados à simplicidade dos modos são concomitantes à ignorância. O que tem sido, por exemplo, a piedade, sob o sistema pagão ou cristão, senão uma fé cega em coisas contrárias aos princípios da razão? E poderia a pobre razão fazer avanços expressivos quando se considerava o mais alto grau de virtude violentar os seus ditames? Os luteranos, pregando a reforma, construíram uma reputação de santidade no mesmo fundamento que os católicos; contudo, não percebo que a frequência regular ao culto público e suas outras observâncias os torne nem um pouco mais verdadeiros em suas afeições, ou honestos em suas transações privadas. Parece, de fato, tão fácil prevaricar com as injunções religiosas como com as leis humanas, quando o exercício da sua razão não leva as pessoas a adquirirem para si princípios que sejam o critério de todos aqueles que recebem dos outros (Wollstonecraft, [1796] 2007a, carta XIX).

Para Wollstonecraft, a fé luterana, assim como a fé católica, não conseguiu libertar-se de seus vícios institucionais, principalmente no âmbito econômico, onde os princípios de fraternidade cristã – como o mandamento evangélico “Amai-vos uns aos outros” (João 13:34) – são frequentemente eclipsados pela busca incessante pelo lucro. A autora critica essa dissociação entre o discurso religioso e a prática cotidiana, identificando na ambição econômica uma das principais mazelas sociais que distorcem os valores cristãos.

Suas reflexões sobre virtude e caráter moral alcançam um nível ainda mais profundo

quando aborda as personalidades bíblicas, oferecendo uma perspectiva diferenciada sobre a conduta e os traços de figuras centrais da tradição cristã. Afirmo Wollstonecraft: “Um homem modesto é estável, um homem humilde, tímido, e um vaidoso, presunçoso: – este é o julgamento que a observação de muitos personagens me levou a formar. Jesus Cristo era modesto, Moisés, humilde e Pedro, vaidoso” ([1792] 2015, p. 176).

Nessa análise, a autora estabelece um contraste entre diferentes virtudes e vícios: a humildade de Moisés, embora uma virtude essencial, não o impediu de exercer uma liderança eficaz na condução de seu povo rumo à Terra Prometida, distinguindo-se da timidez, que muitas vezes impede iniciativas decisivas para a melhoria das condições de vida. Jesus Cristo, por sua vez, é retratado como a personificação da estabilidade, qualidade que lhe conferiu a força necessária para disseminar seus ensinamentos e solidificar uma fé, segundo ela, verdadeira. Pedro, por outro lado, aparece como exemplo de presunção, um vício que, embora tenha contribuído para a difusão da fé cristã, acabou por conformar a Igreja romana aos moldes do poder imperial, transformando-a em uma instituição marcada pela ganância e pela busca de domínio.

Todavia, Wollstonecraft reconhece que, sem a ampla adesão popular e o respaldo das estruturas imperiais, o cristianismo dificilmente teria alcançado a posição hegemônica que ocupa no cenário religioso mundial. Argumentamos, assim, que caso os desdobramentos históricos tivessem seguido uma trajetória distinta, a humanidade poderia ainda prestar culto ao panteão de deuses gregos, cujas narrativas, outrora concebidas como verdades incontestáveis, foram progressivamente relegadas ao domínio da mitologia.

Tais relatos, em seu tempo, não eram meras construções ficcionais, mas representavam genuínas tentativas de compreender e explicar os fenômenos naturais e a complexidade da existência humana, funcionando como uma espécie de ciência, que, a seu modo, buscava decifrar as forças que regiam o mundo. Ao invés de serem vistas exclusivamente como lendas, essas apreensões primordiais do universo refletiam os esforços intelectuais das civilizações antigas para atribuir ordem e significado ao caos aparente da natureza.

Dessarte, a visão wollstonecraftiana acerca da fé insere-se em uma abordagem crítica e pragmática, que busca conciliar espiritualidade e racionalidade, permitindo que os indivíduos cultivem uma fé fundamentada na introspecção e na busca pelo bem comum, em contraposição à submissão cega aos dogmas institucionais.

Wollstonecraft delineia uma distinção nítida entre as personalidades condutoras e a concepção do Divino, refletindo sobre suas implicações filosóficas de maneira profunda e metódica. Para melhor compreensão desse tema, torna-se imprescindível recorrer às formulações

filosóficas clássicas que norteiam o conceito de Deus.

Segundo Abbagnano (2012, p. 289-290), a filosofia ocidental atribui ao conceito de Deus duas qualificações fundamentais: a de Causa, como o princípio que possibilita o mundo e o ser em geral, e a de Bem, como a força ou garantia de tudo aquilo que há de excelente no universo, em particular no mundo humano. Essas qualificações, embora genéricas, assumem significados específicos dentro das diversas correntes filosóficas que as empregam. Assim, é possível distinguir quatro dimensões essenciais da concepção de Deus:

1. A relação de Deus com o mundo, em que Ele é concebido como a Causa primária e mantenedora da existência;
2. A relação de Deus com a ordem moral, que o define como a fonte de todo o Bem;
3. A relação de Deus consigo mesmo, abordando sua essência e divindade intrínseca;
4. Os acessos possíveis do homem a Deus, que investigam os meios pelos quais a humanidade pode alcançar a compreensão e a comunhão com o Divino.

Essas distintas perspectivas permitiram a evolução e a multiplicidade de interpretações sobre Deus ao longo da história do pensamento filosófico, tornando-se a base para as mais importantes disputas teológicas e metafísicas.

Em sua primeira obra publicada, *Thoughts on the Education of Daughters*, Wollstonecraft atribui ao Criador um papel ativo e compassivo na condução da humanidade, afirmando: “O Autor de todo o bem continuamente chama a si mesmo, um Deus longânime, enquanto os que mais se assemelham são aqueles que praticam a paciência.” ([1787] 2016b, p. 116). Nessa perspectiva ontológica, o Divino é concebido como a personificação de uma virtude suprema, que engloba generosidade, magnificência, altruísmo, coragem e ousadia – atributos que, segundo ela, transcendem as capacidades humanas ordinárias. Diante dessa impossibilidade de alcançar a perfeição divina, à humanidade resta a prática da paciência, a compaixão para com os semelhantes e a luta contínua contra as próprias imperfeições. Para a autora, essa busca deve ser pautada pelo uso racional das ações, visando o esclarecimento progressivo e o constante aprimoramento moral e intelectual. Wollstonecraft propõe uma visão da fé que se entrelaça com a razão, reconhecendo o papel fundamental do Criador na orientação dos seres humanos, ao mesmo tempo em que enfatiza a responsabilidade individual no aperfeiçoamento ético.

Em sua obra ficcional voltada ao público infantojuvenil, Wollstonecraft apresenta uma concepção de Deus como o Criador supremo, dotado de infinita bondade e sapiência. Segundo essa visão, Deus não apenas moldou a humanidade, mas também toda a criação animal, proporcionando a cada espécie os ambientes propícios para seu desenvolvimento, de modo que a

predação entre os seres vivos ocorre unicamente como condição de sobrevivência, e não como uma manifestação de maldade inerente. Ademais, Ele concedeu aos mortais a dádiva da alma, permitindo-lhes compartilhar com os anjos a imortalidade ao Seu lado.

No tocante à educação religiosa, Wollstonecraft defende que a leitura das Escrituras deve ser introduzida em momento oportuno, ou seja, quando as jovens atingirem a maturidade necessária para compreender os ensinamentos divinos em sua plena profundidade. Assim, preconiza que os conselhos dos mais velhos – aqueles que já assimilaram a palavra revelada – devem ser seguidos com amor e respeito, uma vez que são depositários de uma experiência consolidada e de um entendimento mais amplo da moral cristã (Wollstonecraft, [1788] 2021).

Observa-se, portanto, que a concepção wollstonecraftiana de Deus, conforme apresentada às jovens, alinha-se substancialmente às quatro dimensões filosóficas delineadas por Abbagnano: Deus como Causa, como Bem, como essência em si mesmo e como objeto de busca humana. Contudo, essa correspondência não se limita a uma mera transmissão dogmática do conhecimento adquirido, mas revela-se como uma manifestação autêntica de sua compreensão pessoal sobre o bem e a existência.

Superada a fase inicial de seus escritos, em que Wollstonecraft se dedicava à transmissão de preceitos religiosos e morais, observa-se uma evolução em sua abordagem filosófica. Deus, anteriormente tratado como um conceito a ser ensinado, passa a figurar como uma verdade incontestável, servindo de fundamento *a priori* para a justificação de diversos aspectos de sua argumentação. Nesse novo contexto, o Criador emerge simultaneamente como uma espada, utilizada para contrapor ideias que ela considerava equivocadas, e como um escudo, oferecendo apoio moral irrefutável às suas próprias convicções. Essa transição é perceptível em sua abordagem da natureza humana, conforme exposto na seguinte passagem:

É necessário repetir enfaticamente que há direitos que os homens herdaram ao nascer, como criaturas racionais, que foram elevadas acima da criação bruta por suas faculdades aprimoráveis; e que, ao recebê-los, não de seus antepassados, mas de Deus, a prescrição nunca pode minar os direitos naturais (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 22).

Aqui, a autora associa a natureza humana a uma herança divina, estabelecendo uma diferenciação essencial entre a humanidade e os animais irracionais. A perfectibilidade, ou seja, a capacidade humana de aperfeiçoamento contínuo, é concebida como um desígnio divino, mesmo na ausência de uma fundamentação científica. Wollstonecraft atribui a Deus a responsabilidade pelo desenvolvimento dessa natureza humana, reiterando sua crença na interseção entre ciência e fé como esferas complementares. Ainda hoje, com os avanços na compreensão do genoma humano, essa perspectiva mantém sua relevância, pois, segundo sua visão

integradora, ciência e fé não são elementos excludentes, mas forças interligadas que, juntas, evitam os extremos de uma racionalidade fria e mecanicista ou de uma religiosidade dogmática e fanática. Ela salienta essa concepção ao afirmar: “E quanto mais o homem descobre sobre a natureza de sua mente e corpo, mais claramente ele se convence de que agir de acordo com os ditames da razão é conformar-se à lei de Deus.” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 131).

A racionalidade, em sua obra, não se apresenta como uma força autônoma e desvinculada, mas como um reflexo das leis divinas, estabelecendo uma conexão intrínseca entre moralidade e crença. Essa concepção ressoa com os princípios estoicos da Antiguidade, em que a racionalidade do universo é concebida como uma expressão da ordem divina, atribuindo a Deus a causa primeira de toda a realidade. Contudo, a liberdade individual permanece como elemento central na construção do destino humano, o que justifica a ênfase wollstonecraftiana no valor das virtudes como guia para a ação.

Embora o termo livre-arbítrio não seja explicitamente utilizado por Wollstonecraft, ele pode ser inferido a partir de sua defesa da vontade, dos direitos inalienáveis do homem e da liberdade conferida pela razão. Sua abordagem, assim, sintetiza a convicção de que a virtude, orientada pela racionalidade divina, é o caminho que conduz à realização plena da humanidade, sem desconsiderar as responsabilidades individuais.

Wollstonecraft rejeita a simplificação doutrinal do temor a Deus, por acreditar que a mera existência humana possui um propósito transcendente e significativo. Para ela, a submissão aos ensinamentos divinos não se trata de um exercício de mera obediência, mas de uma busca genuína pela felicidade. Sob essa perspectiva, a autora assevera: “Este temor a Deus me faz reverenciar a mim mesma” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 79).

Tal afirmação não deve ser interpretada como uma expressão de narcisismo ou de vaidade exacerbada, mas sim como um apelo à necessidade de autoconhecimento e de autovalorização. Wollstonecraft sustenta que o verdadeiro respeito não deve ser direcionado exclusivamente ao mundo externo, mas deve primeiramente ser cultivado no interior de cada indivíduo. Dessa forma, a manutenção da compostura íntima torna-se uma condição indispensável para a reverência ao próximo, uma vez que a felicidade individual está inextricavelmente interligada ao ambiente circundante e às relações interpessoais. O bem praticado nutre as virtudes universais, promovendo uma existência pautada pela caridade e pela bondade. Para a autora, unir-se a Deus significa agir com benevolência e compaixão, ao passo que temê-lo reflete egoísmo e descrença na própria capacidade de promover o bem.

No que concerne à educação privada, Wollstonecraft manifesta ceticismo quanto à

efetividade das promessas de formação integral propagadas por essas instituições. Argumenta que a educação deve, em primeiro lugar, fornecer uma base sólida *a priori*, capacitando o aluno a desenvolver-se de forma autônoma, mediando suas ações à luz da racionalidade adquirida ao longo de sua vida. Em defesa do poder da razão, Wollstonecraft refuta a noção de uma inclinação natural para o mal e provoca: “Ou, se nós adoramos um Deus, não é este Deus um demônio?” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 42).

Essa indagação sugere a adoção de uma perspectiva rousseauniana, segundo a qual o ser humano é inerentemente bom e a sociedade, com suas estruturas artificiais e seus interesses mesquinhos, constitui o principal fator de corrupção moral. Ao mesmo tempo, Wollstonecraft questiona as concepções dualistas que imputam tanto a bondade quanto a maldade ao Criador, reafirmando que Deus é exclusivamente um signo do bem absoluto. Dessa maneira, a autora sustenta que, ao excluir a concepção de uma força maligna sobrenatural, todas as adversidades e vícios morais são responsabilidade exclusiva da ação humana, não podendo ser atribuídos ao divino.

Consequentemente, ela ressalta que a palavra divina, tal como registrada nas Escrituras, tem como propósito orientar os homens na prática do bem. No entanto, alerta para os perigos da adoração cega, que se torna facilmente manipulável por interesses escusos, levando à distorção da figura divina para justificar atos de crueldade e exploração, camuflados sob a aparência de justiça.

Partindo desse princípio, a autora afirma: “Se a submissão demandada fosse fundada na justiça – não haveria apelo a poderes maiores – pois Deus é, ele mesmo, justiça.” (Wollstonecraft, [1792] 2015, p. 148). A concepção wollstonecraftiana de justiça divina não se baseia em coerção ou submissão inquestionável, mas na conformidade com princípios éticos e racionais. Wollstonecraft recorre frequentemente às expressões “vontade de Deus” ([1788] 2021, p. 53; [1792] 2015, p. 256; 2016a, p. 235), “vontade divina” ([1787] 2016b, p. 107; [1792] 2015, p. 219; 2016a, p. 199) e “vontade do Céu” ([1787] 2016b, p. 152; [1788] 2005, Cap. XI e XXIX; [1790] 2020, p. 144) como expressões da palavra revelada. Para Wollstonecraft, esses termos são empregados como fundamentos da moralidade e do comportamento humano, frequentemente assumindo o caráter de uma verdade irrefutável que serve de sustentação argumentativa em sua obra.

A questão da vontade divina em Wollstonecraft encontra suas raízes no pensamento de

Ralph Cudworth<sup>70</sup>, cuja influência lhe foi transmitida por intermédio de Richard Price. Em sua obra *Uma Revisão das principais questões da moral* (*A Review of the Principal Questions in Morals*, 1758), Price estabelece um diálogo com Cudworth, conforme ilustrado no seguinte trecho:

[Partindo...] da premissa de que Deus pode ‘significar sua vontade aos homens’, que podem mutuamente ‘significar seus desejos a Deus’. Seria uma coincidência incrível se as ideias envolvidas em tais comunicações tivessem uma fonte para Deus e uma fonte diferente para o homem. Se creditarmos a Deus por derivar suas ideias de algo diferente de si mesmo, ‘nós silenciosamente caímos em uma espécie de ateísmo’. Então temos que pensar que a mente de Deus gera suas próprias ideias, o que torna razoável pensar que nossas ideias são feitas em nossas mentes e não devem nada ao mundo da matéria [Price agora terminou a nota de rodapé com outra citação de Cudworth, a seguir]

‘Os filósofos cujas ideias de ser e conhecimento são derivadas do corpo e da sensação têm um método curto para explicar a natureza da verdade. É uma coisa inventada feita por cada homem para si mesmo, que vem e vai, ou seja, é lembrada e esquecida. Na ordem metafísica das coisas, a verdade vem na base, não apenas abaixo dos objetos que vemos e sentimos, mas até mesmo abaixo de nossas sensações deles... Outros raciocinadores... representam a verdade não como o mais baixo, mas como o mais alto dos seres [ou das expressões]; eles a chamam de imutável, eterna, onipresente — atributos que indicam algo mais do que humano... De minha parte, quando leio os detalhes sobre sensação e reflexão, e aprendo os principais contornos de como todas as minhas ideias são geradas, pareço ver a alma humana como semelhante a um cadinho no qual as verdades são produzidas por um tipo de química lógica’ (Price, [1787] 2017, p. 13-14, tradução nossa).

Observa-se que Wollstonecraft apropria-se dessa tradição filosófica para fundamentar sua compreensão da vontade divina, consolidando-a como um princípio moral norteador, dotado de racionalidade e transcendência. A contribuição de Cudworth, ao introduzir o conceito

<sup>70</sup> Ralph Cudworth (1617-1688), clérigo, teólogo, estudioso dos clássicos greco-romanos e filósofo, destacou-se entre os platônicos de Cambridge, além de criticar Hobbes.

Para Gill (2004), no século XVIII, havia uma disputa epistemológica entre duas posições aparentemente antagônicas, expressando uma visão moralista-religiosa do Divino, segundo ele, Ralph Cudworth defendia tanto o racionalismo quanto o sentimentalismo moral. Corroboramos com a mesma opinião com relação a Wollstonecraft, como ficará evidente quando tratarmos da questão dos sentimentos.

Durante o século XVIII havia uma disputa ideológica entre os fundamentos da moral, posicionando razão e sentimento como elementos antagônicos. Embate que pode ter sido um impulsionador para o romantismo. Tínhamos, como figuras destas ideias, Ralph Cudworth na posição de racionalista e Hume como representante do sentimentalismo. Aprofundemo-nos um pouco mais no cerne desta questão filosófica:

“O racionalismo, aqui expressado, implica que uma pessoa pode compreender plenamente a moralidade exercendo apenas a racionalidade. Portanto, de acordo com essa concepção de racionalismo, um ser perfeitamente racional, mas que não possui quaisquer sentimentos não racionais, pode apreender a moralidade, e uma pessoa cujos sentimentos não racionais são corrompidos, mas cuja racionalidade funciona corretamente, também pode apreender a moralidade. O sentimentalismo, em contraste, implica que uma pessoa só pode apreender a moralidade se for, pelo menos em parte, determinada por algum aspecto não racional – ou sentimental – de sua constituição. Outrossim, de acordo com o sentimentalismo, um ser racional, mas que não possui sentimentos, não poderia apreender plenamente a moralidade, e uma pessoa cujos sentimentos são corruptos não poderia apreender plenamente a moralidade, mesmo que fosse completamente racional. Essa afirmação da distinção entre racionalismo e sentimentalismo é incompleta, é claro, pois não explica a diferença entre razão e sentimento. Uma maneira (amplamente humana) de traçar essa distinção é dizer que a razão tem uma função representacional, na medida em que nos informa sobre a natureza da realidade como ela existe fora de nossas mentes, enquanto os sentimentos são ‘existências originais’, que não nos informam sobre coisas independentes de nossas mentes” (Gill, 2004, p. 150, tradução nossa).

de consciência no léxico filosófico inglês (Carter, 2010), forneceu a base para uma reflexão mais aprofundada sobre o livre-arbítrio, permitindo que a mente humana fosse concebida como capaz de interagir com o mundo material de maneira independente, embora em harmonia com os desígnios do Criador. Assim, o homem, ao agir segundo sua própria vontade, não se dissocia da obra divina, mas antes, participa ativamente dela.

O pensamento de Wollstonecraft, portanto, encontra respaldo na busca incessante de Price por uma verdade necessária<sup>71</sup>, conceito que designa uma verdade autoevidente e inquestionável, capaz de ser apreendida por meio da intuição racional. A partir dessa perspectiva, Wollstonecraft articula a vontade divina como um elemento intrínseco à racionalidade humana, defendendo a ideia de que a natureza do homem é subserviente a uma verdade maior e universal.

Voltemo-nos, à concepção wollstonecraftiana da perfeição divina em contraste com a imperfeição humana. A autora assevera: “A natureza, ou para falar com propriedade rigorosa, Deus, fez todas as coisas corretas; mas os homens têm usado de muitas invenções para desconfigurar seu trabalho.” (Wollstonecraft, [1792] 2015, p. 54). Nesse sentido, ela sugere que a paixão é uma dádiva concedida pelo Criador, mas não uma condição eterna. Após o arrefecimento do fulgor inicial, o relacionamento conjugal pode seguir dois caminhos distintos: o fortalecimento por meio da amizade ou a degeneração em indiferença. Para a autora, o amor verdadeiro

---

<sup>71</sup> “O que tentei mostrar é que a moralidade é um ramo da verdade necessária, e que tem o mesmo fundamento que ela, *i.e.* [*id est*] como qualquer outra verdade necessária. Se isso for aceito, o ponto principal que defendo é concedido, e ficarei contente em considerar a verdade e a moralidade entrelaçadas ou esvaírem-se juntas. Ainda assim, um tratamento adequado da fonte da moralidade requer que essa seja pensada; sendo algo que ocorre naturalmente às pessoas em todas as investigações desse tipo.

Observe primeiro que certamente há algo que devemos permitir ser independente da vontade de Deus. Na verdade, há várias coisas: essa vontade em si, a própria existência de Deus, sua eternidade e imensidão, a diferença entre poder e impotência, sabedoria e loucura, verdade e falsidade, existência e ausência. Ninguém afirmaria algo tão extravagante quanto que isso depende da vontade de Deus, porque isso implicaria que ele seria um ser mutável e instável, tornando impossível para nós formar quaisquer ideias consistentes de sua existência e atributos. Mas se toda a verdade fosse um instrumento da vontade de Deus, então estas também teriam que ser, e isso é uma prova de que toda a verdade não é joguete da vontade de Deus. — Há outra visão dessa noção, que mostra que derruba os atributos e a existência Divinos, porque... A mente pressupõe a verdade, e a inteligência pressupõe algo inteligível. A sabedoria pressupõe coisas sobre as quais se pode ser sábio, e o conhecimento pressupõe coisas que podem ser conhecidas. — Uma mente eterna e necessária pressupõe a verdade eterna e necessária, e o conhecimento infinito pressupõe uma infinidade de coisas que são cognoscíveis. Então, se não houvesse infinidade de coisas cognoscíveis, e nenhuma verdade que seja eterna, necessária e independente, não poderia haver mente ou inteligência infinita, necessária e independente, porque não haveria nada para ser certamente e eternamente conhecido. Assim como, se não houvesse nada possível, não poderia haver poder; e se não houvesse uma infinidade necessária de possíveis, não poderia haver poder necessário e infinito; porque o poder pressupõe objetos, e o poder eterno, necessário e infinito pressupõe uma infinidade de possíveis eternos e necessários.

Da mesma forma, pode-se dizer que se não houvesse distinções morais, Deus não poderia ter nenhum atributo moral. Se não houvesse nada eternamente e inalteravelmente certo ou errado, nada poderia ser significado por falar da retidão ou santidade eterna e inalterável de Deus. — É óbvio, então, que aniquilar (i) verdade, possibilidade ou diferenças morais é aniquilar (ii) toda mente, todo poder, toda bondade; e que na medida em que tornamos (I) instável, dependente ou limitado, nessa medida tornamos (II) instável etc. também.

Portanto, vemos claramente que conceber a verdade como dependente da vontade de Deus é conceber sua inteligência e conhecimento como dependentes de sua vontade” (Price, [1787] 2017, p. 44-45, tradução nossa).



transcende a mera atração física e se consolida no companheirismo mútuo, no qual o desenvolvimento das virtudes femininas ocupa papel central. Dessa maneira, Wollstonecraft se contrapõe à “razão pura” (Wollstonecraft, [1792] 2016a, p. 55), conceito kantiano que privilegia o dever em detrimento das emoções, defendendo que a experiência emocional autêntica deve ser reconhecida e valorizada como parte essencial do vínculo conjugal.

Esse entendimento wollstonecraftiano sobre a relação entre paixão, amizade e virtude nos conduz, inevitavelmente, a uma reflexão mais profunda acerca da vontade e da liberdade. Se, por um lado, a autora defende a necessidade do autocontrole e da reflexão racional para o cultivo de um relacionamento virtuoso, por outro, reconhece que a verdadeira liberdade reside na capacidade de agir conforme os ditames da razão esclarecida, sem a imposição de normas artificiais que neguem a autonomia do indivíduo. A próxima seção explorará como Wollstonecraft articula essas noções fundamentais, delineando as complexas relações entre vontade, liberdade e a busca por um ideal de vida virtuoso e autônomo.

### 3.2.3 VONTADE E LIBERDADE

Ao adentrarmos a discussão acerca do conceito de livre-arbítrio, embora o termo não tenha sido explicitamente utilizado por Mary Wollstonecraft, é possível inferir sua presença implícita ao longo de sua obra. A ideia de vontade e liberdade, amplamente explorada durante o período escolástico, entrelaçou a fé e a razão como pilares da manutenção religiosa. Tal questão foi debatida por nomes como Santo Anselmo e Santo Agostinho, sendo posteriormente consolidada por Descartes, que vinculou o livre-arbítrio à capacidade de escolha. Afinal, o que seria a escolha, senão a aplicação da razão às possibilidades levantadas pela inteligência, manifestação inequívoca da vontade?

Nessa linha, a vontade pode ser compreendida, segundo a tradição filosófica, como o princípio que orienta tanto as ações racionais quanto aquelas que derivam de impulsos mais imediatos, como os sentimentos. Originalmente associada às faculdades humanas que compõem a alma, a vontade era vista como um dos elementos essenciais para a manifestação do comportamento humano. Contudo, com o advento de abordagens mais contemporâneas, como o funcionalismo psicológico, a interpretação clássica da vontade como um princípio isolado foi progressivamente substituída por análises que consideram a complexidade dos comportamentos e das interações humanas. Nesse sentido, o termo vontade, embora ainda utilizado, passou a ser aplicado de forma mais restrita, referindo-se a tipos específicos de conduta ou a aspectos pontuais da atividade humana (Abbagnano, 2012, p. 1203-1204).

A partir dessa perspectiva, observa-se que a vontade está intrinsecamente ligada à ação humana, seja ela fruto da racionalidade ou expressão direta dos sentimentos. Em Wollstonecraft, a compreensão da vontade evoluiu de maneira significativa ao longo de seus escritos. Se, em suas obras iniciais, a vontade apresentava-se como uma manifestação maior, relacionada à concepção divina (tema já abordado anteriormente), em seus textos posteriores, adquire um caráter mais social, destacando os desafios e responsabilidades associados ao movimento revolucionário.

Na educação das jovens, por exemplo, Wollstonecraft enfatiza que a vontade deve ser orientada pelo dever moral, isto é, pela prioridade do que é justo e correto sobre as aspirações pessoais. Em *Thoughts on the Education of Daughters*, ao tratar da benevolência, ela estabelece:

A boa vontade para com toda a raça humana deve habitar em nossos seios, nem o amor aos indivíduos deve nos induzir a violar este primeiro dos deveres, ou nos fazer sacrificar o interesse de qualquer criatura semelhante, para promover a de outra, de quem somos mais parciais. Um pai, em circunstâncias difíceis, deve ser sustentado, mesmo que isso impeça que economizemos uma fortuna para um filho; mais ainda, se ambos estiverem em perigo ao mesmo tempo, a obrigação anterior deve ser primeiro cumprida (Wollstonecraft, [1787] 2016b, p. 141-142).

Nesse contexto, Wollstonecraft sugere que a caridade direcionada à família não pode ser elevada ao status de virtude, uma vez que se trata de um dever moral inalienável. Este princípio foi vivenciado pela própria autora, que, segundo seu biógrafo William Godwin ([1798] 2005), comprometeu-se a auxiliar financeiramente seu pai em meio a suas dificuldades econômicas, mesmo reconhecendo o caráter intransigente e muitas vezes problemático dele. Wollstonecraft considerava o cumprimento do quinto mandamento – “honra teu pai e tua mãe” (Êxodo 20:12) – uma lei inquestionável, ainda que o auxílio se restringisse a prover sua sobrevivência, sem possibilidade de instrução ou mudança.

Ao mesmo tempo, sua prática de benevolência com os irmãos, incluindo o apoio para que adquirissem preparo e autonomia, evidencia a dualidade de sua abordagem: enquanto o auxílio ao pai representava uma obrigação moral fundamentada na tradição religiosa, a assistência aos irmãos refletia sua crença no desenvolvimento das capacidades individuais. Wollstonecraft articula uma concepção de vontade que, embora enraizada na moralidade cristã, também se abre para o aperfeiçoamento humano e o progresso social.

A reflexão sobre vontade e liberdade em sua obra demonstra que essas categorias não são apenas abstratas, mas estão profundamente ligadas à ação ética e à responsabilidade social, temas que Wollstonecraft entrelaça com maestria em seu pensamento filosófico. Na sequência,

exploraremos como essa concepção se articula com sua visão ampliada de liberdade, evidenciando a centralidade da razão e da justiça como fundamentos do comportamento humano.

Em seu primeiro romance publicado, *Mary: uma ficção*, Mary Wollstonecraft inicia um questionamento incisivo à autoridade paterna sobre as filhas, destacando como, frequentemente, essa autoridade ignorava os sentimentos das jovens e impunha-lhes sua vontade sob o pretexto de garantir-lhes uma “posição de vida mais distinta” (Wollstonecraft, [1788] 2005, Cap. I). Nessas circunstâncias, o pai frequentemente escolhia o marido com base em sua posição social, negligenciando a análise de seu caráter ou a consideração da possível crueldade íntima daquele homem. Wollstonecraft enfatiza a disparidade entre conhecer alguém no convívio doméstico e as apresentações idealizadas em eventos públicos. Quando a escolha matrimonial é submetida às aspirações paternas, os erros e desdobramentos dessa decisão recaem inevitavelmente sobre a figura do pai – um desenlace que poderia ser evitado caso a escolha fosse pautada pela vontade da própria jovem.

Na 2ª *Reivindicação*, a vontade aparece em um novo contexto, sendo descrita como uma manifestação das deliberações divinas, porém submetida à racionalidade individual e às regras gerais que devem orientar a conduta humana. Essa ideia pode ser resumida na seguinte passagem:

O poeta deveria parar então com seu escárnio quando diz, “Se mulheres fracas se perdem / As estrelas fazem mais falta que elas” [Hans Carvel, de Mathew Prior (1664-1721). Nota da tradução].

Que elas estão presas às correntes de adamantino do destino é certo, se for provado que elas nunca poderão exercer sua própria razão, nunca serem independentes, nunca se elevam acima da opinião, ou de sentir a dignidade da vontade racional que apenas se curva a Deus, e que, com frequência, esquecem que o universo contém qualquer outro ser que não ela própria e o modelo de perfeição cujo olhar ardente mira, a adoração a atributos que, amaciados em virtudes, podem ser imitados, embora o grau oprima a mente extasiada (Wollstonecraft, [1792] 2015, p. 62).

Nesse contexto, Wollstonecraft afirma que a vontade racional deve curvar-se primeiramente a Deus, concebido como o signo máximo da bondade suprema. Contudo, na sociedade de sua época, a vontade feminina era considerada insignificante, sendo frequentemente submetida à mente masculina para que pudesse encontrar realização. Tal submissão era inculcada nas mulheres desde a infância, moldando-as para aceitar os desígnios de outros como uma “corrente inquebrável”. Ainda que essa posição de dependência possa possuir um certo apelo estético ou ilusório para algumas – como seria o caso das mulheres atualmente conhecidas como antifeministas –, Wollstonecraft denuncia essa condição como uma limitação deliberada da vontade feminina, um obstáculo insuperável que impede as mulheres de alçarem o voo rumo à verdadeira liberdade. Para ela, a liberdade feminina não reside em aceitar passivamente os desígnios

impostos, mas sim em romper com as correntes que as aprisionam, reivindicando a dignidade de uma vontade racional que se submete apenas à justiça divina e se alicerça em virtudes autênticas.

A noção de vontade divina, amplamente presente nos escritos iniciais de Mary Wollstonecraft, começa a ceder espaço a uma perspectiva mais secular e centrada na coletividade com a publicação de *Uma Visão histórica e moral da origem e do progresso da Revolução Francesa*. Este marco na trajetória intelectual da autora reflete uma transição significativa em sua concepção política e social, em que a intervenção religiosa é desconsiderada em prol de uma consciência coletiva fundamentada na razão e no bem comum. Nesse contexto, Wollstonecraft enaltece os ideais revolucionários franceses e os compara com os eventos da Revolução Inglesa, destacando os limites e os méritos de ambas.

Ela observa que a Revolução Inglesa, embora rapidamente corrompida por ações políticas comprometedoras, conseguiu preservar uma certa integridade social graças às suas leis, ainda que estas nem sempre fossem justas. Em suas palavras: “[...] quando a glória da Inglaterra estava em jogo, vitórias esplêndidas escondiam essa falha na melhor constituição existente; e todos se lembraram exultantemente de que a vida ou a liberdade de um homem nunca dependeu da vontade de um indivíduo” (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 5, tradução nossa).

Tal reflexão evidencia sua aguda consciência filosófica e política, especialmente no que concerne à relação entre o poder e a justiça. Wollstonecraft reconhece que, embora as guerras vitoriosas pudessem obscurecer as imperfeições da constituição inglesa, a existência desse conjunto de normas ainda representava, em seu tempo, a expressão mais elevada da vontade popular e do direcionamento ético possível.

Sua perfectiva esperança, porém, recaiu sobre a Revolução Francesa, que, com uma maior participação popular, parecia capaz de corrigir as mentalidades arcaicas em prol de uma justiça universal mais equitativa. Wollstonecraft vislumbrou na França um cenário revolucionário promissor, no qual as reformas abrangentes poderiam inaugurar uma era de maior liberdade e igualdade. Contudo, essa expectativa foi gradualmente confrontada pela realidade: o movimento revolucionário passou a ser liderado não apenas pela burguesia emergente, mas também por antigos políticos e nobres simpatizantes. Esses líderes, muitas vezes intelectuais habilidosos em articular suas ideias e conquistar a confiança das massas, rapidamente assumiram posições de poder.

Wollstonecraft, como intelectual, demorou a reconhecer que a perfeição no âmbito político e social é uma meta árdua e que o poder frequentemente desvirtua até mesmo as intenções

mais nobres, transformando-as em manifestações egoístas e oportunistas. Dessa forma, *Uma Visão histórica e moral da origem e do progresso da Revolução Francesa* emerge como uma obra que transita entre o entusiasmo pelas possibilidades de ampla reforma e uma análise crítica dos novos erros cometidos pelos líderes revolucionários.

Por meio dessa obra filosófico-política, Wollstonecraft não apenas apresenta uma visão apaixonada sobre as potencialidades da revolução, mas também reflete sobre os desafios inerentes à construção de uma sociedade mais justa. A autora reconhece que o progresso, embora almejado, é constantemente ameaçado pelas fraquezas humanas e pelas estruturas de poder que, frequentemente, perpetuam desigualdades em nome do bem comum. Sua análise permanece como um testemunho da complexidade e das ambivalências envolvidas nas transformações sociais e políticas de sua época.

Entre as diversas menções à vontade da nobreza, especialmente à do monarca, Mary Wollstonecraft direciona sua ênfase para o desejo coletivo que permeava o início do movimento revolucionário francês. Essa concepção é elucidada pela seguinte passagem:

Assim a nação foi salva pelo esforço quase incrível de um povo indignado; que sentiram, pela primeira vez, que eram soberanos e que seu poder era proporcional à sua vontade. Este foi certamente um exemplo esplêndido para provar que nada pode resistir a um povo determinado a viver livre; e então ficou claro que a liberdade da França não dependia de alguns homens, quaisquer que fossem suas virtudes ou habilidades, mas apenas da vontade da nação (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 201, tradução nossa).

Esse trecho explicita a equivalência entre a força coletiva do povo e a constituição de uma nação soberana. Wollstonecraft reforça aqui o princípio democrático de que “Todo poder emana do povo [...]” (BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, 1988, Artigo 1.º, Parágrafo único), ressaltando a ideia de que a união popular, quando motivada, transcende as virtudes e habilidades individuais, consolidando-se como a verdadeira força motriz de um Estado livre e democrático.

No entanto, a autora também considera que a maturidade de um Estado desempenha um papel crucial na interação entre o povo e seus representantes, conforme destacado na seguinte reflexão:

A vontade do povo sendo suprema, não é apenas dever de seus representantes respeitá-la, mas sua existência política deve depender de sua ação em conformidade com a vontade dos seus constituintes. Sua voz, em países esclarecidos, é sempre a voz da razão. Mas na infância da sociedade e durante o progresso da ciência da liberdade política, é necessário que a autoridade governante seja guiada por esta melhoria científica; para evitar, através de medidas criteriosas, qualquer controle deste avanço, ao mesmo tempo que se toma cuidado para não produzir as misérias da anarquia, encorajando a liberdade licenciosa. (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 460, tradução nossa).

Nessa análise, Wollstonecraft ressalta que, em Estados esclarecidos, a supremacia da vontade popular exige que os representantes políticos atuem em conformidade com os interesses e aspirações daqueles que os elegeram. O papel dos legisladores, nesse contexto, é estar em constante diálogo com seus constituintes, atentos às suas necessidades e comprometidos com a execução de políticas que reflitam as demandas coletivas.

Contudo, em sociedades que a autora descreve como “infantis”, o cenário é marcado por uma dicotomia desoladora. Por um lado, o povo não exerce seus direitos de maneira coerente ou informada; por outro, os representantes frequentemente ignoram seus deveres, agindo em benefício próprio e negligenciando o bem-estar social. Nesse estágio, o progresso político é dificultado pela falta de clareza e coesão, gerando um descompasso entre as aspirações populares e as ações governamentais.

Wollstonecraft articula uma visão que entrelaça a necessidade de amadurecimento político das sociedades com a supremacia da vontade coletiva como base do poder legítimo. Ela sugere que o equilíbrio entre a autoridade governante e o povo só pode ser alcançado por meio de medidas criteriosas que evitem tanto a estagnação autoritária quanto o caos de uma liberdade desordenada. Esse pensamento reflete sua crença de que a justiça e a racionalidade devem ser os pilares de qualquer governo que se proponha a servir verdadeiramente à nação.

A ciência política, para Mary Wollstonecraft, encontra-se intrinsecamente ligada ao conceito de liberdade, o próximo tema filosófico a ser explorado. Vejamos, inicialmente, a definição apresentada por Abbagnano:

Liberdade [...] Esse termo tem três significados fundamentais, correspondentes a três concepções que sobrepuseram ao longo de sua história e que podem ser caracterizados da seguinte maneira: 1.º Liberdade como autodeterminação ou autocausalidade, segundo a qual a Liberdade é ausência de condições e de limites; 2.º Liberdade como necessidade, que se baseia no mesmo conceito de da precedente, a autodeterminação, mas atribuindo-a à totalidade a que o homem pertence (Mundo, Substância, Estado); 3.º Liberdade como possibilidade ou escolha, segundo a qual a Liberdade é limitada e condicionada, isso é, finita. Não constitui conceitos diferentes as formas que a Liberdade assume nos vários campos, como por exemplo Liberdade: metafísica, moral, política, econômica etc. (Abbagnano, 2012, p. 699).

Para Wollstonecraft, a liberdade constitui sua maior aspiração de vida e o ideal que almejou não apenas para si, mas para todas as mulheres. Esta liberdade, expressa na autogovernança, no direito de conduzir a própria existência e na capacidade de fazer escolhas, é concebida como uma necessidade primordial do ser humano. Não obstante, no presente momento, concentraremos nossa análise no aspecto filosófico geral da liberdade em sua obra, abstraindo o recorte feminista que permeia sua argumentação, e nos deteremos no seguinte fundamento: “O direito de nascimento do homem [...] é tal grau de liberdade, civil e religiosa, quanto é

compatível com a liberdade de todo outro indivíduo com quem ele está unido em um pacto social, e a existência contínua desse pacto” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 7-8).

Com base nessa concepção contratualista, Wollstonecraft constrói sua ideia de liberdade. Em contraste com Hobbes, para quem a liberdade implicava na abdicação de parte de seus direitos naturais em prol do desenvolvimento da sociedade, Wollstonecraft não concebe a liberdade como renúncia, mas como regulação mútua dos direitos individuais no contexto social. Ainda assim, ela também se distancia de Locke, que, segundo sua leitura, limita-se a preservar as propriedades das classes abastadas enquanto os pobres permanecem subjugados ao controle estatal, servindo como força humana em conflitos irracionais.

A concepção moral de Wollstonecraft transcende essas formulações ao sustentar que um erro legalmente aceito pela maioria continua sendo um erro que deve ser corrigido, princípio que fundamenta suas reivindicações pela igualdade entre homens e mulheres, assim como outros aspectos de sua filosofia política. Nesse sentido, a autora não desqualifica o governo como elemento formalizador do pacto social, mas não segue completamente a visão de Thomas Paine. Para este, o pacto social ocorre exclusivamente entre os indivíduos, sendo o governo apenas uma consequência formal desse acordo, como afirma: “O fato, portanto, deve ser que os próprios indivíduos, cada um em seu direito pessoal e soberano, entraram em um pacto entre si para produzir um governo: e este é o único modo pelo qual os governos têm o direito de surgir, e o princípio pelo qual eles têm o direito de existir” (Paine, [1774-1796] 2021, XIII: *Rights of Man*).

O alinhamento filosófico de Wollstonecraft aproxima-se, de forma mais evidente, de Rousseau. Para ela, o pacto social deve servir como um regulador da vontade geral, buscando o equilíbrio entre os interesses individuais e o desenvolvimento coletivo. Trata-se de uma visão contratualista que incorpora os ideais da modernidade, fundamentando-se em direitos e deveres como princípios norteadores de uma sociedade mais justa. Wollstonecraft articula uma concepção de liberdade que une a razão e a ética ao progresso social, reafirmando seu compromisso com a transformação das estruturas políticas e sociais de seu tempo.

Ao abordar o pensamento liberal, a filósofa evoca as colocações de Edmund Burke para, em seguida, refutá-las com rigor intelectual. Consideremos o seguinte excerto do autor:

Sempre agindo como se na presença de antepassados canonizados, o espírito de liberdade, servando por si só ao mau governo e ao excesso, é temperado com uma gravidade terrível. Essa ideia de uma linha liberal nos inspira com senso habitual de dignidade nativa que impede aquela insolência arrivista que, quase inevitavelmente se adere e desonra os que adquirem alguma distinção pela primeira vez (Burke, [1790] 2017, p. 69).

Nesse contexto, Burke critica a liberdade popular que se insurge contra um governo tradicionalmente instituído, mesmo que este último falhe em promover o progresso da nação. Delegando a liberdade e outros privilégios a um suposto direito herdado de gerações passadas, o autor desqualifica a inovação, considerando-a uma subversão conduzida por indivíduos desprovidos de estirpe, e, portanto, um ataque à ordem natural de sua visão elitista e restritiva. Para Burke, a Revolução Francesa representava uma afronta à nobreza global e uma ruptura com leis que, em sua perspectiva, sustentavam-se de forma eficaz há incontáveis gerações.

Em contraposição, Wollstonecraft argumenta que Burke, ao enaltecer as virtudes da nobreza, negligencia os efeitos corrosivos dessa idealização no tecido social. Ela refuta vigorosamente:

É verdade que você dá grande ênfase aos efeitos produzidos pela mera ideia de uma descendência liberal; mas, a partir da conduta dos homens de status, pessoas de discernimento seriam levados a concluir que essa ideia obliterava, em vez de inspirar, a dignidade nativa, e substituíam um orgulho factício que esvaziava o homem. A liberdade dos ricos tem seus distintivos armoriais para inflar o indivíduo com honras insubstanciais; mas onde se ostentaria as lutas da pobreza virtuosa? Quem, de fato, ousaria ostentar o que mancharia a pomposa inscrição monumental que você se vangloria, e nos faria ver com horror, como monstros em forma humana, a suntuosa galeria de retratos orgulhosamente disposta em ordem de batalha? ([1790] 2020, p. 102-103, tradução nossa).

Nessa análise, Wollstonecraft denuncia o desvio interpretativo de Burke ao restringir sua concepção de “homens de status” à nobreza que, em sua visão, mais destrói do que constrói. A autora critica a exaltação de posses e títulos como substitutos de realizações verdadeiras, sublinhando que a verdadeira grandeza reside na capacidade de cada indivíduo de superar desafios por mérito próprio.

Wollstonecraft vai além, ressaltando que os feitos nobres são frequentemente sustentados por uma infraestrutura que negligencia os sacrifícios dos menos privilegiados. A autora ilustra essa disparidade ao mencionar que, enquanto os pobres são lançados às linhas de frente das batalhas, os dignitários se preservam na retaguarda, protegidos e alheios ao perigo direto. A vitória, então, é atribuída à técnica do general, ignorando a força e a coragem dos soldados.

Ela complementa seu argumento ao afirmar:

Para que a liberdade tenha uma base firme, um conhecimento do mundo naturalmente levaria homens sensatos a concluir que ela deve ser estabelecida, conhecendo a fraqueza do coração humano e o “engano das riquezas”, ou por homens pobres, ou por filósofos, se um número suficiente de homens desinteressados por princípio, ou verdadeiramente sábios, pudesse ser encontrado. Era natural esperar que preconceitos sensuais cedessem à razão, ou sentimentos presentes a visões ampliadas? – Não; receio que a natureza humana ainda esteja em um estado tão frágil que a abolição de títulos, a pedra angular do despotismo, só poderia ter sido obra de homens que não tinham títulos a sacrificar. A Assembleia Nacional, é verdade, contém algumas



exceções honrosas; mas a maioria não tinha sentimentos tão poderosos com os quais lutar, quando a razão os levou a respeitar a dignidade nua da virtude (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 118-119, tradução nossa).

A autora defende que a reação contra as injustiças do mundo deve partir de qualquer indivíduo capaz de identificar erros e mobilizar pessoas, independentemente de sua origem ou posição social. Segundo Wollstonecraft, idolatrar títulos por mera tradição não passa de um retrocesso. Enquanto exalta os esforços da Assembleia Nacional Francesa, ela reconhece os desafios para alcançar uma verdadeira justiça social e política. Sua crítica à mentalidade cristalizada de veneração à nobreza reafirma seu compromisso com a ideia de que a liberdade e a justiça devem ser sustentadas por mérito, sabedoria e coragem, valores que transcendem heranças dinásticas e privilégios aristocráticos.

Uma expressão recorrente na obra de Wollstonecraft é a “liberdade civil”, conceito amplamente debatido desde sua definição por Burke, ao qual foram incorporados direitos fundamentais, como a livre devoção religiosa, tema caro aos Dissidentes. Embora Wollstonecraft não se aprofundasse abertamente nessa pauta, já abordada em trechos anteriores deste capítulo, a elocução demonstra seu alinhamento com os princípios contratualistas. Todavia, pelo fato de seus escritos serem de autoria feminina, em um período em que as mulheres eram amplamente excluídas do debate político e submetidas a reputações frequentemente condenadas pelos moralistas, suas contribuições foram, em grande medida, obliteradas pelo tempo – mais um caso de apagamento histórico das vozes femininas.

Retomando o conceito de liberdade civil, Wollstonecraft argumenta: “Contra a superstição, os escritores que lutavam pela liberdade civil dirigiram principalmente a sua força, embora a tirania da corte ampliasse sua crueldade” (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 9, tradução nossa). Ao referir-se à superstição como uma ruptura com a razão, a autora descreve a corte francesa ignorando deliberadamente as dificuldades do povo, enquanto expandia seus gastos palacianos de maneira insustentável. Tal comportamento contraria o princípio fundamental do poder estatal, que deveria primar pela igualdade social. As adversidades climáticas e os desafios de subsistência lançavam os mais pobres à miséria, ao passo que a corte demandava fundos cada vez maiores para sustentar sua opulência – uma amplificação da crueldade estatal.

Nesse cenário, diversas publicações começaram a apontar as incoerências administrativas, o desdém pela população e os abusos financeiros, especialmente associados à figura da rainha, fomentando uma crescente revolta no coração do povo. Tais manifestações da imprensa tornaram-se uma poderosa expressão da liberdade civil, atuando como um canal de disseminação de ideias transformadoras que, por sua vez, tinham o potencial de reconfigurar o mundo.

Evidentemente, havia escritores que defendiam as tradições e afirmavam que o *status quo* funcionava adequadamente, enquanto outros denunciavam as incongruências dos governantes. Contudo, o árbitro final dessas disputas era o próprio povo, aquele que mais sofria com o peso das imposições legais e que, sem alternativas, precisava suportar suas vidas na adversidade. Embora pudessem ser enganadas temporariamente, as classes mais pobres eram capazes de discernir a verossimilhança de determinadas narrativas, alinhando-as a suas experiências vividas e desencadeando explosões de indignação contra as falsidades propagadas.

Para Wollstonecraft, a liberdade civil simbolizava a luta por uma representação executiva mais justa, que coibisse os abusos autoritários e responsabilizasse os governantes por suas ações. Essa visão ideologicamente correta, no entanto, permitiu à burguesia – uma classe até então oprimida pelos impostos – ascender ao poder. Embora os comerciantes burgueses fossem, tecnicamente, parte do povo, tratava-se de um segmento culto e detentor de reservas financeiras, ávido por assegurar mais justiça para sua causa. Ainda que não se possa afirmar que a burguesia substituiu a nobreza como vilã, sua ascensão influenciou significativamente o modelo capitalista, iniciado com o declínio do feudalismo no século XV.

Entretanto, a Revolução Francesa envolveu outros grupos que não alcançaram o mesmo grau de ascensão, como os camponeses e os *sans-culottes* (população urbana). A esperança de Wollstonecraft, porém, era mais abrangente e inspiradora. Em suas palavras:

[...] um novo espírito surgiu para organizar o corpo político; e onde se encontra o critério para estimar os meios pelos quais a influência desse espírito pode ser confiada, agora entronizada nos corações de metade dos habitantes do globo? A razão, finalmente, mostrou seu rosto cativante, radiante de benevolência; e será impossível para a mão escura do despotismo novamente obscurecer seu brilho, ou a adaga à espreita de tiranos subordinados atingir seu seio. A imagem de Deus implantada em nossa natureza está agora se expandindo mais rapidamente; e, à medida que se abre, a liberdade com asa materna parece alçar-se a regiões muito acima do aborrecimento vulgar, prometendo abrigar toda a humanidade ([1794] 2024, p. 19, tradução nossa).

Embora atualmente possamos compreender o impacto profundo da Revolução Francesa, fica evidente que as aspirações de Wollstonecraft excederam em muito os resultados alcançados. O poder trocou de mãos apenas por um breve período e não envolveu todos os grupos sociais. Camponeses e trabalhadores urbanos permaneceram à margem, enquanto o novo grupo dirigente rapidamente se apropriou do poder, repetindo o ciclo despótico que antes combatia. Estabeleceram-se novas leis severas e guerras em nome da liberdade universal, que novamente pressionaram os pobres a ocupar as linhas de frente dos conflitos, perpetuando as desigualdades que ela desejava erradicar.

Wollstonecraft nutria a esperança de que todos os povos pudessem ouvir a voz da razão,

conduzindo-se em direção a uma verdadeira liberdade universal. Sendo o ser humano, por definição, uma espécie racional, o exemplo francês deveria bastar para inspirar outras nações a almejem liberdade, igualdade e prosperidade. Contudo, a revolução perdeu-se no ideal de fraternidade. Ao longo de seus escritos, ela identificou os equívocos crescentes que minaram os alicerces de um novo mundo. Já discutimos a distinção que ela estabeleceu entre filósofos e políticos, sendo estes últimos uma consequência direta do pacto social, essencial para viabilizar a democracia representativa. Em sua visão, uma democracia pura seria inviável sem representantes eleitos; contudo, o risco da tirania de poucos sobre muitos permanecia presente, mesmo com a remoção da hereditariedade do cenário político – uma esperança que Napoleão Bonaparte rapidamente demonstrou ser ilusória.

Assim como sua fé em um Deus supremo era inabalável, Wollstonecraft acreditava profundamente que a Revolução Francesa seria o primeiro passo para a construção de uma sociedade mais justa e iluminada. Embora consciente das imperfeições do movimento, ela mantinha viva a convicção de que, com o tempo, essas falhas seriam superadas. Suas palavras evidenciam tal postura:

A anarquia é um estado terrível, em que todos os homens de bom senso e benevolência têm estado ansiosamente atentos, para observar o uso que os franceses fariam de sua liberdade, quando a confusão inerente à aquisição deve diminuir; ainda assim, enquanto o coração se adoece com um detalhe de crimes e loucuras, o entendimento se espanta com o trabalho de acostumar-se com a luz cegante, que exhibe o caráter humano do ponto de vista mais revoltante; talvez seja difícil acreditar que desse fulgor caótico está surgindo um governo iluminado, mais justo, como nunca outrora visto, de esperança para a vida social e no mundo. Mas as coisas devem ter tempo para encontrar seu nível (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 74, tradução nossa).

Nesse contexto, a anarquia é descrita como a ausência de direção, um estado de desordem social que, para Wollstonecraft, sempre constituiu um temor coletivo. A Revolução Francesa, conforme ela compreendia, foi atravessada por camadas de caos desde seus primórdios, mesmo antes da emblemática queda da Bastilha. Paradoxalmente, esse mesmo caos era o motor de transformação; sem ele, a revolução sequer teria ocorrido. Ainda assim, Wollstonecraft reconhecia que a ausência de orientação poderia levar as nações a caminhos equivocados – trilhas que, em vez de aprimorar a condição humana, criavam novos tiranos para substituir os antigos. Sua análise indica uma percepção profunda da fragilidade das aspirações humanas, sempre ameaçadas pela corrupção que habita o espírito humano, desviando-o para a busca de interesses pessoais em detrimento do bem coletivo.

A autora visualizava na Revolução Francesa uma lição tanto de esperança quanto de advertência. Se, por um lado, ela enxergava no movimento a centelha de um mundo mais

iluminado e justo, por outro, compreendia que o sucesso dependeria do tempo, da paciência e de uma vigilância constante para evitar que os erros do passado se repetissem no futuro.

Outro aspecto significativo da análise de Wollstonecraft refere-se à adesão de setores estratégicos à causa revolucionária, sem os quais a mobilização popular teria enfrentado obstáculos mais severos. A seguinte passagem ilustra essa dinâmica: “Os próprios soldados também, desobedecendo a seus oficiais, tornaram-se solícitos sentinelas na entrada do santuário da liberdade, absorvendo avidamente os sentimentos, que depois espalharam por suas guarnições” (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 114, tradução nossa).

A indignação popular na França do final do século XVIII reverberou até mesmo nas forças estatais responsáveis pela manutenção da ordem, como o exército, que, ao reconhecer a legitimidade da causa, deixou de atuar como mão de ferro do Estado opressor. Wollstonecraft destaca que a consciência de uma causa justa, somada às dificuldades enfrentadas pelo próprio corpo militar, levou soldados a abraçarem a Revolução como um dever moral, abdicando de sua obediência cega aos oficiais. Em sua compreensão, a força armada deve proteger o povo e, ao perceber os abusos e omissões da nobreza, reconheceu que sua lealdade primordial era com a justiça e não com a aristocracia. Esse raciocínio está profundamente alinhado à visão contratualista de Locke, como exemplificado no seguinte trecho:

A liberdade é, de fato, o direito natural e imprescritível do homem; sem o gozo do qual, é impossível para ele se tornar um ser razoável ou digno. A liberdade que ele goza em estado natural, em toda a sua extensão: mas formado pela natureza para uma sociedade mais íntima, para desenvolver seus poderes intelectuais, torna-se necessário, para levar a cabo os principais objetos, que induz os homens a estabelecer comunidades, que eles devem renunciar a uma parte de seus privilégios naturais, mais efetivamente para proteger os mais importantes. Mas, devido à ignorância dos homens, durante a infância da sociedade, foi fácil para seus líderes, por frequentes usurpações, criar um despotismo, que sufocando as fontes que teriam revigorado suas mentes, eles parecem ter sido insensíveis às privações, sob as quais eles viveram; e existindo como meros animais, os tiranos do mundo continuaram a tratá-los apenas como máquinas para promover seus propósitos.

No progresso do conhecimento, porém muito tardio na Europa, porque os homens que estudavam se contentavam em ver a natureza por meio dos livros, sem fazer eles próprios experimentos reais, os benefícios da liberdade civil começaram a ser mais bem compreendidos: e na mesma proporção, encontramos as correntes do despotismo se tornando mais leves. Ainda assim, a sistematização dos pedantes, a engenhosa falácia dos padres e a mesquinhez arrogante dos bajuladores literários dos tribunais, que eram os ilustres autores da época, continuaram a deixar perplexos e confundir os entendimentos dos homens iletrados. E assim que as repúblicas da Itália se levantaram das cinzas da jurisprudência romana, seus princípios foram atacados pelos apóstolos de Maquiavel, e os esforços feitos para o renascimento da liberdade foram minados pelos princípios insidiosos que ele deu ao seu príncipe (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 234-236).

Wollstonecraft reconhece a validade do contratualismo de Locke, mas ressalta suas limitações ao destacar como a ignorância e as usurpações dos líderes corromperam os princípios

originais do pacto social. Enquanto Locke defendia que a liberdade é limitada apenas pelas transgressões contra outrem, Wollstonecraft questionava as disparidades de liberdade e privilégio entre as classes. Por que, em um sistema que deveria garantir igualdade, alguns desfrutam de mais direitos e privilégios do que outros? Esse questionamento revela sua rejeição ao sistema hierárquico que perpetuava a desigualdade e o poder arbitrário dos nobres.

A autora também aponta para o papel da educação no reforço das desigualdades sociais. Enquanto os nobres eram compelidos a adquirir certo grau de conhecimento para legitimar seu poder e influência, a população mais humilde permanecia subjugada pela ignorância, muitas vezes recitando textos religiosos em latim sem compreendê-los. Essa manipulação educativa perpetuava as desigualdades e enfraquecia o potencial emancipador da sociedade.

Destarte, ao criticar a influência de Maquiavel, ela ressalta como suas ideias moldaram uma visão de governo baseada na força e na preservação do Estado, útil para romper com o feudalismo, mas insuficiente para promover uma liberdade autêntica e universal. A perspectiva de Wollstonecraft, assim, transcende o pragmatismo maquiavélico ao reafirmar a centralidade da justiça, da igualdade e da razão como pilares de uma sociedade verdadeiramente livre e progressista.

Com o advento do Renascimento, verificou-se uma ruptura com o obscurantismo feudal, momento em que as artes e a cultura clássica foram resgatadas e valorizadas, promovendo uma convicção de que a razão era uma característica inata ao ser humano. No entanto, foi apenas durante o Iluminismo que essa erudição encontrou sustentação no racionalismo dedicado ao progresso humano, marcando uma nova era de questionamento e aprimoramento das estruturas sociais, políticas e culturais. Dentro desse panorama, voltemo-nos à compreensão wollstonecraftiana acerca da razão, mas não sem antes destacar uma última reflexão fundamental sobre a liberdade, presente em sua análise jurídica e filosófica:

O fundamento da liberdade foi lançado na declaração de direitos; os três primeiros artigos dos quais contêm os grandes princípios da liberdade natural, política e civil. – Primeiro, que os homens nascem e continuam sempre livres e iguais em seus direitos: – as distinções civis, portanto, só podem ser fundadas na utilidade pública. Em segundo lugar, o fim de todas as associações políticas é a preservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem: quais direitos são – liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão. Em terceiro lugar, a nação é a fonte de toda soberania: nenhum corpo de homens, nenhum indivíduo, pode então ter direito a qualquer autoridade que não seja derivada dela. O primeiro artigo, estabelecendo a igualdade do homem, atinge a raiz de todas as distinções inúteis: – o segundo, garantindo seus direitos contra a opressão, mantém sua dignidade: – e o terceiro, reconhecendo a soberania da nação, confirma a autoridade das pessoas. – Estes são os pontos essenciais de um bom governo: e só é necessário, quando esses pontos são verificados por uma nação, e solenemente ratificados no coração de seus cidadãos, cuidar, na formação de um sistema político, de fornecer contra o abuso da parte executiva; embora igual cautela deva ser observada, para não destruir sua eficiência, pois disso depende sua

justiça, vigor e prontidão. Os demais artigos são explicativos da natureza e finalidade desses direitos, e deveriam ter tido maior atenção a eles, quando foi levantada a estrutura a que serviram de base (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 345-346).

Baseando-se na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, de 1789), Wollstonecraft visualizou a liberdade como um princípio multifacetado, essencial para o desenvolvimento pleno do ser humano. Sua análise reconhece a importância dos três primeiros artigos como fundamentos indispensáveis para a igualdade, a dignidade e a soberania popular. Contudo, ela não hesita em expressar sua insatisfação com o tratamento superficial dado aos outros quatorze artigos, ressaltando que a generalidade com que foram concebidos carecia de especificidade em alguns pontos cruciais. Esse aparente descuido, para Wollstonecraft, representava uma oportunidade perdida para consolidar de forma mais robusta os alicerces de um bom governo, que deveria equilibrar justiça, vigor e eficiência sem comprometer sua integridade ou eficácia.

No contexto de sua reverência intelectual por Rousseau, Wollstonecraft dá continuidade ao legado do filósofo genebrino, mesmo num período em que ele já havia sido alçado ao patamar de figura icônica do Iluminismo. Contudo, sua relação com Rousseau não era de mera idolatria. Embora se considerasse uma devota intelectual de suas ideias, Wollstonecraft não hesitava em criticá-lo, especialmente em suas reprimendas ao próprio Iluminismo, destacando a necessidade de um pensamento que transcendesse a adoração cega às figuras canônicas.

Ao encerrar sua reflexão sobre a liberdade, Wollstonecraft evidencia que a busca pela emancipação humana deve transcender as esferas legais e políticas, alicerçando-se também nos pilares do esclarecimento racional e na superação das limitações impostas pelas estruturas sociais desiguais. No entanto, ela reconhece que a liberdade plena não pode ser alcançada sem a integração de outro aspecto fundamental: a harmonização entre razão e sentimento. Para Wollstonecraft, a razão, enquanto expressão mais elevada do intelecto humano, deve guiar nossas ações; contudo, são os sentimentos que fornecem a motivação e a sensibilidade necessárias para que a racionalidade seja empregada de forma moral e empática. É nesse diálogo entre razão e emoção que reside sua visão filosófica mais abrangente, tema que exploraremos na próxima seção.

### 3.2.4 RAZÃO E SENTIMENTO

De acordo com Abbagnano (2012), a razão pode ser compreendida sob múltiplos aspectos. Primeiramente, como um referencial que orienta o ser humano em todos os campos de

investigação, distinguindo-o, assim, dos demais seres vivos. Em um segundo momento, é descrita como a razão de ser, ou seja, a essência necessária de algo, frequentemente associada à filosofia aristotélica e suas correntes subsequentes. No terceiro sentido, a razão é entendida como argumento ou prova, sendo esta a vertente que se manifesta com maior ênfase no pensamento wollstonecraftiano, ao englobar a orientação geral e o conhecimento específico. Por fim, no âmbito matemático, a razão é apresentada como relação direta ou inversa, embora este significado seja menos relevante no contexto da presente análise.

A razão, para Wollstonecraft, transcende a mera capacidade de investigação científica ou filosófica, sendo, sobretudo, um alicerce que sustenta a verdade e regula tanto os sentimentos quanto o conhecimento. Nesse sentido, ela afirmou: “[...] as sugestões da consciência, ou da razão, como preferir; pois, na minha visão, são termos sinônimos” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 13, tradução nossa). Por meio dessa declaração, torna-se evidente que a autora iguala razão e consciência, atribuindo-lhes o papel de guias supremos da conduta humana.

Embora Wollstonecraft não tenha se aprofundado sistematicamente no conceito de consciência, suas colocações indicam uma afinidade com o pensamento cartesiano, especialmente com a premissa do *cogito, ergo sum* (penso, logo sou). Tal associação sugere uma visão dualista, na qual corpo e alma são entidades distintas, sendo esta última imortal e essencial para a condição humana. Sua concepção de razão carrega não apenas um viés iluminista, mas também um substrato metafísico, alinhando-se aos pressupostos clássicos que combinam racionalidade, moralidade e transcendência.

Para ela, os sentimentos integram o intelecto humano como um elemento crucial, assim como o instinto, as experiências, o saber e a vontade. No entanto, todos esses aspectos devem estar subordinados à razão para que se mantenham virtuosos e evitem cair no domínio dos vícios. Nesse sentido, a autora enfatizou que “[...] as paixões [das crianças] não são disposições boas ou más até receberem uma direção, e ou transpõem a frágil barreira erguida por um leve lampejo de razão não exercitada, chamada consciência [...]” ([1790] 2020, p. 72, tradução nossa). Com isso, Wollstonecraft destaca que os sentimentos são parte da consciência, mas, quando se manifestam independentemente da razão, podem levar à irracionalidade, comprometendo o controle emocional e os objetivos almejados.

Ao criticar como as mulheres de sua época se relacionavam com o aprendizado e o acúmulo de conhecimento, Wollstonecraft foi incisiva: “Frequentemente, a razão deve ser chamada para preencher o vazio da vida; mas muitas de nosso sexo aceitam que permaneça adormecida” ([1787] 2016b, p. 99, tradução nossa). Esse comentário evidencia a sua insatisfação

com o predomínio de uma postura sentimental nas mulheres, as quais, muitas vezes, abdicavam da razão. Ainda assim, apesar de rejeitar essa visão, a autora nunca desvalorizou os sentimentos, considerando-os um complemento indispensável à intelectualidade humana. Para Wollstonecraft, os sentimentos, longe de serem antagonistas à razão, ocupam um papel importante quando orientados por ela, conferindo profundidade e humanidade às ações racionais.

Sua compreensão sobre as nuances da psique humana era notável para a época, como demonstra sua observação precoce sobre condições emocionais que mereceriam maior atenção: “Os nervos abalados não devem ser fortalecidos por falação. Quando uma mente está acometida com inúmeras preocupações ou oprimida pela tristeza, ela não pode em um momento ficar tranquila e atender à voz da razão” (Wollstonecraft, [1787] 2016b, p. 106-107, tradução nossa). Tal reflexão sugere que, diante de abalos emocionais severos, a capacidade de agir racionalmente fica comprometida, sendo necessário buscar consolo em algo que transcenda a razão imediata, como a palavra revelada ou o conforto espiritual.

Complementando essa linha de pensamento, Wollstonecraft reiterou que a razão é uma característica exclusiva dos seres humanos, pois “Os animais não têm as afeições que surgem da razão, nem podem fazer o bem ou adquirir virtude” (Wollstonecraft, [1788] 2021, p. 13, tradução nossa). Nesse raciocínio, a razão se apresenta como a base para a prática do bem e a aquisição de virtudes, sendo o diferencial que separa os humanos, capazes de suplantar o instinto, dos demais seres vivos. Para ela, a racionalidade é o elemento que possibilita a transcendência das inclinações naturais, permitindo o desenvolvimento ético e moral.

Wollstonecraft coloca a razão e o sentimento como dois polos interdependentes, onde os sentimentos, quando guiados pela racionalidade, enriquecem a experiência humana. É esse equilíbrio que permite à razão não apenas corrigir os desvios das paixões, mas também conduzir o ser humano a uma existência mais plena e virtuosa. Esse tema será explorado ainda mais adiante, quando abordarmos como Wollstonecraft integra razão e sentimento na formação de uma moralidade prática.

A verdade, sob a perspectiva wollstonecraftiana, é fundamentada na razão enquanto prova irrefutável ou argumento definitivo, ainda que sua fé transcenda a racionalidade. Contudo, mesmo essa crença deve conter um sentido interno, harmonizando-se com os princípios da razão. Para Wollstonecraft, a razão não apenas organiza a existência, mas também sustenta nossas decisões e motiva a busca por respostas às questões que desafiam o entendimento humano. Refletindo sobre essa dinâmica, a autora pondera:

O que é a verdade? Algumas verdades fundamentais atendem ao primeiro



questionamento da razão e aparecem tão claras para uma mente não deturpada, quanto o ar e o pão são necessários para permitir que o corpo cumpra suas funções vitais; mas as opiniões que os homens discutem com tanto calor precisam ser simplificadas e trazidas de volta aos princípios fundamentais; ou quem pode distinguir os devaneios da imaginação, ou a escrupulosidade da fraqueza, do veredicto da razão? Deixemos todos esses pontos serem demonstrados, e não determinados por autoridade arbitrária e tradições obscuras, para que não ocorra uma indolência perigosa; pois, provavelmente, ao cessar de inquirir, nossa razão permaneceria adormecida, e entregue, sem restrições, a cada impulso da paixão, poderíamos em breve perder de vista a luz clara que o exercício de nosso entendimento não manteve viva. Argumentando a partir da experiência, pareceria como se a mente humana, avessa ao pensamento, só pudesse ser aberta pela necessidade; pois, quando pode aceitar opiniões de segunda mão, deixa de bom grado o espírito repousar em seu invólucro grosseiro. Talvez o exercício mais enriquecedor da mente, restringindo o argumento ao alargamento do entendimento, sejam as inquietações que pairam na fronteira ou se estendem sobre o abismo escuro da incerteza. Essas conjecturas vivas são as brisas que preservam o lago tranquilo de estagnar (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 37-39, tradução nossa).

Ao abordar a relação entre verdade e opinião, Wollstonecraft traça uma distinção marcante: a verdade fundamenta-se na razão, ao passo que a opinião, desprovida desse suporte, carece de validade universal. Contudo, a opinião nunca emerge espontaneamente; há sempre um motivo que a desencadeia. Para a filósofa, qualquer convicção deve ser formada após rigorosa análise, e, em casos de maior complexidade, o tema deve ser decomposto em elementos mais simples, de modo que a compreensão do todo se construa a partir de suas partes. Até as opiniões aparentemente particulares são, de algum modo, atravessadas por algum grau de racionalidade, mesmo que incipiente.

Essa constante atividade racional não surge *ex nihilo* (a partir do nada); trata-se de uma prática que requer exercício contínuo. Com o tempo, essa disciplina transforma-se em um hábito natural, permitindo que até mesmo um ponto de vista inicial, aparentemente desprovido de fundamento, encontre sua sustentação lógica e se estabeleça em um parecer sólido.

Ainda assim, Wollstonecraft reconhece que os sentimentos frequentemente conduzem o ser humano a ações impulsivas, especialmente quando a razão não ocupa o papel orientador. Contudo, enfatiza também o valor dos sentimentos como impulsadores das motivações da vida, desde que subordinados à racionalidade. Nas palavras da autora: “As paixões são auxiliares necessários da razão: um impulso para frente e ao descobrirmos que não demos chance a este plano, percebemos que perdemos muito terreno, ao interligá-los, não apenas ganhamos muitas novas ideias, mas o hábito de pensar” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 29, tradução nossa).

A paixão, na visão wollstonecraftiana, consiste em um envolvimento intenso e profundo com cada aspecto da existência, refletindo um fervor motivador que a autora direcionava para a reflexão sobre os mais diversos temas. Sua mente, constantemente efervescente, submetia

cada ideia ao crivo rigoroso do intelecto. Nesse processo, analisava alternativas, ponderava cenários sob o “e se” e, por fim, elaborava ações coordenadas, sustentadas pela objetividade de quem busca continuamente realizar o melhor.

Ao longo da análise do desenvolvimento humano, Wollstonecraft enfatiza que o instinto governa as decisões dos animais e das crianças pequenas. No entanto, à medida que amadurecemos, as virtudes adquiridas e aprimoradas tornam-se nossos principais condutores internos. Ainda assim, o debate filosófico entre racionalismo e empirismo, que Kant almejou resolver de maneira definitiva, continua a reverberar como um embate perene, evidenciando a capacidade humana de discordar e reformular argumentos. Esse confronto, cíclico por natureza, já se delineava no período em que Wollstonecraft desenvolvia suas ideias, como ela própria sugere:

Onde estava, então, a infalibilidade desse instinto exaltado que se eleva acima da razão? Foi distorcido pela vaidade ou derrubado de seu trono pelo interesse próprio? Responda a estas perguntas em seu próprio coração nas horas sóbrias de reflexão – e, após revisar esse ímpeto de paixão, aprenda a respeitar a soberania da razão (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 60-61, tradução nossa).

Nessa reflexão, a autora confronta a valorização exacerbada do instinto e reafirma a superioridade da razão como elemento regulador da conduta humana. Tal argumentação insere-se em sua refutação aos pensamentos de Edmund Burke, nos quais ela identifica traços de um empirismo romântico incipiente, posteriormente associado a ele devido à sua defesa entusiástica ao analisar os fundamentos do gosto. A obra em questão, provavelmente seja, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful; with an Introductory Discourse Concerning Taste* (*Uma Investigação Filosófica sobre a Origem das Nossas Ideias do Sublime e do Belo*, segunda edição ampliada de 1757), em que Burke, embora apresente uma posição ponderada quanto à racionalidade, acaba sendo criticado por Wollstonecraft devido a inconsistências em seus discursos políticos.

A acusação de irracionalidade dirigida por Wollstonecraft a Burke não se baseia em sua defesa do gosto estético, mas sim em sua postura política, especialmente durante a doença de George III. A autora identificou vaidade e hipocrisia nos parlamentares que sugeriram a substituição do monarca e, posteriormente, questionaram a legitimidade da ação revolucionária francesa, contra o reinado de Luís XVI, revelando, segundo ela, um descompasso ético. Essa incoerência era, para ela, um claro exemplo de desvios da razão, comprometidos pelos interesses próprios e pela emoção desordenada.

Mary Wollstonecraft, ao refutar Burke, manifestou críticas ao nascente movimento do romantismo, percebendo nele uma manipulação sentimental disfarçada pela estética. A autora

argumenta de forma incisiva:

Da fria observação de vários personagens românticos, fui levada a confinar o termo romântico a uma definição – sentimentos falsos, ou melhor dizendo, artificiais. Obras de gênio são lidas com uma predisposição a seu favor, e sentimentos imitados, porque eram elegantes e bonitos, e não porque eram profundamente sentidos (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 65, tradução nossa).

Tal reflexão sugere que Wollstonecraft anteviu, com notável clareza, os contornos de um movimento que, embora ainda não formalizado, começava a emergir como reação às premissas iluministas. Sua crítica parece indicar uma percepção do romantismo como uma expressão anti-iluminista, que já rompia com os fundamentos da razão e apresentava uma estética superficial e artificial, desprovida de profundidade filosófica, tornando-se, portanto, pouco atraente aos olhos da autora.

No entanto, observa-se que, em seus últimos anos, Wollstonecraft pode ter flexibilizado, ainda que sutilmente, essa postura. Em seu romance inacabado *Maria, ou os Erros da Mulher*, há uma presença mais marcante das emoções, embora estas permaneçam mediadas pela racionalidade. A manifestação emocional, nesse contexto, não se dá de forma gratuita ou desordenada, mas sim como instrumento de denúncia e reivindicação por melhorias no tratamento dispensado às mulheres, alinhando-se a um objetivo ético e social superior. Futuramente, uma análise mais detalhada de suas *Cartas de Amor* poderá elucidar o quanto Wollstonecraft experienciava sentimentos profundos, sem, contudo, abrir mão do controle racional que caracterizava sua filosofia.

Apesar de Mary Wollstonecraft ser amplamente reconhecida como uma figura emblemática do Iluminismo, traços de romantismo emergem em sua obra, evidenciando uma sensibilidade que transcende a racionalidade iluminista pura. Assim como Rousseau, que frequentemente mesclava suas críticas sociais e políticas com uma exaltação das emoções e da subjetividade, ela incorpora em sua filosofia elementos que apontam para o romantismo nascente. A valorização que atribui à paixão, quando devidamente guiada pela razão, revela uma perspectiva que não se limita à lógica racionalista, mas reconhece o papel essencial das emoções na experiência humana e na formação da moralidade. Esse alinhamento parcial com o romantismo manifesta-se também em sua defesa da liberdade individual e na crítica à hipocrisia das estruturas de poder, aspectos que ecoam o ideal de autenticidade e a rejeição do artificialismo, temas caros ao romantismo. Ao associar razão e sentimento, Wollstonecraft, assim como Rousseau, amplia o escopo do Iluminismo, demonstrando que o progresso humano exige não apenas racionalidade, mas também uma compreensão profunda das dimensões emocionais e espirituais da

existência.

No que concerne à hereditariedade, Wollstonecraft não apenas advogava pela divisão equitativa do espólio pós-morte, mas, sobretudo, valorizava aquilo que o indivíduo poderia conquistar por seus próprios méritos. Tal perspectiva é evidenciada em sua reflexão:

A única segurança de propriedade que a natureza autoriza e a razão sanciona é o direito de um homem desfrutar das aquisições que seus talentos e indústria adquiriram; e de legá-las a quem ele escolher. Seria feliz para o mundo se não houvesse outro caminho para a riqueza ou honra; se o orgulho, sob a forma de afeto parental, não absorvesse o homem e impedisse a amizade de ter o mesmo peso que o parentesco (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 51, tradução nossa).

Neste trecho, Wollstonecraft defende um princípio que transcende o simples direito à propriedade privada, enfatizando o valor da criação intelectual e da autonomia individual. O direito de usufruir das próprias criações e de legá-las conforme a vontade pessoal não se limita apenas ao patrimônio material, mas abrange o que hoje reconhecemos como propriedade intelectual. A capacidade criativa, no entanto, é condicionada não apenas aos talentos inatos, mas também ao espaço social que permite – ou restringe – o seu pleno desenvolvimento. No caso de Wollstonecraft, as limitações impostas pelo gênero a impediram de explorar completamente suas potencialidades intelectuais, o que, por si só, denuncia as barreiras estruturais enfrentadas pelas mulheres de sua época.

Quando a autora faz referência à “indústria”, não se restringe ao conceito literal de fábricas ou produção material, mas antes à indústria racional, que se articula por meio da comunicação e da disseminação do conhecimento. Tal entendimento antecipa discussões sobre a indústria cultural e o papel das patentes como instrumentos de certificação das criações intelectuais. As patentes, nesse contexto, representam não apenas um reconhecimento da inovação, mas também um meio de negociar e transferir direitos sobre descobertas, permitindo sua aplicação em larga escala. Todavia, Wollstonecraft reconhece que esse não é o caminho habitual para a prosperidade econômica, uma vez que o êxito nessa esfera depende de negociações complexas e da capacidade de assegurar os benefícios da inovação. Em contraste, a herança familiar sólida continua sendo, na maioria das vezes, a via mais segura para a acumulação de riqueza. No entanto, essa herança, ao invés de promover o mérito, frequentemente resulta na formação de indivíduos desprovidos de consciência produtiva, o que, ao longo do tempo, pode acarretar a decadência financeira de linhagens outrora prósperas.

Adotando uma perspectiva dialógica, é possível interpretar a citação de Wollstonecraft como uma defesa precoce da valorização dos vínculos afetivos para além dos laços sanguíneos. O termo “amizade”, utilizado no contexto citado, pode ser lido como uma sutil referência a

relações homoafetivas, sugerindo uma antecipação – ainda que velada pelos padrões heteronormativos e religiosos da época – de um debate que permanece atual e controverso. Tal interpretação, embora conjectural, encontra respaldo na filosofia da autora, que defendia a primazia da razão e da justiça sobre convenções sociais arbitrárias.

Para Mary Wollstonecraft, razão, mente e intelecto compõem um entrelaçado intrínseco que formaliza a capacidade humana de pensar e agir conscientemente. Tal inter-relação configura não apenas o cerne da racionalidade, mas também o ímpeto vital que impulsiona o ser humano a perseverar diante das adversidades. A autora enfatiza que, embora inúmeras condições possam privar-nos da liberdade física ou do direito de locomoção, a preservação da capacidade mental assegura a esperança em dias melhores. Esse entendimento é ilustrado com clareza em sua análise:

A visão de ruínas augustas, de um país despovoado – o que são elas para uma alma desordenada! Quando todas as faculdades estão misturadas em confusão selvagem. É então, de fato, que trememos pela humanidade – e, se alguma incrementalmente fantasia atravessar o cérebro, nós nos assustamos temerosamente, e pressionando nossa mão contra nossa testa, perguntamos se ainda somos homens? – Se nossa razão está perturbada? – Se o julgamento mantém o leme? Marius poderia sentar com dignidade nas ruínas de Cartago, e o miserável na Bastilha, que ansiava em vão ver o rosto divino humano, ainda poderia observar as operações de sua própria mente, e variar a perspectiva de chumbo com novas combinações de pensamento: a pobreza, a vergonha e até a escravidão podem ser suportadas pelo homem virtuoso – ele ainda tem um mundo para percorrer – mas a perda da razão parece uma falha monstruosa no mundo moral, que elude toda investigação e humilha sem iluminar (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 58-59, tradução nossa).

Neste excerto, Wollstonecraft recorre a referências históricas e contemporâneas para exemplificar a resiliência da mente humana. Caius Marius, renomado político e general romano, exilado e proibido de adentrar determinadas regiões, afirmou ter-se sentado inerte nas ruínas de Cartago, simbolizando uma prisão sem muros. Essa imagem é comparada à situação dos prisioneiros da Bastilha, os quais, segundo relatos da época, mal conseguiam vislumbrar a luz do sol através das grades, eram privados de leitura e raramente tinham contato com outros seres humanos. Mesmo ao tentar cuidar de pequenas criaturas – como uma aranha, exemplificada por Wollstonecraft –, esses gestos eram interrompidos para manter o rigor do cárcere. Apesar dessas privações extremas, o intelecto dos prisioneiros, ainda ativo, representava a prova de que a esperança e a liberdade residem na mente.

Para ela, a perda da razão constituía a mais grave das tragédias humanas. A ausência de racionalidade não apenas desestabiliza o indivíduo, mas representa, para a autora, uma falha no próprio tecido moral da sociedade. Esta perspectiva é reforçada em sua crítica a Burke: “Se você [Burke] estivesse em um humor filosófico, se seu coração ou sua razão lhe permitir,

poderias ser convencido, por demonstração ocular, de que a loucura é apenas a ausência da razão” (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 62, tradução nossa). Tal afirmação remete, mais uma vez, à questão da saúde mental, especialmente no contexto da doença do rei George III, que, acometido possivelmente por porfiria ou transtorno bipolar, sofreu surtos alucinatórios e paranoicos. Esses episódios, caracterizados por um transbordamento imaginativo, desconectaram o monarca da realidade objetiva, ultrapassando os limites da compreensão racional.

No entanto, Wollstonecraft reconhece que a imaginação, quando equilibrada, desempenha um papel essencial na inovação e na criação artística. A autora reflete sobre o delicado limiar entre engenho e loucura, destacando a função da imaginação na produção poética:

É uma observação proverbial que uma divisão muito fina separa o engenho e a loucura. Portanto, a poesia naturalmente se dirige à fantasia, e a linguagem da paixão é com grande felicidade emprestada da imagem acentuada que a imaginação desenha de objetos sensíveis concentrados pela reflexão apaixonada. E, durante esse “belo frenesi”, a razão não tem direito de restringir a imaginação, a menos para evitar a introdução de imagens supérfluas; se a paixão é real, a cabeça não será vasculhada em busca de tropos desgastados e fanfarrices frias. Agora falo do genuíno entusiasmo do gênio, que, talvez, raramente apareça, exceto na infância da civilização; pois à medida que essa luz se torna mais luminosa, a razão corta as asas da fantasia – o jovem se torna homem (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 64, tradução nossa).

Neste contexto, Wollstonecraft sugere que, na produção poética, a razão deve ser temporariamente refreada, permitindo que a imaginação floresça sem restrições. No entanto, essa liberdade criativa não é absoluta; a razão retorna como um mecanismo de controle e refinamento, garantindo a qualidade da obra final. Com o amadurecimento da sociedade – e não apenas do indivíduo –, a imaginação, outrora essencial para o progresso cultural, passa a ser gradualmente subordinada à razão. Assim, Wollstonecraft reafirma sua crença iluminista de que a racionalidade é o princípio orientador da civilização, ainda que reconheça o valor instrumental da imaginação em determinados contextos criativos.

Em *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, Mary Wollstonecraft coloca a razão, concebida como a mediadora da alma, no centro de sua argumentação em prol de uma educação igualitária. Para a autora, o desenvolvimento racional das mulheres não apenas desafiaria a noção de que estas seriam meramente seres sentimentais, mas também testaria sua aptidão para alcançar um nível de racionalidade equivalente ao masculino. No entanto, não nos deteremos nesta questão por ora, visto que tais considerações já foram explicitadas em seções anteriores. Da mesma forma, optamos por não incluir o tema da educação entre os tópicos filosóficos centrais aqui tratados, uma vez que o aspecto educacional já se encontra analisado de forma mais detalhada na comparação entre a Sofia e Júlia de Rousseau e o pensamento wollstonecraftiano.

Wollstonecraft apresenta uma crítica contumaz ao capitalismo nascente, associando a

acumulação de riqueza à desumanização do trabalhador. Sob a ótica iluminista, que questiona tanto as instituições religiosas quanto as estruturas sociais opressoras, a autora traça um paralelo entre os operários submetidos ao trabalho repetitivo e os frades enclausurados, ambos descritos como elementos que estagnam o progresso da razão e da igualdade. Ela escreveu:

A aquisição de uma fortuna é igualmente o caminho menos árduo para a preeminência e o mais seguro; assim, grupos inteiros de homens são transformados em máquinas, para permitir que um especulador perspicaz se torne rico; e todo nobre princípio da natureza é erradicado fazendo com que um homem passe a vida esticando um fio, apontando um alfinete, encabeçando um prego ou espalhando uma folha de papel sobre uma superfície plana. Além disso, é permitido que todas as associações de homens os tornem sensuais e, conseqüentemente, egoístas; e, enquanto os frades preguiçosos são expulsos de suas celas como corpos estagnados que corrompem a sociedade, pode-se admitir uma dúvida se as grandes oficinas não contêm homens igualmente tendentes a impedir aquele progresso gradual de melhoria, que leva à perfeição da razão, e o estabelecimento da igualdade racional (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 519-520, tradução nossa).

Neste trecho, Wollstonecraft denuncia o impacto desumanizador do trabalho fragmentado e repetitivo, que reduz o ser humano a uma mera engrenagem de um mecanismo produtivo maior. A autora antecipa uma crítica à alienação do trabalho, observando como o processo de segmentação das tarefas não apenas esvazia o significado da atividade laboral, mas também anula os princípios fundamentais da natureza humana, como a criatividade, a autonomia e o potencial racional.

A Revolução Industrial, ainda em seus primórdios, começava a moldar uma nova configuração do trabalho, impulsionada pela força motriz do vapor e pelas recentes descobertas científicas. Benjamin Franklin, por exemplo, havia identificado as cargas elétricas negativas e positivas um ano antes do nascimento de Mary Wollstonecraft, e sua icônica experiência da pipa ocorreu quando a autora tinha apenas três anos. Embora a produção permanecesse, em grande parte, artesanal, já se percebia a crescente necessidade de aumentar sua intensidade, o que acarretava uma pressão cada vez maior sobre a mão-de-obra humana.

Wollstonecraft, atenta às transformações sociais e econômicas de sua época, identificou precocemente a voracidade do capitalismo emergente, que começava a demonstrar sua face mais impiedosa. O que hoje denominamos capitalismo selvagem já se delineava em sua crítica à exploração do trabalho, evidenciando como o sistema econômico reduzia os indivíduos a funções utilitárias, desconsiderando suas necessidades emocionais, intelectuais e espirituais. Ao igualar os trabalhadores a frades inúteis, a autora destaca a estagnação moral e racional que esse modelo produtivo impunha, comprometendo o desenvolvimento pleno da humanidade e, conseqüentemente, retardando o avanço da razão e da igualdade social.

Ao adentrarmos nas questões emocionais, torna-se imprescindível analisar o conceito de sentimento sob a ótica de Mary Wollstonecraft, que, embora profundamente enraizada no Iluminismo, desenvolveu uma compreensão sofisticada e integradora dessa noção. Segundo Abbagnano (2012), o termo sentimento pode ser compreendido em três acepções distintas: (1) como sinônimo de emoção, em seu sentido mais geral ou como uma forma superior desta; (2) como pressentimento, traduzido em opiniões intuitivas que carecem de justificativas racionais imediatas; e (3) como fonte ou princípio das emoções, entendido como uma faculdade que preside às manifestações afetivas e das quais estas dependem.

É especialmente nessa última acepção que o termo se popularizou na filosofia moderna, estabelecendo uma oposição clássica entre sentimento e razão, frequentemente utilizada em expressões como “não se faz política com sentimentos”. A filosofia antiga e medieval, como destaca Abbagnano (2012), não concebia o sentimento como uma categoria autônoma para classificar as afeições da alma, limitando-se a enquadrá-lo em contextos morais ou religiosos. Wollstonecraft, por sua vez, incorpora todos esses significados em sua obra, mantendo-se fiel ao pensamento iluminista, mas não sem manifestar uma certa reverência renascentista. Nesse sentido, tudo o que não se relacionava diretamente com a espiritualidade ou com Deus era submetido, rigorosamente, ao crivo da razão e das ciências, posicionando-a como uma autêntica representante da contemporaneidade filosófica.

No que diz respeito ao sentimentalismo, Wollstonecraft confronta a alegação amplamente disseminada em sua época de que a mente feminina seria predominantemente emotiva e irracional. Embora ela rejeite essa definição simplista das mulheres, não propõe uma oposição binária entre razão e sentimento; ao contrário, busca integrá-los de maneira harmoniosa no desenvolvimento humano. Para Wollstonecraft, os sentimentos são refinados concomitantemente com o avanço da civilização, como ela própria argumenta:

Quanto mais vejo o mundo, mais estou convencida de que a civilização é uma bênção não suficientemente valorizada por aqueles que não acompanharam seu progresso; pois ela não apenas refina nossos prazeres, mas produz uma variedade que nos permite reter a delicadeza primitiva de nossas sensações. Sem a ajuda da imaginação, todos os prazeres dos sentidos devem se transformar em grosseria, a menos que a novidade contínua sirva como substituto para a imaginação, o que, sendo impossível, suponho que foi a esse tédio que Salomão aludiu quando declarou que não havia nada de novo sob o sol! – nada para as sensações comuns excitadas pelos sentidos. No entanto, quem negará que a imaginação e o entendimento fizeram muitas, muitíssimas descobertas desde aqueles dias, que parecem apenas prenúncios de outras ainda mais nobres e benéficas? Nunca encontrei muita imaginação entre pessoas que não adquiriram o hábito da reflexão; e naquele estado da sociedade em que o julgamento e o gosto não são estimulados e formados pelo cultivo das artes e ciências, pouco daquela delicadeza de sensibilidade e pensamento pode ser encontrada caracterizada pela palavra sentimento. A falta de atividades científicas talvez explique a hospitalidade, bem como a calorosa recepção que os estrangeiros recebem dos habitantes de pequenas cidades



([1796] 2007a, Carta II, tradução nossa).

Para Wollstonecraft, os sentimentos humanos, frequentemente considerados instintivos e imutáveis pelo consenso da época, são, na verdade, aprimorados pelo desenvolvimento social e cultural. À medida que a vivência humana se expande e diversifica, a gama de emoções também se torna mais rica e sofisticada. A mente, portanto, ocupa uma posição central na regulação dos sentimentos, conduzindo-os com base na reflexão e no entendimento. O pensamento ativo, constantemente voltado para o aprimoramento individual, desloca o foco das preferências e aversões conforme as compreensões se ampliam. Nesse contexto, os habitantes de localidades com “baixo desenvolvimento cultural” (para os padrões eurocêntricos) encontram-se tão limitados quanto as mulheres privadas do acesso à educação superior em igualdade com os homens. Ambos os grupos – os aculturados e as mulheres – são submetidos a restrições intelectuais que os privam não apenas do pleno exercício da razão, mas também do desenvolvimento sentimental refinado.

A imaginação, por sua vez, é diretamente afetada por essa limitação de visão e experiência. Wollstonecraft argumenta: “A razão ataca com mais força quando ilustrada pelo brilho da fantasia. Os sentimentos que estão dispersos podem ser observados e, quando são saboreados e a mente posta a trabalhar, pode-se permitir que escolha os livros por si mesma, pois tudo instruirá” (Wollstonecraft, [1787] 2016b, p. 51-52, tradução nossa). Aqui, a autora deixa claro que o aprendizado é um prazer intrínseco à experiência humana, sendo inadmissível qualquer tentativa de limitação ou rejeição desse processo. Para Wollstonecraft, a busca pelo conhecimento não é apenas um dever racional, mas também um imperativo emocional e ético. Além do cultivo das virtudes morais, o ser humano deve encontrar motivação constante no ato de aprender e descobrir, sendo inaceitável ignorar inovações tecnológicas ou culturais devido à falta de análise crítica da sociedade em que se está inserido.

Dessa forma, Wollstonecraft propõe uma síntese entre razão e sentimento, na qual ambos se complementam no processo de aperfeiçoamento humano. Longe de serem categorias antagônicas, a razão e o sentimento, em sua filosofia, operam em conjunto para promover o desenvolvimento intelectual, moral e emocional do indivíduo e da sociedade.

Já analisamos anteriormente a compreensão de Wollstonecraft acerca dos sentimentos inatos, concebidos como reações quase involuntárias voltadas para a autopreservação. Contudo, a autora aprofunda essa discussão ao confrontar a entusiástica defesa de Edmund Burke dos antigos padrões sociais e sua crítica ao Iluminismo. Burke, ao reverenciar os preconceitos e tradições, distorce a razão ao subjugar-lá à moralidade individual, promovendo uma visão

conservadora que Wollstonecraft não hesitou em refutar. Sua crítica contundente aos sentimentos inatos, como defendidos por Burke, evidencia-se na seguinte passagem:

O que você quer dizer com sentimentos inatos? De onde eles vêm? Como foram criados? São eles a prole da tolice, que se multiplica como os insetos nas margens do Nilo, quando lama e putrefação enriqueceram o solo langoroso? Esses sentimentos inatos eram guardiões fiéis do nosso dever quando a igreja era um asilo para assassinos, e os homens adoravam o pão como um Deus? Quando a escravidão era autorizada por lei a cravar suas presas na carne humana, e o ferro corroía até a alma? Se esses sentimentos não são adquiridos, se nossas disposições passivas não se expandem em afeições e paixões virtuosas, por que os tártaros no primeiro rústico grupo não são dotados de sentimentos brancos e elegantes como a neve impulsionada? Por que a paixão ou heroísmo são filhos da reflexão, a consequência de contemplar com intenção um objeto? Os apetites são os únicos poderes inatos perfeitos que posso discernir; e eles, como instintos, têm um certo objetivo, podem ser satisfeitos – mas a razão aprimorável ainda não descobriu a perfeição que pode alcançar – Deus me livre! (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 74-75, tradução nossa).

Com essa argumentação, Wollstonecraft desconstrói a noção de que sentimentos elevados e virtudes são inatos. Para ela, além das reações instintivas, apenas os apetites podem ser considerados sentimentos genuinamente inatos, uma vez que possuem objetivos claros e podem ser prontamente satisfeitos. Em contraste, os demais sentimentos são aprendidos, sendo moldados e vinculados ao ambiente sociocultural. A autora reafirma a razão como a única força humana capaz de desvelar os enigmas da realidade, atribuindo à racionalidade o papel central na formação da moralidade e na evolução das virtudes humanas. Nesse contexto, ela classifica os chamados sentimentos inatos como construções sociais, argumentando que a verdadeira moralidade é aquela fundamentada na razão, permitindo que a humanidade se distancie da irracionalidade dos brutos.

Essa perspectiva racionalista também se estende à análise de Wollstonecraft sobre o amor, tradicionalmente enaltecido como o mais sublime dos sentimentos. A autora, no entanto, adota uma postura crítica ao romantismo exacerbado que idealiza o amor como uma força incontrolável e absoluta:

Acho que não há assunto que admita tão pouco raciocínio quanto o amor; nem podem ser estabelecidas regras que não pareçam inclinar-se muito para um lado ou para o outro. As circunstâncias devem, em grande medida, governar a conduta neste particular; no entanto, quem seria juiz em defesa própria? Talvez, antes de começarem a considerar o assunto, eles vejam por meio da paixão, e suas sugestões são frequentemente confundidas com as da razão. Não podemos explicar de outra maneira as disputas absurdas que todos os dias temos a oportunidade de observar; pois a esse respeito, mesmo os homens e mulheres mais sensatos erram. Uma variedade de causas ocasionará um apego; um esforço para suplantar outro, ou estar por algum acidente confinado ao enlace com uma pessoa. Muitos se viram envolvidos em um caso de honra, que pretendia apenas preencher as horas pesadas de maneira divertida ou provocar ciúmes em algum outro seio (Wollstonecraft, [1787] 2016b, p. 79-80, tradução nossa).

Sem embargo, a filósofa reconhece que certos sentimentos podem momentaneamente superar a capacidade racional, mas enfatiza que o amor, frequentemente confundido com a paixão, possui características transitórias. A convivência e a experiência revelam as verdadeiras naturezas das pessoas envolvidas, trazendo o sentimento à luz da razão. Para a autora, o amor idealizado como objetivo supremo da vida feminina não passa de uma construção social que limita a mulher ao âmbito do sentimentalismo.

Ao questionar as concepções do Dr. John Gregory (1724-1773), Wollstonecraft transcende a perspectiva da razão estritamente normativa e propõe que as mulheres, dotadas de sentimentos genuínos, por vezes permitem que suas emoções prevaleçam sobre a racionalidade, manifestando-se de forma transparente perante seus maridos. A autora argumenta que é impossível ocultar totalmente as emoções experimentadas, pois essa dissimulação constante poderia gerar dúvidas e inseguranças que comprometeriam a harmonia do casal. No entanto, defende que, se ambos os cônjuges possuírem uma base sólida de virtudes, tais artifícios tornam-se desnecessários, uma vez que a confiança mútua e o respeito recíproco serão suficientes para a sustentação da relação.

A filosofia wollstonecraftiana, portanto, é permeada pela realidade prática da vida conjugal, em que a razão deve ser aplicada como um instrumento de discernimento, prevenindo ilusões enganosas advindas de sedutores ardilosos. Todavia, a autora reconhece que, em um relacionamento estável, os sentimentos autênticos desempenham um papel fundamental na manutenção do romance e da convivência harmoniosa. Wollstonecraft insere sua concepção de amor em um equilíbrio dinâmico entre razão e emoção, considerando-os elementos complementares na construção de relações saudáveis.

Essa abordagem, além de se contrapor à ideia de que a racionalidade deve ser soberana em todas as instâncias, também abre espaço para a reflexão sobre a autonomia feminina e o direito de cada mulher de seguir seus próprios desejos e aspirações. Wollstonecraft sugere que a emancipação feminina passa não apenas pela aquisição do conhecimento racional, mas também pela valorização das emoções, conferindo-lhes legitimidade no exercício da autonomia e da autodeterminação na vida conjugal e social.

A filósofa propõe que a razão deve ser empregada, especialmente nos estágios iniciais de um relacionamento, para analisar criticamente as qualidades e defeitos do parceiro antes que o afeto se transforme em amor. Ao aplicar esse crivo racional, o indivíduo não apenas evita desilusões futuras, mas também aumenta consideravelmente a possibilidade de estabelecer uma relação duradoura e equilibrada. Para ela, o amor verdadeiro não é cego, mas sim iluminado

pela razão, sendo fruto de uma convivência consciente e de uma escolha deliberada que integra emoção e intelecto em harmonia.

Oh, faina ignóbil! Apesar de sua profunda compreensão sobre os perigos de transformar as efêmeras afeições da paixão em amor, conceito que já estava introjetado em sua filosofia desde sua primeira obra, Mary Wollstonecraft não conseguiu resguardar-se das insidiosas artimanhas do cupido. Dedicou suas afeições a Gilbert Imlay, um *bon-vivant* ganancioso, versado na arte da sedução, que, munido de palavras doces, demonstrava uma ausência absoluta de escrúpulos. A advertência de que até mesmo as pessoas mais sensatas estão sujeitas a erros foi, ironicamente, aplicada de forma oracular à própria Wollstonecraft.

No entanto, o cavaleiro errante que cruzaria seu caminho para apoiá-la, não envergava armaduras reluzentes, mas empunhava a pena e as ideias – armas que ela mesma manejava com destreza. William Godwin, racionalista e utilitarista com inclinações a um anarquismo pacifista incomum, emergiu como parceiro intelectual e afetivo. Em sua obra *Investigação sobre Justiça Política: e sua influência na moral e na felicidade*, revisada após seus relacionamentos íntimos e casamento com Wollstonecraft, Godwin delineia princípios fundamentais que ecoam, em parte, as ideias da autora:

VI. As ações voluntárias dos homens estão sob a direção dos seus sentimentos. A razão não é um princípio independente e não tem tendência a nos estimular à ação; numa visão prática, é apenas uma comparação e equilíbrio de diferentes sentimentos. A razão, embora não possa estimular-nos à ação, é calculada para regular a nossa conduta, de acordo com o valor comparativo que atribui a diferentes excitações. É, portanto, para o aperfeiçoamento da razão que devemos buscar a melhoria de nossa condição social.

VII. A razão depende, para sua clareza e força, do cultivo do conhecimento. A extensão do nosso progresso no cultivo do conhecimento é ilimitada. Daí resulta: (1). Que as invenções humanas e os modos de existência social são suscetíveis de melhoria perpétua. (2). Que as instituições calculadas para dar perpetuidade a qualquer modo particular de pensamento, ou condição de existência, são perniciosas.

VIII. Os prazeres do sentimento intelectual e os prazeres da autoaprovação, juntamente com o cultivo correto de todos os nossos prazeres, estão ligados à solidez da compreensão. A solidez do entendimento é inconsistente com o preconceito: consequentemente, o mínimo possível de falsidades, sejam elas especulativas ou práticas, deveria ser fomentada entre a humanidade. A solidez da compreensão está ligada à liberdade de investigação; consequentemente, a opinião deveria, tanto quanto a segurança pública permitir, ser isenta de restrições. A solidez do entendimento está ligada à simplicidade de maneiras e ao lazer para o cultivo intelectual: consequentemente, uma distribuição de propriedade extremamente desigual é adversa ao estado mais desejável do homem (Godwin, [1793] 1842, tradução nossa).

Embora compartilhassem muitas ideias, Wollstonecraft e Godwin apresentavam divergências filosóficas fundamentais. Ambos reconheciam a interdependência entre razão e sentimento, contudo, enquanto Wollstonecraft buscava subordinar as emoções à racionalidade, Godwin via a razão como uma expressão dos sentimentos, orientada para o bem-estar e a felicidade

humana – uma perspectiva que se aproxima de Rousseau em *Os Devaneios do Caminhante Solitário*<sup>72</sup>. Juntos, criticavam os males da sociedade, mas, enquanto Godwin, em seu anarquismo pacifista, depreciava as instituições rígidas – como o legislativo, as igrejas e o casamento – pregando sua extinção, Wollstonecraft acreditava no aprimoramento dessas instituições por meio da orientação da razão e do saber divino. Essa visão, contudo, não estabelecia vínculos dogmáticos com as igrejas, assemelhando-se à abordagem de Thomas Paine em *A Idade da Razão*, onde defende a revelação religiosa como uma experiência individual e iluminadora.

Nas palavras de Wollstonecraft: “[...] a razão dará força às asas esvoaçantes da paixão, e os homens ‘farão aos outros o que desejam que lhes façam’” (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 15, tradução nossa). Outro ponto de convergência entre Wollstonecraft, Godwin e Rousseau residia na crítica à propriedade privada<sup>73</sup>. Embora sua defesa pareça menos incisiva em comparação aos escritos de Rousseau e Paine, Wollstonecraft articula, em *A Reivindicação dos Direitos da Mulher*, um argumento baseado em perguntas retóricas que evidenciam seu posicionamento:

Posso quase imaginar ver um homem assim reunindo bênçãos enquanto subia a colina da vida; ou consolação, naqueles dias em que os espíritos diminuem, e o coração cansado não encontra prazer neles. Não é esbanjando esmolas que os pobres podem ser aliviados ou melhorados – é o sol acolhedor da bondade, a sabedoria que lhes encontra empregos destinados a dar-lhes hábitos de virtude, que melhora sua condição. O amor é apenas fruto do afeto; condescendência e autoridade podem produzir a obediência que você aplaude; mas perdeu seu coração pulsante aquele que pode ver um semelhante humilhado diante dele, tremendo diante do franzir de sobrelhas de um ser, cujo peito é alimentado pela mesma corrente vital, e cujo orgulho deveria ser moderado pela consciência de ter as mesmas fragilidades.

Que orvalhos salutareis poderiam ser derramados para refrescar esta terra sedenta, se os homens fossem mais esclarecidos! Sorrisos e prêmios poderiam encorajar a pureza, a indústria e a emulação. Um jardim mais convidativo do que o Éden surgiria diante dos olhos, e fontes de alegria murmurariam por todos os lados. O clérigo supervisionaria seu próprio rebanho, o pastor amaria as ovelhas que ele cuidava diariamente; a escola poderia elevar sua cabeça decente, e a tribo zumbindo, solta para brincar, transmitiria uma parte de seus espíritos vivazes ao coração que anseia por abrir suas mentes e levá-los a saborear os prazeres dos homens. O conforto doméstico, as relações civilizadas de marido, irmão e pai, suavizariam o trabalho e tornariam a vida contente. Retornando uma vez de um país despótico para uma parte da Inglaterra bem cultivada,

<sup>72</sup> “Sempre disse a mim mesmo: Tudo isso são apenas argúcias e sutilezas metafísicas, que não têm peso em comparação com os princípios fundamentais adotados pela minha razão, confirmados pelo meu coração, e que trazem todos o selo do assentimento interior no silêncio das paixões” (Rousseau, [1778] 2008, p. 36).

<sup>73</sup> “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: ‘defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’ Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois, essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza” (Rousseau, [1750-1762] 1978, p. 259-260, grifo do original).

mas não muito pitoresca – com que prazer não observei o jardim do homem pobre! – As cercas caseiras e a madressilva entrelaçada, com todas as engenhocas simples do gosto não letrado, eram uma visão que aliviava os olhos que vagavam indignados do palácio imponente à cabana infausta, e voltavam para dentro de si mesmos para lamentar o destino do homem e amaldiçoar as artes da civilização!

Por que grandes propriedades não podem ser divididas em pequenas fazendas? Essas moradias realmente embelezariam nossa terra. Por que imensas florestas ainda são permitidas a se estender com pompa ociosa e toda a indolência da grandeza oriental? Por que o terreno árido encontra o olhar do viajante, quando os homens precisam de trabalho? Mas os terrenos comuns não podem ser cercados sem atos do parlamento para aumentar a propriedade dos ricos! Por que o camponês trabalhador não pode ser permitido a criar uma fazenda no brejo? Esta cena eu já vi; a vaca que sustentava as crianças pastava perto da cabana, e as aves alegres eram alimentadas pelos bebês rechonchudos, que respiravam um ar revigorante, longe das doenças e dos vícios das cidades (Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 148-149, tradução nossa).

Para Wollstonecraft, a solução para as desigualdades não residia na caridade pontual, mas em reformas sociais que proporcionassem condições dignas de trabalho e de vida para todos. Sua crítica à concentração fundiária e à desigualdade de propriedade é clara, questionando por que grandes propriedades não poderiam ser divididas em pequenas fazendas que, além de embelezar a paisagem, proporcionariam subsistência digna aos trabalhadores. Ela também denunciava as políticas que favoreciam os ricos em detrimento dos pobres, como a necessidade de atos do parlamento para cercar terrenos comuns, aumentando a propriedade dos já abastados.

Embora sua crítica à propriedade privada não fosse o foco central de sua obra, Wollstonecraft estava plenamente consciente das injustiças sociais que resultavam da concentração de riqueza e da exploração da classe trabalhadora. Ela reconhecia que os trabalhadores possuíam apenas a força de seus “tensos braços” para sustentar suas famílias, e que muitas vezes eram arrancados de suas rotinas por guerras, sendo empurrados para destinos incertos.

Wollstonecraft não rejeitava a existência de instituições religiosas, admitindo-as como fontes que poderiam fundamentar um conceito de Deus benevolente. Contudo, ela seguia seus próprios princípios, rígidos e exigentes, mas abertos à exploração incondicional de diferentes pontos de vista. Seu compromisso com a razão, como instrumento de evolução pessoal e coletiva, é um dos marcos de sua filosofia. Poucos eram tão obcecados pelo conhecimento quanto ela, e menos ainda possuíam sua capacidade crítica.

Enquanto o sentimentalismo é percebido por Mary Wollstonecraft como uma característica degradante da condição feminina – uma armadilha que limita as mulheres à esfera das emoções descontroladas –, a sensibilidade, em contraste, é apresentada como uma faculdade elevada, uma capacidade avaliativa que reflete a expressão refinada das habilidades sensíveis. Wollstonecraft distingue, com precisão, a sensibilidade como um atributo que, quando

subordinado à razão, contribui para o desenvolvimento moral e intelectual do indivíduo. Sua abordagem sobre o tema é elucidada na seguinte passagem:

A sensibilidade é o sentimento mais requintado de que a alma humana é suscetível: quando ela nos permeia, sentimo-nos felizes; e se durasse sem mistura, poderíamos formar alguma conjectura sobre a felicidade daqueles dias paradisíacos, quando as paixões obedientes estavam sob o controle. Sob o domínio da razão, os impulsos do coração não precisavam de correção.

É esta rapidez, esta delicadeza de sentimento, que nos permite saborear os toques sublimes do poeta e do pintor; é isto que expande a alma, dá uma grandeza entusiástica, misturada com ternura, quando contemplamos os magníficos objetos da natureza; ou ouvimos falar de uma boa ação. O mesmo efeito que experimentamos na primavera, quando saudamos o retorno do sol, e a consequente renovação da natureza quando as flores se desabrocham e exalam suas doçuras e a voz da música; é ouvida na terra. Suavizada pela ternura; a alma está disposta a ser virtuosa. Alguma gratificação sensual pode ser comparada à dos sentimentos que as vésperas umedeceram depois de terem confortado os infelizes?

A sensibilidade é de fato o fundamento de toda a nossa felicidade; mas esses êxtases são desconhecidos do sensualista depravado, que só é movido por aquilo que atinge seus sentidos grosseiros; os delicados embelezamentos da natureza escapam à sua atenção; assim como os afetos gentis e interessantes. Mas é apenas para ser sentido; escapa à discussão (Wollstonecraft, [1788] 2005, Chap. XXIV, tradução nossa).

A sensibilidade wollstonecraftiana, portanto, é uma aliada da razão, uma faculdade que, ao permitir a percepção aguçada da beleza, da virtude e da natureza, não se opõe ao racionalismo, mas o complementa. Para agir racionalmente, segundo a autora, é imprescindível possuir um conhecimento amplo dos fatos e das ações, conhecimento este que se origina dos sentidos, mas que deve ser processado pela razão. A sensibilidade, quando corretamente orientada, torna-se o alicerce da felicidade – um ideal que todos almejam, embora sua concepção varie de indivíduo para indivíduo.

Contudo, Wollstonecraft reconhece que nem todos são capazes de desenvolver essa sensibilidade refinada. Há aqueles que, desprovidos de um senso comunitário ou de uma visão mais abrangente da vida, agem de maneira egoísta, buscando apenas satisfazer seus desejos imediatos e grosseiros. Esses indivíduos, que ela chama de sensualistas depravados, são incapazes de apreciar os embelezamentos delicados da natureza ou de sentir empatia genuína pelos outros. A autora, intencionalmente, não se aprofunda na análise dessas figuras, pois sua atenção está voltada para a potencialidade da sensibilidade quando integrada à razão.

É importante destacar que, no período em que Wollstonecraft escrevia, o Iluminismo começava a perder força, e o Romantismo emergia, delineando novos padrões comportamentais e culturais. A filósofa, ciente dessa transição, oferece uma crítica perspicaz ao uso indevido da sensibilidade como um escudo para justificar comportamentos imorais ou irracionais: “Sensibilidade é a mania do dia, e compaixão a virtude que deve cobrir uma multidão de vícios, enquanto a justiça é deixada para lamentar em silêncio sombrio, e equilibrar a verdade em vão”

(Wollstonecraft, [1790] 2020, p. 5, tradução nossa).

Neste trecho, Wollstonecraft denuncia o uso da sensibilidade como uma ferramenta de manipulação emocional, que serve para encobrir vícios e justificar ações indevidas. Sob o véu da compaixão superficial, a justiça é marginalizada, sendo substituída por argumentos ilógicos sustentados por sentimentos distorcidos. Tal crítica não se limita às camadas incultas da sociedade; a autora aponta que até mesmo indivíduos instruídos podem ser vítimas dessa tendência, especialmente quando se deixam levar pela moda ou por discursos que, embora revestidos de uma aparência científica, são, na essência, supersticiosos.

Wollstonecraft reafirma sua posição iluminista, onde a sensibilidade, longe de ser um obstáculo à razão, deve ser regulada por ela. Somente através desse equilíbrio é possível alcançar um verdadeiro progresso moral e intelectual, evitando os perigos do sentimentalismo exacerbado que, em sua visão, compromete tanto a integridade individual quanto a justiça social.

Durante suas pesquisas sobre a Revolução Francesa, Mary Wollstonecraft desenvolveu uma compreensão aguçada das dinâmicas sociais e políticas que conduziram ao colapso da monarquia. Ela percebeu que a corte, alheia às aspirações populares, ludibriava-se com a suposta imunidade divina concedida aos monarcas. Essa confiança exacerbada levou os deputados a ignorarem os clamores do povo, revelando a desconexão entre as elites e as massas. Nesse contexto, Wollstonecraft, mais uma vez, curva-se às ideias de Rousseau, especialmente no que tange à natureza humana:

O coração humano é naturalmente bom, embora muitas vezes seja enganado pela paixão. – Por mais que seus sentimentos sejam sofisticados, ou reprimidos; embora a cabeça invente as maquinações mais sombrias; mesmo no silêncio da solidão, quem sussurrará para si mesmo que é um vilão? Ele não tentará, como o diabo de Milton, descobrir um maldito fundamento de necessidade, para cobrir sua culpa? Prestando homenagem, apesar de si mesmo, à justiça eterna que viola sob o pretexto da autopreservação. Mas não são apenas as virtudes do homem, esses matizes mutáveis, cuja cor é indecisa, que proclamam sua dignidade nativa. Não; seus vícios têm a mesma marca da divindade: e é necessário perverter o entendimento, antes que o coração possa ser desviado. Os homens, da mesma forma, adotam indolentemente os hábitos de pensar em seus dias, sem pesá-los (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 87-88, tradução nossa).

Nesta passagem, Wollstonecraft delinea uma compreensão profunda da psique humana, argumentando que as pessoas, ao agirem de acordo com tradições enraizadas, não percebem suas atitudes como errôneas. Tal perpetuação de preconceitos estruturais atravessa gerações, moldando comportamentos e justificando ações sob o manto da tradição. Mesmo quando observamos indivíduos agindo de forma que poderia ser considerada maligna – como o diabo miltoniano –, frequentemente essas ações são vistas, por seus próprios agentes, como uma resposta a supostas injustiças ou uma tentativa de equilibrar situações percebidas como díspares.



Essa reflexão antecipa, de certo modo, a concepção da banalidade do mal, que Hannah Arendt viria a explorar dois séculos depois, em meio aos horrores do século XX. Para Wollstonecraft, a sociedade é responsável por turvar os sentimentos naturais do ser humano, desviando-o de sua bondade intrínseca. Ela pondera:

Os sentimentos naturais do homem raramente se tornam tão contaminados e degradados a ponto de não deixar escapar um brilho do fogo generoso, uma centelha etérea da alma; e são essas emoções brilhantes, nos recessos mais íntimos do coração, que continuaram a alimentar os sentimentos, que em ocasiões repentinas se manifestam com toda a sua pureza e vigor primitivos. Mas, pela preguiça habitual de intelectos enferrujados, ou pela depravação do coração, embalado em dureza no leito lascivo do prazer, esses raios celestiais são obscurecidos e o homem parece um monstro hediondo, uma besta devoradora; ou um réptil sem espírito, sem dignidade ou humanidade ([1794] 2024, p. 513-514, tradução nossa).

Para Wollstonecraft, considerando que o coração humano é naturalmente bom, a corrupção moral ocorre pela imposição social, pelo egocentrismo – a crença de que minha vontade é superior – ou pelo conformismo – a aceitação tácita de que se eu não o fizer, outro o fará. Essas dinâmicas revelam a propensão humana a refutar a ética em prol de benefícios próprios ou por medo de represálias. Tal processo gradativo leva a moral a um segundo plano, rompendo os vínculos com a dignidade e as virtudes humanas. Esse rompimento não ocorre abruptamente; inicia-se com pequenas concessões, acumulando-se até que a noção de certo se distancie irreversivelmente da de bem. Essa degradação moral adquire contornos ainda mais agudos nas relações entre classes sociais, com cada grupo tentando impor sua vontade sobre o outro. Wollstonecraft ilustra essa dinâmica com clareza:

A privação de direitos naturais, iguais, civis e políticos, reduziu os mais astutos das classes inferiores à prática de fraudes, e os restantes a hábitos de roubo, roubos audaciosos e assassinatos. E por quê? Porque os ricos e os pobres foram separados em bandos de tiranos e escravos, e a retaliação dos escravos é sempre terrível. Em suma, todo sentimento sagrado, moral e divino, foi obliterado e a dignidade do homem maculada por um sistema de política e jurisprudência tão repugnante à razão quanto em desacordo com a humanidade (Wollstonecraft, [1794] 2024, p. 520, tradução nossa).

Mediante a perpetuação de sistemas injustos, ocorre uma inversão da premissa defendida por Wollstonecraft, na qual os sentimentos negativos suplantam a razão moderadora. Este fenômeno foi precisamente o combustível da Revolução Francesa: enquanto a nobreza representava a classe privilegiada e opressora, a burguesia e a plebe, marginalizadas, passaram a utilizar artifícios e estratégias para garantir sua sobrevivência. O sistema feudal e os direitos antigos asseguravam uma desigualdade legal gritante, beneficiando a classe rica, que deveria, em tese, zelar pelo bem social, mas que, na prática, desviava recursos públicos para manter a opulência da corte.

Esse ciclo de tirania revelava-se contagioso: a opressão da nobreza sobre as classes inferiores não apenas perpetuava a desigualdade, mas também alimentava a retaliação e o ressentimento. Wollstonecraft observa:

O tratamento dispensado aos empregados na maioria dos países, admito, é muito injusto, e na Inglaterra, que se vangloria de ser a terra da liberdade, muitas vezes é extremamente tirânico. Tenho ouvido frequentemente, com indignação, cavalheiros declararem que nunca permitiriam que um criado lhes respondesse; e damas da mais requintada sensibilidade, que continuamente exclamavam contra a crueldade do vulgar para com a criação bruta, esqueceram-se na minha presença de que suas acompanhantes tinham sentimentos e formas humanas (Wollstonecraft, [1796] 2007a, Carta III, tradução nossa).

Neste ciclo de opressão, Wollstonecraft denuncia a hipocrisia da elite, que, enquanto proclama sua benevolência e sensibilidade para com os animais, desumaniza e oprime aqueles que estão ao seu serviço. O salário, na visão dessas elites, seria suficiente para justificar qualquer abuso ou desconsideração pelos sentimentos dos empregados. Os trabalhadores, embora livres no sentido jurídico, eram tratados como escravos modernos, submetidos a condições degradantes e desprovidos de qualquer consideração moral ou humana.

Essa apreciação antecipa questões centrais que seriam posteriormente exploradas na crítica ao capitalismo, onde o poder econômico torna-se o principal instrumento de dominação. O capitalismo emergente já expressava, à época, sua tirania através da supremacia do dinheiro, substituindo antigas formas de servidão por novas estruturas de exploração econômica e social.

Diante das reflexões apresentadas, torna-se evidente que Mary Wollstonecraft constrói uma filosofia fundamentada na primazia da razão, sem, contudo, negligenciar a importância dos sentimentos e da sensibilidade no desenvolvimento humano. Sua crítica incisiva ao sentimentalismo, à opressão social e à corrupção moral das instituições revela uma compreensão profunda das dinâmicas que moldam tanto o indivíduo quanto a sociedade.

Ao confrontar as estruturas políticas, religiosas e econômicas de sua época, Wollstonecraft não apenas defende a emancipação feminina, mas também propõe uma reforma ética que transcende o gênero, visando a construção de uma humanidade mais justa e racional. Sua obra, ao integrar razão e sensibilidade, ilumina o caminho para um progresso moral que só pode ser alcançado quando o pensamento crítico e a empatia caminham lado a lado. Suas contribuições permanecem atuais, convidando-nos a refletir sobre os desafios contemporâneos à luz de seus ideais iluministas. Nas considerações finais, aprofundaremos o impacto de seu legado filosófico e suas reverberações nas discussões hodiernas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA QUE A CHAMA NÃO SE APAGUE

Para que propósito eu deveria importuná-lo com mil ideias e emoções caprichosas e contraditórias, que eu mesma sou incapaz de desvendar – que, talvez, tenham passado pela mente de todos que tiveram tempo para refletir – que não se distinguem pela originalidade e que posso expressar (ainda que não sentir) sem vigor? Busquei cultivar meu entendimento e exercitar minha razão para, ao ampliar a variedade dos meus recursos, aumentar também o número dos meus prazeres, pois a felicidade é, certamente, o único fim desejável da existência! Mas, quando me pergunto se estou mais próxima desse objetivo, não ousar me enganar – a sinceridade me obriga a responder que não.

Mary Hays ([1796] 2024, vol. I, chap. XXVI)

\*\*\*

Afirmando os direitos pelos quais as mulheres, juntamente com os homens, devem lutar, não tentei atenuar suas faltas, mas provar que elas são a consequência natural de sua educação e sua posição na sociedade. Assim, é razoável supor que mudarão seu caráter e corrigirão seus vícios e sua insensatez quando a elas for permitido ser livres no sentido físico, moral e civil.

Mary Wollstonecraft ([1792] 2016a, p. 248-249)

A luta pela capacidade intelectual feminina é antiga, a filósofa Theano (do século VI a.C.) comentou: “É melhor estar num cavalo desgovernado do que ser uma mulher que não reflete” (Teano de Crotona *apud* Waithe, 1987, p. 15). Essa máxima dialoga diretamente com a presente investigação acerca do pensamento de Mary Wollstonecraft, que se revelou uma imersão complexa no universo filosófico e político do século XVIII. Longe de ser um mero exercício historiográfico, o estudo permitiu compreender a tessitura intelectual que delineou sua obra, em um movimento dialético entre tradição e ruptura. A interlocução com os Dissidentes Racionais e a crítica contundente ao ideal de feminilidade rousseauiano forneceram as bases para uma reflexão mais ampla sobre os desdobramentos de sua filosofia e sua relevância para o pensamento hodierno.

Mary Wollstonecraft se destacou como uma intelectual cuja trajetória evidencia não apenas a busca incessante pelo saber, mas a necessidade de se fazer ouvir em um mundo que relegava as mulheres à condição de espectadoras passivas da história. Sua formação, ao contrário da de muitos dos seus contemporâneos, não ocorreu nos moldes tradicionais da academia, mas foi construída em meio aos desafios de um ambiente que, sob a égide do Iluminismo, proclamava a razão como pilar civilizatório, mas restringia seu pleno exercício às figuras masculinas. Para ela, essa contradição não se apresentava como um obstáculo intransponível, mas como um

chamado à resistência. Seu pensamento indignado, longe de subjugar-la ao conformismo, foi a centelha que a impulsionou a desafiar as normas sociais vigentes e a erguer-se como uma voz singular em um cenário predominantemente androcêntrico.

Diferentemente das jovens abastadas que, por concessão familiar, poderiam se aventurar no campo da erudição sem que isso constituísse uma ameaça ao *status quo*, Wollstonecraft não possuía o privilégio da indulgência paterna ou da proteção social que amenizasse sua ousadia intelectual. Ao contrário, sua condição de mulher oriunda da classe média intensificava o impacto de sua presença no cenário público, pois representava uma transgressão dupla: a de gênero e a de classe. Era uma “menina do povo” com ideias que, em outras circunstâncias históricas, sequer teria sido ouvida. Malgrado isso, conseguiu não apenas se fazer notar, mas, sobretudo, ser levada a sério em debates nos quais se colocava em pé de igualdade com figuras de renome já estabelecido.

A pesquisa empreendida ao longo deste estudo partiu da necessidade de compreender as influências que moldaram essa trajetória singular. Ao investigar a interlocução de Wollstonecraft com os Dissidentes Racionais e com o pensamento de Jean-Jacques Rousseau, buscou-se evidenciar o modo pelo qual tais concepções contribuíram para a formulação de sua filosofia. A Dissidência Racional, com sua ênfase na liberdade de consciência e na razão como fundamento da moralidade, forneceu-lhe um arcabouço teórico no qual pôde estruturar sua crítica à exclusão das mulheres da arena pública e do direito à educação. Rousseau, por sua vez, ao mesmo tempo que representou uma influência significativa, tornou-se alvo de sua mais incisiva contestação, especialmente no que concerne à sua visão da educação feminina. Ao refutar a concepção rousseauiana que restringia a mulher ao papel de adorno e servidão voluntária, Wollstonecraft construiu uma alternativa teórica pautada na autonomia intelectual e na formação moral igualitária.

Entretanto, para além da investigação histórica, o estudo permitiu problematizar um dos grandes debates que circundam o legado de Wollstonecraft: a necessidade – ou não – do prefixo “proto” ao qual se costuma vincular sua obra. A reflexão conduzida ao longo desta pesquisa levou à conclusão de que sua filosofia não se configura como um estágio embrionário do feminismo, mas sim como uma formulação plenamente integrada às premissas fundamentais do pensamento feminista. Wollstonecraft não antecipou um movimento futuro, mas estabeleceu um fundamento filosófico que ressoa diretamente nas reivindicações feministas que se sucederam ao longo dos séculos.

Tal constatação abre espaço para questões ainda mais amplas: até que ponto sua obra

não apenas inspirou, mas efetivamente moldou a estrutura conceitual do feminismo? Foi sua voz pioneira que delineou a ideia central do movimento ou o feminismo emergiu independentemente, vindo a encontrar, posteriormente, em Wollstonecraft um primeiro eco de suas formulações? Essas indagações, embora transcendam os limites desta pesquisa, constituem uma instigante trilha metafísica para futuros estudos que desejem aprofundar a relação entre a construção histórica do feminismo e o pensamento wollstonecraftiano.

Retomando a tessitura histórica que serviu de alicerce para esta investigação, faz-se imprescindível recordar que o Iluminismo não foi apenas um movimento de erudição e racionalismo abstrato, mas um período de intensas transformações sociais, políticas e epistêmicas. O avanço das ciências, ao se consolidar enquanto disciplina autônoma, emancipou-se da filosofia natural e tornou-se a referência central para a explicação do mundo empírico. Paralelamente, a efervescência intelectual do período provocou um questionamento sistemático sobre os fundamentos da organização social, contribuindo para a eclosão da Revolução Francesa e para a redefinição dos ideais de liberdade, igualdade e cidadania. Foi nesse cenário que Mary Wollstonecraft emergiu, não como mera espectadora dos acontecimentos, mas como uma das intelectuais que ousaram intervir na construção desse novo tempo.

Não obstante, por mais inovador que fosse seu pensamento, sua voz dificilmente teria atingido a ressonância necessária sem o amparo de uma estrutura social que lhe possibilitasse um espaço de atuação. Neste contexto, os Dissidentes Racionais constituíram não apenas um refúgio intelectual, mas um campo fecundo para a sedimentação de suas ideias e para sua inserção no debate filosófico da época. A dissidência, enquanto fenômeno histórico, apresenta-se como uma força dinâmica que teve origem no próprio processo de ruptura religiosa da Inglaterra com a Igreja Católica. O surgimento do anglicanismo não resultou em uma unidade doutrinária, mas, ao contrário, deu ensejo a múltiplos desdobramentos, gerando a cisão entre os conformistas, adeptos da igreja estatal, e os não-conformistas, que rejeitavam sua estrutura dogmática e política.

Dentro deste amplo espectro, os Dissidentes constituíram uma vertente peculiar. Distanciando-se de visões estritamente confessionais, desenvolveram um pensamento que privilegiava a razão como critério último para a compreensão da fé e da moralidade. Essa concepção levou à criação de espaços de aprendizado que transcendiam a formação teológica, abrindo caminho para um ensino mais abrangente, que incluía ciências naturais, filosofia e retórica. As academias dissidentes, ao proporcionarem um ambiente de ensino pautado na livre investigação e no debate, desempenharam um papel fundamental na formação de pensadores que buscavam

alternativas ao pensamento hegemônico de sua época.

Nesse sentido, a exclusão dos não-conformistas dos cargos estatais – uma das muitas estratégias de silenciamento impostas pela igreja oficial – acabou por produzir um efeito paradoxal: ao invés de extinguir o ímpeto crítico desses grupos, forçou-os a estruturar novas formas de organização e resistência intelectual. A necessidade de formar líderes religiosos fora do aparato estatal fez com que os dissidentes ampliassem sua esfera de atuação, promovendo uma educação que ultrapassava o ensino clerical e adentrava as esferas do conhecimento secular. Esse movimento teve repercussões significativas, pois fortaleceu a tradição do pensamento crítico e fomentou uma cultura que valorizava o dissenso e o debate público.

Um dos elementos distintivos da formação intelectual dos Dissidentes foi a prática do *in utramque partem*<sup>74</sup>, método que incentivava o exame de um mesmo problema sob diferentes perspectivas, sem que se estabelecesse, *a priori*, um compromisso com uma única versão da verdade. Esse método não apenas aprimorava a capacidade argumentativa dos estudantes, mas também os treinava para o exercício do debate e pensamento crítico, preparando-os para desafiar concepções cristalizadas e propor novas interpretações do mundo social e político. Para Wollstonecraft, essa abordagem foi crucial, pois lhe permitiu desenvolver uma postura filosófica que, longe de aceitar passivamente os preceitos dominantes, os questionava e os redimensionava, incorporando novas perspectivas e denunciando suas contradições.

Desse modo, a rede social e intelectual dos Dissidentes Racionais não foi um mero pano de fundo em sua trajetória, mas um componente essencial na estruturação de seu pensamento. Foi nesse espaço de efervescência intelectual que Wollstonecraft encontrou os recursos teóricos e metodológicos para contestar a exclusão feminina do espaço público e propor uma nova pedagogia da igualdade. A experiência dissidente, ao rejeitar verdades dogmáticas e incentivar o debate racional, forneceu-lhe o instrumental necessário para articular uma filosofia moral e política que transcendeu as barreiras impostas pelo contexto de sua época.

O radicalismo político e filosófico do século XVIII delineou-se sob o signo da transformação social, alicerçado na crença de que a reestruturação do Estado deveria ocorrer por meio de argumentação racional e reformas jurídicas que garantissem maior equidade entre os indivíduos. Nesse contexto, os Dissidentes Racionais emergiram como uma força de contestação significativa, defendendo a liberdade de consciência e o aprimoramento das instituições políticas à luz da razão e da moralidade. Richard Price e Joseph Priestley, dois dos mais proeminentes

---

<sup>74</sup> *In utramque partem*: compreender ambos os lados em um debate. Mais detalhes sobre o tema no texto que leva à nota de rodapé 16, página 56.

representantes desse grupo, não apenas fomentaram o debate intelectual da época, mas também estabeleceram um espaço de interlocução que impactou diversos pensadores, entre os quais Mary Wollstonecraft.

A relação entre Wollstonecraft e os Dissidentes Racionais, contudo, não pode ser reduzida a uma simples filiação ideológica ou institucional. Embora tenha residido em Newington Green, onde os dissidentes tinham forte presença, e tenha compartilhado com eles ideais fundamentais sobre liberdade, igualdade e justiça, a pensadora britânica jamais se vinculou formalmente a esse círculo. Tal distinção não é meramente nominal, mas essencial para evitar um novo apagamento da figura feminina na história da filosofia. Ao inseri-la sob a designação de “dissidente racional”, corre-se o risco de reduzir sua obra a uma manifestação circunstancial de um movimento historicamente delimitado, obscurecendo a originalidade e a atemporalidade de suas contribuições.

Ademais, Wollstonecraft não recebeu sua formação nas academias dissidentes, tampouco pode ser considerada discípula direta de Price ou qualquer outro. Ainda que tenha estabelecido laços de amizade e afinidade intelectual com esses pensadores, sua trajetória se desenvolveu de maneira independente, evidenciando uma capacidade de elaboração teórica que extrapolava as fronteiras desse grupo. Diferentemente dos dissidentes, para os quais a religião constituía um eixo central de debate, Wollstonecraft não fez dessa questão um foco predominante em seus escritos. Sempre que mencionou os Dissidentes Racionais, seu tom sugere uma posição que, embora respeitosa, preservava certa autonomia crítica, distanciando-se da vinculação estrita a esse movimento.

Essa análise permite reforçar a tese de que Wollstonecraft não deve ser compreendida apenas como um produto de sua época, mas como uma pensadora cuja obra ultrapassa os limites contextuais do século XVIII. Seu pensamento não se esgota no radicalismo iluminista, mas se projeta para além dele, mantendo-se como um referencial para discussões filosóficas e políticas contemporâneas. A recusa em subsumi-la à identidade dissidente não implica negar a influência desse grupo sobre sua trajetória, mas, antes, reconhecê-la em sua justa medida: enquanto um elemento de sua formação intelectual, e não como um rótulo que possa encapsular a totalidade de sua obra.

Destarte, ao reafirmarmos a especificidade de sua filosofia, asseguramos que sua voz continue sendo reconhecida em sua singularidade, sem que seja diluída em uma narrativa que a torna dependente das estruturas discursivas masculinas que, historicamente, dominaram o pensamento filosófico. Wollstonecraft não foi apenas uma interlocutora dos dissidentes; foi uma

pensadora que, ao dialogar com seu tempo, desafiou suas premissas e produziu reflexões que seguem desafiando as estruturas de poder até os dias de hoje.

O percurso intelectual de Mary Wollstonecraft não se deu em isolamento, mas em meio a uma rica rede de relações que lhe possibilitou acesso a debates fundamentais de sua época. Se os Dissidentes Racionais exerceram uma influência relevante em sua trajetória, o editor Joseph Johnson representou um elemento-chave em sua consolidação como escritora e filósofa. Para além de ser um empregador, Johnson desempenhou um papel quase paternal, oferecendo-lhe as condições materiais e intelectuais para aprofundar seus estudos e expandir suas reflexões. A relação de Wollstonecraft com Johnson, contudo, não se reduzia a uma dependência hierárquica; havia entre eles um vínculo de reciprocidade que transcendia a mera relação profissional e que se consolidava no compartilhamento de interesses intelectuais.

Johnson era, ele próprio, um dissidente em sentido amplo: sua atuação no mercado editorial não se restringia a um único grupo ideológico, mas transitava entre diferentes esferas do pensamento radical do período. Sua trajetória, marcada por desafios legais e culminando em sua condenação em 1798, evidencia o caráter subversivo de sua atividade. Mais do que um editor, Johnson era um articulador de ideias, alguém que, ao construir uma rede de pensadores e escritores, utilizava esse círculo como um espaço de experimentação e validação de temas que poderiam encontrar ressonância no público leitor. Wollstonecraft, inserida nesse contexto, teve a oportunidade de interagir com figuras de grande importância para a cultura e a filosofia do período, o que enriqueceu suas reflexões e ampliou seu repertório teórico.

Dentre os interlocutores que passaram por esse círculo, destacam-se Erasmus Darwin, Henry Fuseli e William Blake. A presença de Darwin, um dos mais prolíficos médicos e intelectuais da época, reforça a hipótese de que Wollstonecraft teve acesso a um ambiente de intensa troca de ideias, onde os avanços científicos e filosóficos se interconectavam com as discussões morais e políticas. A interação com Fuseli, por sua vez, ultrapassou os limites do debate intelectual e assumiu contornos de uma paixão platônica. Sendo um homem culto e poliglota, Fuseli tornou-se uma referência para Wollstonecraft no aprimoramento de suas habilidades linguísticas e na interpretação dos textos que traduzia sob demanda de Johnson. Essa relação, inicialmente circunscrita ao campo acadêmico, evoluiu para um intercâmbio cultural e emocional mais profundo.

William Blake, poeta e artista de espírito singular, contribuiu para a materialização visual das ideias de Wollstonecraft, ilustrando seu *Histórias Originais da Vida Real*. A peculiaridade de Blake, marcada por uma espiritualidade vibrante e um simbolismo denso, adiciona



outra camada de complexidade à rede de influências que permeavam o círculo de Johnson. O poema *Mary*, de sua autoria, evidencia o impacto que Wollstonecraft causou entre seus contemporâneos, sendo um testemunho poético da admiração que sua figura inspirava.

Todavia, se houve interlocutores que dialogaram e compartilharam de seus ideais, houve também aqueles que se posicionaram em sentido contrário. A escritora Anna Laetitia Barbauld, uma das poucas mulheres associadas formalmente aos Dissidentes Racionais devido à influência de seu pai, John Aikin, exemplifica o embate filosófico que Wollstonecraft travou em relação à posição social das mulheres. Diferentemente da autora de *A Reivindicação dos Direitos da Mulher*, Barbauld encontrava-se alinhada à concepção rousseauiana da feminilidade, defendendo uma visão mais tradicional do papel da mulher na sociedade. O embate entre as duas não se deu apenas no plano discursivo, mas assumiu forma concreta na crítica que Wollstonecraft dirigiu à postura submissa expressa por Barbauld em seus escritos.

A réplica poética subsequente demonstra como o debate não se restringia à filosofia abstrata, mas penetrava os domínios da literatura e da estética, refletindo as tensões e disputas ideológicas do período. O contraste entre as perspectivas dessas duas escritoras também permitiu um aprofundamento na análise da dimensão de classe em suas trajetórias. Se Wollstonecraft advogava por uma transformação radical da estrutura social que permitisse a ascensão intelectual e moral das mulheres, Barbauld, proveniente de um meio mais privilegiado e educada dentro das academias dissidentes, representava uma posição que, embora avançada em certos aspectos, permanecia vinculada às concepções hegemônicas sobre o lugar da mulher.

Esse embate tornou-se ainda mais significativo ao considerarmos as observações da biógrafa Lucy Aikin, que, ao ecoar as críticas de seu pai, questionou a filosofia rousseauiana e, particularmente, a representação da mulher em *Júlia, ou A Nova Heloísa*. A insistência nesse ponto motivou uma análise mais detida da obra de Rousseau, revelando como suas concepções foram apropriadas, ressignificadas e, sobretudo, contestadas por Wollstonecraft. Ao desconstruir a figura da mulher submissa idealizada pelo filósofo genebrino, Wollstonecraft não apenas se opôs ao paradigma rousseauiano, mas formulou uma alternativa filosófica que viria a influenciar decisivamente as futuras gerações de pensadoras feministas.

Sem embargo, o círculo de relações e antagonismos que se formou em torno de Wollstonecraft não pode ser visto como um mero detalhe biográfico, mas como um componente essencial na construção de sua obra. Cada um desses interlocutores, aliados ou adversários, contribuiu para o refinamento de sua argumentação e para a consolidação de sua filosofia. O fato de ter transitado por diferentes esferas do pensamento radical do século XVIII sem, contudo, se

submeter integralmente a nenhuma delas, demonstra sua capacidade de absorver influências sem abdicar de sua originalidade. Foi precisamente essa autonomia intelectual que assegurou a permanência de sua obra como um referencial teórico cuja atualidade transcende os limites de seu tempo.

O debate entre ambas, apesar de essencial para a compreensão das divergências internas ao feminismo emergente, foi ofuscado pela magnitude dos embates políticos masculinos de sua época. Diante da Revolução Francesa e das disputas que redefiniam a estrutura do Estado, as querelas sobre a condição das mulheres pareciam, sob a ótica predominante, de menor relevância no cenário macropolítico. Essa percepção, no entanto, apenas reforça a resistência sistêmica à inclusão das mulheres no espaço público, como se suas reivindicações fossem secundárias frente às transformações institucionais que alteravam a configuração do poder.

O confronto entre Edmund Burke e Richard Price foi um dos principais marcos dessa disputa política. Enquanto Price celebrava os ideais de liberdade e autodeterminação inspirados na Revolução Francesa, Burke defendia a manutenção das tradições e a primazia da ordem sobre qualquer projeto de mudança abrupta. Nesse cenário, Wollstonecraft ousou inserir-se no debate, não apenas contestando Burke, mas demonstrando que a exclusão das mulheres do novo paradigma político era uma contradição inaceitável. Sua intervenção no campo da teoria política foi recebida com um misto de estranhamento e incômodo, pois desafiava não apenas os argumentos de Burke, mas a própria premissa de que o destino das nações deveria ser decidido exclusivamente por homens.

Curiosamente, antes que sua identidade fosse revelada, os leitores de sua *Reivindicação dos Direitos do Homem* chegaram a especular que o autor fosse um homem radical, dado o tom incisivo e a contundência das críticas ao conservadorismo burkeano. Essa suposição reforça um aspecto central da resistência à sua figura: enquanto um opositor masculino poderia ser visto como um adversário perigoso no campo político, uma mulher que articulava argumentos semelhantes era reduzida a uma mera inconveniência. Wollstonecraft não apenas enfrentou essa barreira, mas recusou-se a aceitar a ideia de que seu pensamento deveria ser tolerado como uma curiosidade excêntrica, e não como uma intervenção legítima no debate filosófico e político de seu tempo.

No campo das relações políticas, Wollstonecraft também interagiu, ainda que de maneira difusa, com Thomas Paine, outro defensor fervoroso dos ideais revolucionários. Durante sua estadia na França, quando os desdobramentos da Revolução se radicalizavam, Paine tornou-se um dos principais articuladores da defesa da república e da abolição da monarquia. Embora não

seja possível determinar com precisão o grau de proximidade entre ambos, é plausível supor que o contato com Wollstonecraft tenha ampliado sua percepção sobre a necessidade de incluir as mulheres como sujeitos plenos no processo de reconstrução política. O próprio destino de Paine – preso e salvo da guilhotina por um golpe de sorte – revela o caráter imprevisível do período. Não se pode afirmar com certeza qual teria sido o destino de Wollstonecraft caso não tivesse estabelecido laços com Gilbert Imlay, que, apesar da fragilidade do relacionamento, proporcionou-lhe alguma proteção durante sua permanência na França revolucionária.

Já William Godwin, figura central na vida de Wollstonecraft, representa um caso à parte em sua rede de relações intelectuais e afetivas. Proveniente de uma família dissidente e formado nas academias desse grupo, Godwin percorreu um caminho singular, tornando-se ministro religioso por um breve período antes de se afastar da doutrina e consolidar-se como um dos primeiros pensadores anarquistas modernos. Seu ideal político baseava-se na supressão do poder coercitivo do Estado e na construção de uma autonomia individual progressiva e pacífica. A relação entre Wollstonecraft e Godwin, permeada por afinidades filosóficas e por um afeto que se manifestou tardiamente, ilustra os desafios que mesmo os intelectuais mais progressistas enfrentavam ao lidar com as complexidades das relações humanas.

Em suas memórias sobre Wollstonecraft, Godwin expôs detalhes de sua vida com uma franqueza que, se por um lado buscava homenageá-la, por outro revelou uma falta de tato que comprometeu sua recepção pública. Seu relato desconsiderou os códigos morais da época, expondo aspectos íntimos que acabaram por reforçar a imagem da filósofa como uma figura transgressora, não apenas em suas ideias, mas em sua conduta pessoal. Esse episódio revela, mais uma vez, como a recepção da obra e da trajetória de Wollstonecraft foi constantemente filtrada por lentes que ora a apagavam, ora a transformavam em um emblema de radicalismo moral incompatível com os padrões vigentes.

Se, em vida, Wollstonecraft precisou provar reiteradamente sua legitimidade intelectual para se fazer ouvir, após sua morte, sua memória foi submetida a uma reinterpretação que desviava o foco de seus feitos para os aspectos mais íntimos de sua vivência. De um ponto de vista estritamente biográfico, pode-se argumentar que a intenção de Godwin foi registrar com sinceridade a trajetória de uma mulher cuja existência desafiava as convenções sociais de sua época. No entanto, ao fazê-lo, sua franqueza inadvertida contribuiu para uma distorção da imagem de Wollstonecraft, desviando o olhar do público do que realmente importava: suas ideias.

Esse episódio nos leva a questionar até que ponto Godwin foi ingênuo em sua abordagem ou se, ainda que de forma inconsciente, sua narrativa foi motivada por uma dinâmica mais

sutil de gênero. Seria possível que, sem perceber, ele tenha reproduzido o padrão de reduzir uma mulher brilhante à sua vida pessoal, em vez de enfatizar suas contribuições intelectuais? Wollstonecraft, que tanto lutou para ser reconhecida por seus escritos e não por sua condição de mulher, viu-se, ironicamente, diminuída a uma figura polêmica não por suas ideias revolucionárias, mas por sua vida privada.

Essa reflexão nos conduz a um questionamento mais amplo sobre a maneira como a memória de mulheres intelectuais é historicamente construída. Não seria essa mais uma manifestação do processo que faz com que mulheres notáveis sejam lembradas mais por seus relacionamentos e por sua adequação (ou inadequação) às normas sociais do que por suas realizações? A biografia escrita por Godwin, ao invés de consolidar Wollstonecraft como um nome central da filosofia e da teoria política, perpetuou um desvio interpretativo que a situava mais como uma figura pessoalmente excêntrica do que como uma pensadora de grande influência.

Dessa forma, a relação entre Wollstonecraft e Godwin, que se deu no plano da cumprimento intelectual e da comunhão de ideias, acabou, paradoxalmente, sendo ofuscada por uma narrativa que reforçou estereótipos contra os quais ela mesma lutou. Essa constatação nos leva a indagar até que ponto a historiografia tradicional tem sido capaz de reverter essa dinâmica e resgatar Wollstonecraft em sua real dimensão. Essa é, sem dúvida, uma questão aberta para futuras investigações, pois, se por um lado sua obra tem sido amplamente reconhecida dentro dos estudos feministas e filosóficos, por outro, a imagem pública que dela se construiu ainda carrega as marcas dessa recepção inicial, pautada mais pela curiosidade sobre sua vida privada do que pelo reconhecimento de sua originalidade intelectual.

A interseção entre filosofia, política e relações pessoais na vida de Wollstonecraft evidencia a complexidade de sua trajetória e a dificuldade de categorizá-la dentro dos limites rígidos das escolas de pensamento de seu tempo. Sua recusa em ser definida exclusivamente como uma dissidente racional, uma feminista primitiva ou uma revolucionária política não deve ser vista como uma lacuna, mas como um testemunho de sua originalidade. Wollstonecraft transitou entre esses espaços sem se submeter inteiramente a nenhum deles, criando um pensamento próprio que continua a reverberar na teoria política, na filosofia e no feminismo contemporâneo.

Ato contínuo a essa análise sobre a influência dos Dissidentes Racionais na formação intelectual de Mary Wollstonecraft, voltamo-nos para o segundo eixo central de nossa investigação: sua interlocução filosófica com Jean-Jacques Rousseau. Entre todos os pensadores de sua época, foi com ele que Wollstonecraft estabeleceu o debate mais intenso, ainda que unilateral, visto que, por uma fatalidade do tempo, não houve a possibilidade de um embate direto.

Rousseau faleceu em 1778, quando Wollstonecraft era ainda uma jovem de dezenove anos que mal iniciara sua trajetória intelectual. Foram necessários catorze anos para que sua *Segunda Reivindicação* fosse publicada e sua contestação ao pensamento rousseauiano tomasse forma de maneira plena. Dado esse descompasso temporal, a relação entre esses dois pensadores deve ser compreendida não como um diálogo direto, mas como uma disputa de ideias travada por meio das obras que ambos legaram à posteridade.

A crítica mais contundente de Wollstonecraft a Rousseau se concentra no Livro V de *Emílio, ou Da Educação*, onde o filósofo genebrino formula sua concepção sobre a educação da mulher, delineando um ideal que a submete integralmente ao homem. Wollstonecraft, ao se debruçar sobre essa obra, não apenas refutou a visão rousseauiana sobre a racionalidade feminina, mas desvelou os mecanismos de naturalização da desigualdade presentes em sua pedagogia. Rousseau, ao advogar pela educação de Sofia exclusivamente para o papel de esposa e mãe, não apenas restringiu o acesso das mulheres ao saber, mas cristalizou uma concepção de feminilidade que as tornava dependentes e subordinadas. A argumentação wollstonecraftiana, nesse sentido, revelou o paradoxo de um pensamento que, ao mesmo tempo em que exaltava a liberdade e a autonomia dos cidadãos, negava esses mesmos princípios à metade da humanidade.

Entretanto, a relação de Wollstonecraft com Rousseau não se deu apenas no registro da contestação. Seu apreço pela escrita arrebatadora do filósofo, em especial pela obra *Júlia, ou A Nova Heloísa*, revela uma relação mais complexa do que a mera oposição doutrinária. Embora tenha identificado no romance traços profundamente problemáticos em relação à representação feminina, é possível que Wollstonecraft reconhecesse, na prosa rousseauiana, um esforço de delineação psicológica que, à sua maneira, conferia às mulheres um espaço de subjetividade dentro da literatura filosófica. Nossa análise feminista dessa obra permitiu identificar nuances que, em leituras anteriores, poderiam ter passado despercebidas.

Uma das figuras que emergem desse exame é Claire, prima de Júlia, cujo discurso inicial apresenta traços que poderíamos chamar de protofeministas. Antes de seu casamento, Claire manifesta um pensamento que desafia certos padrões normativos da época, questionando a posição da mulher na sociedade. No entanto, ao tornar-se Madame d'Orbe, sua trajetória é assimilada pelo discurso tradicional, demonstrando que, ainda que Rousseau tenha esboçado uma personagem que poderia se afastar do arquétipo feminino passivo, ele, conscientemente, optou por reforçar o modelo da mulher voltada para a vida doméstica e distanciada do espaço público.

Claire foi gradualmente apagada pelo casamento e Júlia, inicialmente arrebatada pelos sentimentos amorosos, seguiu um destino semelhante. O fulgor de sua juventude e suas paixões

foram se desvanecendo à medida que sua agência era suprimida e seu papel social rigidamente delineado. Seu brilho foi gradualmente eclipsado pela necessidade de conformação aos modelos idealizados de resignação feminina, assumindo a identidade da mãe zelosa e da esposa recatada, enclausurada em uma vida idílica e frugal. Sua trajetória evidencia como o desejo e a independência femininos foram sendo silenciados em nome de uma moralidade imposta, que restringia as mulheres ao espaço doméstico e ao dever de preservar a ordem social. Somente na morte, Júlia ousou revelar um amor que tentara sublimar, santificando-o sob a pureza de uma admiração quase platônica. Sua paixão por Saint-Preux, que antes ameaçava sua estabilidade e reputação, foi transfigurada em uma devoção purificada, legitimada pelo arrependimento e pela reconciliação com o ideal de virtude imposto a ela.

Claire, por sua vez, ao recusar ceder plenamente aos próprios afetos por Saint-Preux, também experimenta um processo de apagamento subjetivo gradual. Se no início sua personalidade se delineava com traços mais críticos e questionadores, ao longo da narrativa ela se acomoda ao papel social previamente delineado para si, tornando-se mais uma encarnação da virtude feminina passiva e conformada. Importa destacar, no entanto, que tal apagamento não decorre de uma escolha pessoal autêntica – como se fosse fruto de um dilema vivido por uma mulher real –, mas de uma opção narrativa e filosófica de Rousseau, que modela suas personagens segundo o ideal de conduta que considera adequado ao sexo fraco.

A hesitação de Claire, mais do que expressão de sofrimento emocional, reflete um temor profundamente social: a necessidade de preservar as linhagens e de assegurar que a hereditariedade não seja posta em dúvida. O escândalo da bastardia, a desonra conjugal e a possível mancha sobre a reputação da filha afiguram-se como ameaças maiores do que o próprio desejo individual. Nesse ponto, é necessário interrogar se Rousseau estaria apenas retratando os limites impostos às mulheres de seu tempo ou, mais profundamente, prescrevendo-os como modelo de sabedoria e sensatez feminina. Ao apresentar Claire como sensível, prudente e resignada, o autor não apenas reproduz os valores patriarcais, mas os reforça – sugerindo, por meio da ficção, que uma mulher sensata é precisamente aquela que sacrifica a paixão, a autonomia e até a própria felicidade em nome da honra, da ordem social e da paz doméstica.

Tal construção literária não é neutra. Ela participa ativamente da formação de uma pedagogia sentimental voltada à perpetuação da desigualdade de gênero, ao ensinar, pela beleza da renúncia, o valor da submissão. Wollstonecraft reconhece a eficácia simbólica dessa estratégia ao denunciar que a educação das mulheres tem sido deliberadamente moldada para produzir não seres racionais e livres, mas criaturas domesticadas, treinadas para obedecer e agradar –

ainda que isso lhes custe o próprio eu.

Dentre essas três figuras femininas, Sofia foi a única que, de alguma forma, manteve sua autonomia e ousou romper com a submissão padrão ao se entregar a um romance proibido. Contudo, sua tentativa de se libertar não foi reconhecida como uma conquista, mas sim como um erro, e sua transgressão resultou em abandono. Ao enfrentar perdas irreparáveis e demonstrar seu sofrimento emocional, Sofia foi deixada de lado pelo próprio Emílio, que, incapaz de lidar com sua dor, preferiu fugir, deixando esposa e filho à própria sorte. Na narrativa de *Os Solitários*, ela ousou não permitir que ele a possuísse quando não mais o amava, preservando sua integridade moral e sua agência. No entanto, esse ato de resistência foi constantemente alvo de críticas dentro da obra, pois o ideal feminino esperado por Rousseau não comportava uma mulher que recusasse seu destino tradicional. Se antes ela era uma casta Antíope, singela e idealizada, sua dor a transformou em uma Eucharis, ativa e autônoma, capaz de desafiar as expectativas e reivindicar sua própria identidade. Assim como a personagem mitológica que infantiliza a postura de Telêmaco, poderíamos dizer que o próprio Emílio se revela imaturo e despreparado, pois, ao invés de enfrentar os desafios que sua relação lhe impunha, ele escolheu o caminho mais fácil: o abandono.

Infelizmente, malgrado seu esforço de ruptura, Sofia já havia tido sua morte simbólica decretada. Rousseau não deixa explícito se, de fato, ela morreria ao final de *Os Solitários*, mas é certo que não havia mais lugar para ela na cidade. Grávida de um relacionamento extraconjugal, sem suporte familiar ou marital, sua única opção era retroceder ao campo, onde poderia, ao menos temporariamente, preservar-se da condenação pública. No entanto, longe de representar uma libertação, esse retorno simboliza seu isolamento e seu apagamento social. Órfã e abandonada pelo marido, restaria a ela a administração da casa e do pequeno patrimônio deixado para trás por Emílio, exercendo seu papel de gestora do lar da maneira que lhe fosse possível. Mas por quanto tempo essa frágil autonomia se sustentaria, visto que sua educação nunca a preparara para tal propósito? À medida que o tempo passasse e seu filho assumisse o patrimônio que lhe pertencia por direito, o que restaria de sua liberdade e de sua identidade?

Quanto à segunda criança, o fruto de sua transgressão? Se fosse um menino, teria que empreender uma jornada pessoal de desafios e provações para consolidar-se na arena pública. Mas, se fosse uma menina, pobrezinha! Seu destino provavelmente seria ainda mais cruel. Como filha ilegítima, viveria à mercê dos favores e da generosidade do irmão, ou então enfrentaria um destino ainda mais brutal: o desterro e a ignomínia. Sofia, que ousou desafiar a estrutura patriarcal e resistiu à imposição da submissão, acabaria condenada não apenas pelo seu

erro, mas pelo simples fato de ser mulher em um sistema que não admitia desvios. Seu retorno ao campo não seria um recomeço, mas uma sentença de invisibilidade e restrição, reduzindo-a a um papel secundário, submissa a uma estrutura que, desde sempre, buscou obliterar sua autonomia.

Essa trajetória evidencia a lógica inflexível do patriarcado, que pune severamente as mulheres que ousam ultrapassar os limites que lhes foram historicamente impostos. Mesmo quando demonstram coragem, inteligência e resiliência – como ocorre com Sofia, personagem que reaparece na continuação da obra, *Os Solitários* – a narrativa rousseauiana insiste em reconduzi-las à periferia da vida pública, restringindo suas existências aos papéis sociais preestabelecidos desde o nascimento.

É importante frisar, contudo, que aparentemente Mary Wollstonecraft não leu *Os Solitários*, tampouco parece ter tido contato direto com essa obra póstuma de Rousseau. As considerações aqui desenvolvidas são fruto de uma análise crítica contemporânea que, fundamentada nos princípios filosóficos da autora, permite desvelar a lógica de silenciamento e exclusão presentes no conjunto do pensamento rousseauiano. Em suas obras, Wollstonecraft denuncia com lucidez o modo como a educação das mulheres é desenhada para mantê-las sob tutela permanente, afastadas da razão, da autonomia e da cidadania plena.

A conclusão que se impõe é que, no horizonte filosófico de Rousseau, a emancipação feminina não é sequer concebida como possibilidade real. Sempre que uma de suas personagens femininas ensaia um gesto de liberdade ou autonomia moral, ela é silenciada, punida ou simplesmente obliterada da narrativa. Wollstonecraft, ao diagnosticar a profunda desigualdade inscrita nesse modelo, adverte que, enquanto a liberdade das mulheres for percebida como uma ameaça à ordem social, a própria ideia de justiça permanecerá uma construção excludente, fundada na negação da razão e da dignidade de metade da humanidade.

Essas constatações nos levam a afirmar que Rousseau, apesar de sua habilidade literária e de sua influência no pensamento moderno, não concebia a mulher como um sujeito autônomo no sentido filosófico e político do termo. Se, por um lado, ele reconhecia que a educação feminina deveria desenvolver certas capacidades, por outro, restringia esse desenvolvimento aos limites impostos pela estrutura patriarcal. Wollstonecraft, ao contrário, não apenas denunciou essa limitação, mas propôs um modelo alternativo, no qual a mulher deveria ser educada não para o outro, mas para si mesma.

Ao longo desta pesquisa, procuramos demonstrar que a relação entre Wollstonecraft e Rousseau não pode ser reduzida a uma mera oposição, mas deve ser compreendida como um



embate filosófico de grandes proporções, cujas reverberações atravessaram os séculos. A análise de sua recepção crítica e de suas refutações nos permitiu mapear não apenas os pontos de divergência entre ambos, mas também as formas pelas quais Wollstonecraft subverteu os pressupostos rousseauianos e elaborou uma teoria da emancipação feminina que, ainda hoje, se mantém como referência no campo dos estudos de gênero e da filosofia política.

Ao revisitar *Júlia, Emílio e Os Solitários*, confirmamos que Rousseau tinha plena consciência e não era ingênuo em suas formulações sobre a mulher. Ele conhecia a existência de vozes femininas que desafiavam o ideal de submissão e, ainda assim, escolheu reiterar um modelo educacional que perpetuava a desigualdade. Essa constatação fortalece a posição de Wollstonecraft como uma das primeiras pensadoras a desmontar sistematicamente os pressupostos filosóficos que sustentavam a subalternização da mulher. Ademais, desmantela a argumentação de inúmeros estudiosos da obra do genebrino, como Paiva (2019a) e Slonina (2020), que o protegem sob um véu argumentativo, situando-o como o simples “homem de seu tempo”.

Ao longo da história da filosofia, a exclusão sistemática de determinados grupos de pensadores moldou uma tradição que se consolidou como um cânone filosófico restrito, marcado pelo domínio de autores masculinos, europeus e pertencentes às classes dominantes. Essa exclusão não foi meramente um reflexo do contexto social de cada época, mas um processo ativo de silenciamento, apagamento e marginalização de vozes que não se adequavam aos paradigmas dominantes de produção e transmissão do conhecimento.

Entre os grupos historicamente relegados à invisibilidade, encontram-se as mulheres, cujas contribuições foram, por séculos, ignoradas ou relegadas ao campo da literatura, da pedagogia e da moral, sem que lhes fosse concedido o estatuto de pensamento filosófico legítimo. A exclusão de Wollstonecraft do cânone não pode ser compreendida como um simples esquecimento, mas como um reflexo do que a própria filósofa denunciava em sua época: a crença de que a razão era prerrogativa masculina e que o pensamento feminino, quando existente, deveria restringir-se aos limites impostos por uma estrutura patriarcal.

Se Wollstonecraft teve sua legitimidade filosófica questionada, não foi por ausência de rigor ou originalidade em suas ideias, mas porque sua obra afrontava a estrutura de poder que fundamentava tanto a filosofia política quanto a moralidade de seu tempo. Seu pensamento, fortemente ancorado na razão e na crítica da tradição iluminista, reconfigura os pressupostos da filosofia moderna, expondo suas contradições e apontando para novas possibilidades de organização do conhecimento.

A reconstrução do cânone filosófico, portanto, não constitui um simples gesto de adição

retrospectiva, mas implica um reposicionamento epistêmico mais profundo, capaz de interrogar criticamente os critérios que legitimaram a consagração de determinadas obras e autores em detrimento de outros. Não se trata apenas de incluir Mary Wollstonecraft na narrativa filosófica tradicional, mas de repensar os próprios fundamentos do que se compreende por filosofia, seu estatuto conceitual, sua forma de transmissão e seus limites históricos, de modo a reconhecer e valorizar diferentes formas de produção intelectual, múltiplos estilos argumentativos e abordagens epistemológicas que foram sistematicamente marginalizados.

Na esteira desse raciocínio, ao adentrarmos a análise dos conceitos filosóficos centrais discutidos ao longo desta tese sob a ótica wollstonecraftiana, retomamos a premissa de que a filosofia não pode permanecer cristalizada dentro dos limites impostos pelo cânone tradicional. Antes, deve ser compreendida como um campo dinâmico, em constante reconstrução, que só pode se enriquecer verdadeiramente quando todas as vozes forem consideradas.

Na perspectiva wollstonecraftiana, a moralidade é concebida como um princípio fundamentalmente racional, que deve estar a serviço da equidade social e da emancipação humana. Ao contrário da tradição iluminista francesa, que enfatizava a racionalidade em sua dimensão abstrata e universalista, Wollstonecraft se aproxima da tradição britânica dos filósofos morais, compreendendo a moralidade como um elemento inseparável da experiência prática e das relações sociais. Sua visão rejeita a ideia de uma moralidade dual, que impõe padrões distintos para homens e mulheres, denunciando essa desigualdade como um dos mecanismos estruturantes da opressão feminina.

A filósofa argumenta que a moral vigente era sexuada, sendo os homens educados para a autonomia e o desenvolvimento de virtudes racionais, enquanto as mulheres eram condicionadas à passividade e à subserviência. Para ela, essa disparidade moral não apenas perpetuava a dependência feminina, mas também enfraquecia o próprio tecido social, pois uma sociedade que exclui metade de seus membros do desenvolvimento moral pleno compromete sua própria coesão e progresso. A moral deveria ser unificada e igualitária, baseada no exercício da razão e na responsabilidade individual de cada sujeito, independentemente do gênero.

Sua abordagem moral é notavelmente prática e concreta, evitando abstrações metafísicas em favor de uma análise objetiva das disparidades entre homens e mulheres, entre governantes e governados, entre privilégio e exploração. Wollstonecraft não concebe a moral como uma doutrina teórica desconectada da realidade, mas como uma ferramenta de transformação social. Sua visão é permeada por um espírito reformista e indignado, refletindo uma concepção ética que nasce do senso comum e da observação da injustiça no mundo.

Sua filosofia moral se distingue por três aspectos centrais: (i) Subordinação da moral à razão – A moralidade deve ser racionalmente fundamentada, e não construída com base em convenções arbitrárias que favorecem certos grupos em detrimento de outros. (ii) Rejeição da moralidade sexuada – Homens e mulheres devem ser julgados pelos mesmos padrões morais, e qualquer sistema que estabeleça virtudes distintas para cada gênero é inerentemente opressivo. (iii) Caráter dinâmico e social da moralidade – A moral não pode ser um conjunto fixo de preceitos, mas um princípio em constante revisão, de modo a se adaptar às exigências da justiça social e da liberdade humana.

Wollstonecraft, portanto, reivindica uma moralidade emancipada da tradição patriarcal, universalista em sua essência, mas aplicada de maneira crítica às estruturas sociais. Para ela, a verdadeira moral não é aquela que preserva hierarquias injustas, mas aquela que permite a todos os indivíduos o pleno desenvolvimento de suas capacidades racionais e éticas.

Em seu pensamento, a virtude constitui um princípio essencialmente vinculado à razão, concebida como faculdade que orienta a formação moral dos indivíduos e sustenta o ideal de uma vida ética e autônoma. Essa associação, contudo, não é isenta de controvérsias no contexto do século XVIII, período marcado por intensos debates entre as correntes do racionalismo moral e do sentimentalismo moral, cuja complexidade demanda investigações filosóficas específicas e mais aprofundadas em futuros estudos.

Outrossim, no horizonte teórico da autora inglesa, a virtude não é entendida como um atributo inato, restrito por origem aristocrática ou legitimação religiosa, mas como uma disposição a ser cultivada por meio da razão, da experiência e da disciplina. Trata-se, portanto, de um ideal ético que transcende distinções de classe e de gênero, e que deve ser acessível a todos os seres humanos. A excelência moral, nesse sentido, não é privilégio de nascimento, mas expressão de um compromisso coletivo com o aperfeiçoamento da humanidade. Ao propor essa concepção, Wollstonecraft desafia não apenas a exclusão das mulheres da educação racional, mas também as fundações tradicionais de autoridade moral, alicerçadas na herança, no dogma ou no costume.

A filósofa britânica concebe a virtude como um atributo distintivo dos seres racionais, diferenciando-os dos irracionais, e a associa diretamente à autenticidade, à integridade moral e ao bem coletivo. Para ela, a virtude não pode ser confundida com astúcia, dissimulação ou conformismo social, pois essas características não refletem um compromisso genuíno com a moralidade, mas sim um comportamento estratégico em benefício próprio.

Essa concepção se desdobra em três pilares fundamentais:

- **A Virtude como Expressão da Racionalidade:** Wollstonecraft argumenta que a virtude deve ser guiada pela razão, pois os sentimentos, por mais nobres que sejam, podem levar à desorientação se não forem orientados por princípios racionais. A analogia do navio à deriva, utilizada em seus escritos, ilustra essa ideia: sentimentos sem direção racional podem levar à ruína, assim como um navio sem leme se perde no oceano. Dessa forma, a virtude não é apenas um conjunto de emoções positivas ou de boas intenções, mas um ideal que requer autodisciplina e esforço constante.
- **A Virtude como Pilar do Bem Comum:** Longe de restringir a virtude a uma dimensão individual, Wollstonecraft a insere em um projeto de transformação social, defendendo que uma sociedade justa só pode ser edificada quando seus cidadãos são educados para agir virtuosamente. A verdadeira virtude não é um atributo isolado do indivíduo, mas um princípio coletivo, promovido por meio da educação, da equidade e da justiça social. Por isso, Wollstonecraft advoga por um modelo educacional que ofereça as mesmas oportunidades de aperfeiçoamento moral e intelectual para homens e mulheres, pois a exclusão feminina da formação racional impede que a sociedade alcance um estado mais elevado de moralidade.
- **A Virtude como Disciplina e Ação Moral:** Para Wollstonecraft, a virtude não é apenas um ideal abstrato, mas uma prática cotidiana, que exige disciplina e constância. Sua máxima “a disciplina é a alma da virtude” reflete essa ideia, enfatizando que apenas por meio da autodisciplina é possível consolidar hábitos morais e resistir às tentações do vício. Nesse sentido, a filósofa critica duramente a indulgência desmedida e a negligência na educação dos filhos, argumentando que a formação moral deve ser um dever de todos, e não apenas uma responsabilidade feminina dentro do lar.

A principal oposição à virtude é o vício, que Wollstonecraft entende como um conjunto de comportamentos egoístas e destrutivos que comprometem tanto o indivíduo quanto o bem-estar coletivo. Para prevenir tais desvios, ela sugere que a fé – não como dogma religioso, mas como princípio moral de resiliência e propósito – pode ser um suporte valioso para aqueles que buscam agir corretamente em meio às adversidades.

Outrossim, a filósofa estabelece uma distinção fundamental entre virtude e conhecimento. Embora ambos sejam essenciais para o progresso humano, ela alerta que o conhecimento, por si só, não possui compromisso moral, podendo ser utilizado tanto para o bem quanto para o mal. Já a virtude sempre deve estar orientada para o bem coletivo, funcionando como um critério ético para guiar o uso do conhecimento. Sua concepção de virtude transcende o

individualismo e o moralismo convencional, propondo uma ética dinâmica, racional e voltada para a emancipação humana, na qual a excelência moral não é um dom exclusivo de poucos privilegiados, mas um potencial universal a ser cultivado por meio da razão, da educação e do compromisso com a justiça.

A concepção de fé em Mary Wollstonecraft não se reduz a uma crença passiva ou a uma submissão cega a dogmas religiosos. Sua abordagem combina espiritualidade e racionalidade, concebendo a fé como um princípio ético e moral, cujo valor não reside na obediência irrestrita, mas na capacidade de impulsionar o ser humano à perfectibilidade. Ela não abandona seu compromisso com o pensamento racional. Para ela, a fé deve estar submetida ao crivo da razão, funcionando como um meio para o desenvolvimento individual e coletivo, e não como um sistema de controle.

Essa visão da fé não é apenas uma questão de crença pessoal, mas também de responsabilidade moral e compromisso ético com o presente e o futuro da humanidade. Wollstonecraft argumenta que a fé, longe de ser apenas um consolo diante das incertezas da existência, deve orientar os indivíduos para a prática das virtudes, especialmente da caridade, que transcende a experiência terrena e se consolida como um princípio eterno e indispensável à vida em sociedade. Acreditar na continuidade da existência humana, seja em um plano espiritual ou em seu legado terreno, fortalece os laços sociais e promove uma convivência mais harmoniosa, pois induz a uma postura de cuidado mútuo e de aprimoramento coletivo.

A recusa da existência da alma imortal, segundo Wollstonecraft, pode levar a um hedonismo imediatista, no qual os prazeres momentâneos se tornam a única finalidade da vida, sem preocupação com as gerações futuras ou com a necessidade de aperfeiçoamento moral. Em contrapartida, a crença na imortalidade da alma incentiva uma visão mais ampla e altruísta da existência, na qual a vida terrena não é apenas um fim em si mesma, mas uma preparação para um futuro maior, seja no plano espiritual ou na continuidade do progresso humano.

A concepção wollstonecraftiana de Deus está profundamente enraizada em uma visão racional e moral, na qual o divino não se manifesta como uma entidade distante e punitiva, mas sim como a personificação da virtude suprema. Para Wollstonecraft, Deus representa generosidade, benevolência, paciência e coragem, qualidades que transcendem a capacidade humana, mas que, ainda assim, devem ser perseguidas como ideais éticos. A relação do indivíduo com Deus não deve ser baseada no temor, mas em um compromisso ativo com o aperfeiçoamento moral e a prática da compaixão.

Seu pensamento rejeita a simplificação doutrinal que reduz Deus a um ser que exige

obediência cega ou submissão, argumentando que a verdadeira comunhão com o divino se dá pela busca do bem e da justiça. Wollstonecraft não concebe Deus como um legislador arbitrário, mas como um princípio de ordem moral e racional, cuja existência se reflete na capacidade humana de evolução e aprimoramento constante. A perfectibilidade, um conceito central em sua filosofia, surge aqui como um desígnio divino: os seres humanos foram dotados da razão não para permanecerem estáticos, mas para se desenvolverem continuamente, elevando-se moral e intelectualmente. A humanidade, ao contrário dos animais, possui uma herança divina, e essa distinção se manifesta na capacidade de aprimoramento, no senso de justiça e na busca pela verdade. Wollstonecraft argumenta que essa trajetória de desenvolvimento não é apenas um dever religioso, mas uma responsabilidade racional, que implica esforço, autodisciplina e compromisso com o bem coletivo.

Para a autora, Deus não impõe normas de forma arbitrária, mas se manifesta na própria estrutura do mundo natural e na capacidade humana de discernir o certo do errado. A moralidade, portanto, não é uma criação social ou uma imposição religiosa, mas uma expressão da ordem universal, que pode ser compreendida racionalmente. Nesse sentido, ela se aproxima da filosofia de Richard Price e da ideia de verdades necessárias, isto é, princípios morais autoevidentes que não dependem da tradição ou da cultura, mas que podem ser apreendidos pela razão. Diferentemente de visões que colocam a fé e a razão em conflito, Wollstonecraft defende que ciência e espiritualidade são esferas complementares, pois ambas buscam o esclarecimento e a verdade. Para ela, Deus não é um ser que governa por mistérios insondáveis, mas um criador que dotou a humanidade com a capacidade de raciocinar, permitindo que cada indivíduo compreenda, ainda que parcialmente, a ordem divina do mundo.

Essa concepção de Deus também se manifesta na forma como Wollstonecraft valoriza a experiência humana, o amor e os vínculos afetivos como parte do desígnio divino. Em sua crítica ao racionalismo kantiano, argumenta que o amor verdadeiro e a amizade são manifestações da ordem moral e divina, pois fortalecem os laços humanos e promovem o bem comum. Para ela, o Criador concedeu aos seres humanos a paixão como uma dádiva passageira, que deve ser transformada, com o tempo, em um vínculo de respeito e crescimento mútuo. Essa perspectiva a leva a criticar visões mecanicistas da moralidade, que ignoram a dimensão emocional da existência e reduzem a virtude ao mero cumprimento do dever.

Sua concepção de Deus não é teocêntrica no sentido tradicional, mas profundamente ética e filosófica. Deus não exige submissão, mas responsabilidade. A conexão com o divino não se dá pela obediência cega, mas pelo esforço contínuo para aprimorar-se moralmente e

contribuir para o bem coletivo. Wollstonecraft, portanto, propõe uma fé racional, progressiva e emancipadora, na qual o ser humano, ao desenvolver suas capacidades, se aproxima do ideal divino.

A concepção wollstonecraftiana de vontade sofreu uma transformação significativa ao longo de sua obra, transitando de uma perspectiva mais teológica e individualizada para uma abordagem social e política, na qual a vontade coletiva emerge como um elemento central para o progresso humano. Em seus escritos iniciais, Wollstonecraft entende a vontade como um princípio que deve se submeter à justiça divina, concebendo Deus como a máxima expressão da bondade e da ordem moral. No entanto, sua reflexão amadurece à medida que ela aprofunda sua crítica à estrutura social e política de sua época, reconhecendo que a submissão da vontade feminina não era apenas uma questão religiosa ou filosófica, mas um mecanismo de dominação patriarcal.

Para Wollstonecraft, a sociedade moldava as mulheres desde a infância para aceitar a submissão como um destino inevitável, enfraquecendo sua capacidade de autodeterminação e reduzindo sua existência ao cumprimento dos desígnios alheios. Esse condicionamento as tornava presas de uma estrutura que não apenas restringia sua autonomia, mas também deslegitimava sua participação no espaço público e na construção do pensamento racional. Sua crítica é incisiva ao denunciar que essa anulação da vontade feminina, longe de ser uma expressão natural da diferença entre os sexos, era um artifício cultural deliberado, que impedia as mulheres de reivindicar sua dignidade e exercer plenamente suas capacidades. Para ela, a verdadeira liberdade feminina não reside na aceitação passiva dos papéis que lhes são impostos, mas na luta para romper as correntes da dependência, construindo uma vontade racional e autônoma que se alicerça na justiça e nas virtudes genuínas.

Essa transição da vontade individual para a vontade coletiva se torna ainda mais evidente em *Uma Visão Histórica e Moral da Revolução Francesa*, onde Wollstonecraft reformula sua concepção de liberdade e justiça à luz dos acontecimentos políticos de sua época. Se em seus primeiros textos a intervenção divina era central para sua compreensão do mundo, nesta obra a ênfase recai sobre a razão humana como guia da vontade popular, deslocando a autoridade da religião para a autodeterminação dos povos. Inspirada pelo movimento revolucionário francês, Wollstonecraft enxerga nesse contexto uma possibilidade concreta de ruptura com as mentalidades arcaicas e de construção de um sistema mais igualitário, no qual a vontade do povo seria a força motriz das mudanças sociais.

Entretanto, à medida que observa o desenrolar da Revolução Francesa, Wollstonecraft

torna-se cada vez mais crítica quanto à corrupção do poder e à fragilidade da vontade coletiva diante das ambições individuais. Ela reconhece que, a despeito dos ideais revolucionários de liberdade e igualdade, o poder tende a distorcer até mesmo as intenções mais nobres, tornando-se um instrumento de dominação e oportunismo. A ascensão de novos líderes, muitos deles intelectuais hábeis em manipular a confiança popular, evidenciou para ela que a mera proclamação da vontade do povo não era suficiente para garantir um governo justo, sendo necessária uma estrutura que assegurasse a continuidade dos princípios democráticos.

Nesse sentido, sua visão da vontade popular oscila entre a esperança e a desilusão. Se, por um lado, Wollstonecraft reconhece que a soberania do povo deve ser respeitada e que a voz da razão deve prevalecer, por outro, adverte que a liberdade política não pode ser confundida com anarquia, e que a vontade coletiva deve ser guiada por princípios racionais e medidas criteriosas para evitar os excessos da instabilidade política. Sua crítica à Revolução Francesa, portanto, não nega a importância da vontade popular, mas alerta para os perigos da liberdade licenciada, destacando que a autodeterminação dos povos deve estar fundamentada no avanço da ciência política e na construção de um pensamento iluminado, capaz de equilibrar o desejo de mudança com a necessidade de estabilidade e justiça.

Dessarte, Wollstonecraft constrói uma concepção de vontade que é ao mesmo tempo um instrumento de emancipação e um desafio contínuo. No campo individual, a libertação da vontade feminina exige resistência ao condicionamento social e afirmação da racionalidade como princípio inalienável. No campo coletivo, a vontade popular é a chave para a construção de sociedades mais justas, mas precisa ser constantemente regulada pelo conhecimento e pela responsabilidade política. Sua filosofia, portanto, não enxerga a vontade como um impulso inquestionável, mas como um ideal a ser lapidado pela razão e pela ética, garantindo que sua expressão não seja corrompida por interesses egoístas ou ilusões de liberdade sem estrutura.

Em sua compreensão, a liberdade constitui não apenas sua maior aspiração individual, mas o princípio fundamental do desenvolvimento humano e social. Longe de ser uma concessão arbitrária ou um privilégio de poucos, Wollstonecraft concebe a liberdade como um direito inalienável, cuja realização deve estar pautada na razão, na justiça e na equidade. A liberdade, em seu pensamento, não se resume à ausência de restrições externas, mas se manifesta plenamente na capacidade de autogoverno, no direito de conduzir a própria existência e na autodeterminação moral e intelectual.

Inspirada pela tradição contratualista, Wollstonecraft dialoga com os pensadores modernos, mas não se submete inteiramente a nenhuma de suas concepções. Ela concebe a liberdade



como um direito essencialmente moral e político, que não pode ser restringido por interesses de classe, gênero ou linhagem. A influência de Rousseau em sua filosofia da liberdade é inegável, mas sua relação com o pensador genebrino é marcada tanto pela admiração quanto pela crítica. Assim como Rousseau, Wollstonecraft considera que o pacto social deve equilibrar os interesses individuais com o bem coletivo, regulando a sociedade sem sufocar a vontade do povo. No entanto, se Rousseau propunha um modelo de liberdade que ainda excluía as mulheres e mantinha certas hierarquias sociais, Wollstonecraft radicaliza esse ideal ao afirmar que qualquer sistema que não assegure a liberdade universal não pode ser considerado verdadeiramente justo.

Ao discutir o papel do Estado, Wollstonecraft não descarta a necessidade de um governo, mas defende que ele deve ser regulado pela razão e submetido à vontade popular, de modo a evitar abusos autoritários. Sua concepção de liberdade civil está intrinsecamente ligada à luta por um modelo de representação mais justo, que não permita que os governantes exerçam sua autoridade de maneira despótica ou em benefício próprio. Sua análise da burguesia revolucionária revela um aspecto fundamental de sua crítica: o poder, quando centralizado, tende a se tornar um fim em si mesmo, afastando-se das promessas de justiça social.

A liberdade, em sua visão, não pode se apoiar apenas em declarações de direitos ou em sistemas políticos idealizados, mas deve ser constantemente protegida contra suas próprias contradições. Wollstonecraft alerta para o fato de que a democracia, apesar de ser o modelo mais justo, não está imune à tirania da maioria ou à manipulação das massas por interesses privados. Para evitar que a liberdade se deteriore, é essencial que os indivíduos estejam educados e preparados para compreender seus direitos e deveres, pois um povo que não sabe governar a si mesmo logo se tornará presa fácil para novos tiranos.

Sua visão de liberdade não é estática, mas progressiva e dinâmica, sempre orientada pelo avanço do conhecimento, da justiça e da moralidade. Para ela, não basta derrubar regimes opressores ou substituir governantes despóticos por representantes eleitos; é necessário construir uma sociedade baseada na razão e na igualdade, onde todos possam exercer plenamente sua autonomia sem que sua liberdade comprometa a liberdade alheia. Seu pensamento, portanto, transcende as disputas políticas de seu tempo e permanece como uma reflexão atual sobre os desafios da democracia e da verdadeira emancipação humana.

Para Wollstonecraft, a razão não é apenas um instrumento de investigação científica ou filosófica, mas o fundamento da verdade, da moralidade e da conduta humana. Sua concepção transcende o racionalismo abstrato e cartesiano, pois, para ela, razão e consciência são

sinônimos, atuando como guias supremos que orientam tanto o pensamento quanto a ação ética. Essa visão confere à razão um papel central na construção da sociedade e no aprimoramento individual, sendo ela a única força capaz de corrigir os desvios das paixões e garantir uma existência plena e virtuosa. Embora reconheça a importância dos sentimentos, Wollstonecraft enfatiza que, sem a orientação da razão, eles podem levar a ações impulsivas e ao obscurecimento da verdade, comprometendo tanto o desenvolvimento moral do indivíduo quanto o equilíbrio da sociedade.

A racionalidade, segundo sua visão, é o elemento que diferencia os seres humanos dos animais, pois permite transcender os impulsos naturais e alcançar a virtude. Os animais, desprovidos dessa capacidade, não podem praticar o bem nem desenvolver uma moralidade autêntica. Wollstonecraft defende que a razão é a base sobre a qual se constrói a excelência humana, sendo seu desenvolvimento essencial para que o indivíduo atinja a liberdade e a autodeterminação. No entanto, a razão não surge espontaneamente; ela precisa ser cultivada por meio da educação e do exercício contínuo, transformando-se, com o tempo, em um hábito natural que orienta a tomada de decisões e a busca por conhecimento.

Sua reflexão também estabelece uma distinção entre verdade e opinião. Para Wollstonecraft, a verdade é sempre fundamentada na razão, enquanto a opinião, se desprovida desse suporte, carece de validade universal. No entanto, ela reconhece que as opiniões não emergem do nada; ainda que incipientes, possuem algum grau de racionalidade e podem ser refinadas por meio da análise crítica. A filosofia wollstonecraftiana exige que qualquer convicção seja formada após uma rigorosa investigação, na qual o tema deve ser decomposto em partes menores, para que sua compreensão total seja alcançada de maneira lógica e estruturada.

A autora também destaca que a razão é a única força capaz de preservar a liberdade interior, mesmo quando todas as demais condições externas são adversas. Uma mente racional e disciplinada pode resistir à opressão, mantendo viva a esperança e a dignidade humana. Mesmo diante de circunstâncias extremas, como a pobreza ou a privação da liberdade física, o pensamento racional permite ao indivíduo transcender sua realidade e projetar novas possibilidades para si e para a sociedade. Ela concebe a razão não apenas como um atributo intelectual, mas como um mecanismo de resistência e superação, essencial para enfrentar as incertezas da vida e preservar a identidade humana.

A relação entre razão e imaginação também ocupa um lugar importante em sua filosofia. Embora reconheça que a imaginação desempenha um papel fundamental na inovação e na criatividade, Wollstonecraft alerta para os perigos de um pensamento excessivamente fantasioso,

que pode desviar a mente de sua capacidade crítica e analítica. Para ela, a poesia e a arte devem ser apreciadas, mas a razão deve sempre ter o papel de controle e refinamento, impedindo que o devaneio e a emoção desmedida comprometam a clareza do pensamento. Sua visão reafirma que, à medida que a civilização avança, a racionalidade deve guiar o progresso humano, garantindo que a criatividade seja um instrumento de enriquecimento intelectual, e não um obstáculo ao conhecimento.

Os sentimentos, para Wollstonecraft, não são categorias estáticas ou instintivas, mas elementos que se refinam e evoluem com o progresso da civilização. Diferente das concepções que reduziam os sentimentos a manifestações naturais e incontroláveis, ela argumenta que eles são moldados pela cultura, pela educação e pelo exercício da razão. Quanto mais a sociedade avança, mais sofisticadas se tornam as emoções humanas, adquirindo profundidade e nuance. O pensamento ativo e a experiência intelectual desempenham um papel essencial na formação do sentimento refinado, pois permitem que os indivíduos transcendam suas inclinações primárias e desenvolvam uma sensibilidade moral mais apurada.

A autora critica severamente a limitação intelectual imposta às mulheres de sua época, pois essa privação não apenas restringia seu pleno exercício da razão, mas também atrofiava sua capacidade emocional, confinando-as a um sentimentalismo superficial e irracional. Para Wollstonecraft, os sentimentos autênticos só podem ser verdadeiramente cultivados quando submetidos ao crivo da reflexão e do entendimento, pois a ausência de uma base racional os torna volúveis e suscetíveis a manipulações. Essa limitação imposta às mulheres as tornava presas fáceis de ilusões e expectativas irreais, perpetuando sua submissão dentro da estrutura patriarcal.

Em sua filosofia, Wollstonecraft não rejeita os sentimentos, mas propõe uma síntese entre razão e emoção, na qual ambos se complementam para enriquecer a experiência humana. A imaginação, quando equilibrada pela racionalidade, desempenha um papel essencial no desenvolvimento dos sentimentos, permitindo que o indivíduo apreenda o mundo de maneira mais ampla e profunda. A autora defende que a emoção não deve ser reprimida, mas disciplinada, de modo que se torne um vetor de virtude e aprimoramento, e não um obstáculo ao progresso moral.

No campo das relações interpessoais, Wollstonecraft reconhece a importância dos sentimentos autênticos na construção de vínculos afetivos duradouros. Para ela, o amor verdadeiro não se reduz à paixão inicial, mas se fortalece no companheirismo, no respeito mútuo e no compartilhamento de ideais. Seu pensamento rejeita a idealização do amor romântico como um

estado permanente de êxtase emocional, defendendo que os relacionamentos só podem ser bem-sucedidos quando ancorados em um equilíbrio entre razão e emoção. O sentimento, quando amadurecido, não é um impulso descontrolado, mas uma força moral que orienta o indivíduo para o bem e para a justiça.

Essa distinção entre sentimentalismo superficial e sensibilidade genuína também aparece em sua crítica à sociedade aristocrática, que frequentemente usava a emoção como ferramenta de manipulação. Wollstonecraft denuncia a hipocrisia das elites, que exibiam uma falsa sensibilidade para justificar privilégios e encobrir injustiças, ao mesmo tempo em que desumanizavam os trabalhadores e as mulheres, negando-lhes qualquer consideração moral.

Wollstonecraft também reconhece o papel positivo dos sentimentos na moralidade e na convivência social. A sensibilidade refinada – distinta do sentimentalismo exagerado – permite que os indivíduos experimentem empatia, apreciem a beleza da arte e reconheçam a dignidade humana. Essa sensibilidade, no entanto, precisa ser cultivada pelo conhecimento e pela reflexão, pois a mera exposição a emoções não garante uma compreensão ética mais profunda.

Dessa maneira, a filosofia wollstonecraftiana propõe que os sentimentos não sejam sufocados pela razão, mas sim lapidados por ela, garantindo que convenham ao aprimoramento humano e não à ilusão ou à servidão. Em sua visão, a civilização não apenas avança pela ciência e pela política, mas também pelo refinamento emocional, pois é a integração equilibrada entre razão e sentimento que possibilita o verdadeiro progresso da humanidade.

O presente estudo partiu da hipótese de que a formação intelectual e filosófica de Mary Wollstonecraft foi significativamente influenciada pelas concepções dos Dissidentes Racionais e pelas formulações de Jean-Jacques Rousseau sobre educação e a condição feminina. A análise empreendida ao longo desta pesquisa confirmou essa hipótese, demonstrando que Wollstonecraft não foi uma mera receptora passiva dessas influências, mas uma pensadora que reelaborou criticamente tais concepções para construir uma filosofia própria. Sua trajetória evidencia uma reformulação crítica dessas ideias, rejeitando aspectos que perpetuavam a subordinação feminina e incorporando elementos que fortaleciam sua teoria da emancipação.

A investigação sobre os Dissidentes Racionais revelou que, embora Wollstonecraft compartilhasse valores fundamentais com esse grupo, como o racionalismo, a liberdade de consciência e a educação como ferramenta de transformação, ela não pode ser reduzida a uma dissidente racional. Sua visão se expandiu para além dos limites desse movimento, ultrapassando o contexto religioso e formulando uma filosofia autônoma centrada na defesa da igualdade e na crítica às estruturas patriarcais.

No que concerne à influência de Jean-Jacques Rousseau, a pesquisa demonstrou que Wollstonecraft dialogou criticamente com seu pensamento, especialmente no que tange à educação feminina. Enquanto Rousseau sustentava um modelo educacional que perpetuava a submissão da mulher, confinando-a ao papel de auxiliar do homem, Wollstonecraft argumentava que a educação deveria servir para libertar todas as mentes, sem distinção de gênero.

Diante das análises realizadas, fica evidente que Júlia e Sofia não podem ser consideradas modelos educacionais femininos adequados, pois ambas são construídas sob uma ótica que restringe o desenvolvimento intelectual e a autonomia das mulheres. Identifica-se, sob esse prisma, que Rousseau, longe de ser ingênuo em relação às opressões sofridas pelas mulheres, revela em sua escrita plena consciência das limitações impostas a elas. Contudo, em vez de propor uma ruptura com essa estrutura desigual, ele deliberadamente escolhe perpetuar os modelos de opressão patriarcais e misóginos, justificando a educação diferenciada dos sexos como um princípio natural e funcional para a sociedade. Essa decisão consciente de reforçar a dependência feminina evidencia não apenas uma contradição dentro do pensamento rousseauiano, mas um obstáculo que Wollstonecraft precisou enfrentar ao formular sua própria concepção de igualdade e justiça social. Ademais, não se pode justificar Rousseau, o homem de paradoxos<sup>75</sup>, sob o argumento de ser um homem de seu tempo, dado o arrazoado neste estudo.

As três questões norteadoras da pesquisa foram plenamente respondidas. As influências dos Dissidentes Racionais foram identificadas, mas situadas dentro de um contexto de reformulação e autonomia intelectual. As concepções de Rousseau sobre a educação e a condição feminina foram analisadas, evidenciando a maneira como Wollstonecraft as assimilou e, sobretudo, as contestou. Por fim, a exploração de seus escritos revelou os elementos centrais de sua filosofia, destacando sua crítica às estruturas de poder, sua defesa da razão e da moralidade associada aos sentimentos e seu compromisso com a transformação da condição feminina.

O objetivo geral de compreender a influência dos Dissidentes Racionais e de Rousseau na formação intelectual e filosófica de Wollstonecraft foi atingido, uma vez que a pesquisa demonstrou como esses elementos se articularam na construção de seu pensamento. Os objetivos específicos também foram alcançados: a análise da influência dos Dissidentes Racionais evidenciou sua importância para Wollstonecraft, mas também sua independência desse grupo; a

---

<sup>75</sup> Além da autoafirmação: “Ousarei expor aqui a maior, mais importante e a mais útil regra de toda a educação? Não se trata de ganhar tempo, mas de perdê-lo. Leitores vulgares, perdoai meus paradoxos. Devemos cometê-los quando refletimos e, a despeito do que possais dizer, prefiro ser um homem de paradoxos a um homem de preconceitos” (Rousseau, [1762] 2017, p. 107); Jean-Jacques Rousseau demonstrou, em muitos de seus escritos, questionar as premissas convencionais, fazendo, em seu lugar, considerações antagônicas e remodeladoras de pensamentos anteriores. Certamente um tema a ser aprofundado pelos estudiosos do genebrino.

investigação dos escritos de Rousseau permitiu identificar as tensões entre seu pensamento e o da autora, sobretudo no que se refere à educação e ao papel da mulher; e a exploração de suas obras-chave revelou a profundidade de sua abordagem filosófica, mostrando como razão, moralidade, liberdade e igualdade compõem a estrutura fundamental de seu pensamento.

No entanto, algumas limitações devem ser reconhecidas. O acesso restrito a certas fontes primárias e documentos históricos poderia ter enriquecido a investigação, fornecendo perspectivas ainda mais detalhadas sobre as conexões de Wollstonecraft com círculos intelectuais de sua época. Além disso, a pesquisa concentrou-se essencialmente nas influências filosóficas e políticas, o que abre espaço para futuras investigações sobre outros aspectos de sua obra, como sua produção literária e sua recepção ao longo dos séculos. Outra limitação refere-se à dificuldade de estabelecer com precisão a amplitude de sua influência contemporânea, especialmente nos feminismos modernos. Embora seja reconhecida dentro dos estudos de gênero, sua inserção no cânone filosófico ainda é um processo em construção, o que reforça a necessidade de novos estudos que aprofundem essa questão.

Diante das reflexões propostas, diversos caminhos podem ser explorados em futuras pesquisas. Estudos comparativos entre Wollstonecraft e outras pensadoras da época, como Catharine Macaulay, Olympe de Gouges, Mary Hays e Germaine de Staël, podem revelar convergências e divergências na construção do pensamento feminista iluminista. A recepção da obra de Wollstonecraft ao longo dos séculos XIX e XX também constitui um campo de estudo relevante, permitindo analisar como suas ideias foram reinterpretadas e incorporadas nos diferentes estágios dos feminismos modernos. A forma como ela compôs sua crítica aos sistemas econômicos e políticos é um campo bastante fértil e pouco explorado. Ademais, a relação entre sua filosofia política e o pensamento contemporâneo pode trazer novos paralelos entre suas proposições sobre liberdade, moralidade e educação e os debates atuais sobre equidade de gênero e justiça social. A penetração de sua filosofia na obra de sua filha, Mary Shelley ou o estudo da correspondência completa de Wollstonecraft seriam trabalhos bastante interessantes e profícuos. Outra abordagem promissora seria examinar a inserção de Wollstonecraft no cânone filosófico, questionando os critérios de exclusão e analisando como seu pensamento pode ser integrado a uma nova historiografia da filosofia.

A trajetória intelectual de Mary Wollstonecraft revelou-se não apenas um objeto de estudo instigante, mas uma janela para a compreensão dos desafios enfrentados pelas mulheres na construção do pensamento filosófico. Ao longo desta pesquisa, demonstrou-se como sua obra dialogou criticamente com o Iluminismo, contestando suas contradições e propondo um

modelo de emancipação baseado na razão, na moralidade e na justiça social. Ao reivindicar a educação como ferramenta de libertação, Wollstonecraft não apenas antecipou os debates feministas modernos, mas também ofereceu uma alternativa filosófica que ressoa até hoje. Sua coragem em desafiar a ordem estabelecida permitiu que sua voz atravessasse os séculos, influenciando gerações de intelectuais que, como ela, se recusaram a aceitar os limites impostos pelo contexto social e buscaram na razão o fundamento da igualdade. Seu pensamento permanece um convite ao questionamento e à resistência, uma afirmação de que a luta pela alteridade é, acima de tudo, uma luta pelo reconhecimento da humanidade plena de todos os indivíduos.

Diante disso, este estudo reafirma a **necessidade de manter viva a chama de sua filosofia**, permitindo que **sua voz continue ecoando em novos debates e novas transformações**. Afinal, **a liberdade, a razão e a justiça não podem ser apenas conceitos filosóficos – devem ser, acima de tudo, princípios ativos na construção de uma sociedade verdadeiramente emancipatória**.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes Primárias

#### OBRAS DE MARY WOLLSTONECRAFT

WOLLSTONECRAFT, Mary [1787]. **Thoughts on the education of daughters**: with reflections on female conduct, in the more important duties of life. Kindle edition, 2016b.

WOLLSTONECRAFT, Mary [1788]. **Mary**: a fiction. Salt Lake City: Jonathan Ingram, Janet Blenkinship, and the Project Gutenberg Online, 2005. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/16357>. Acesso em: 3 out. 2021.

WOLLSTONECRAFT, Mary [1788]. **Original stories from real life**: with conversations, calculated to regulate the affections, and form the mind to truth and goodness. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book A New Edition, 2021. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/64275>. Acesso em: 3 out. 2021.

WOLLSTONECRAFT, Mary [1790]. **A vindication of the rights of men, in a letter to the right honorable Edmund Burke**: occasioned by his reflections on the Revolution in France. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book Produced by Richard Tonsing and the Online Distributed, 2020. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/62757>. Acesso em: 3 out. 2021.

WOLLSTONECRAFT, Mary [1792]. **Reivindicação dos direitos da mulher**: edição comentada do clássico feminista. Trad. Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016a.

WOLLSTONECRAFT, Mary [1792]. **Reivindicação dos direitos das mulheres**: o primeiro grito feminista. Trad. Andrea Reis do Carmo. São Paulo: EDIPRO, 2015.

WOLLSTONECRAFT, Mary [1794]. **An historical and moral view of the origin and progress of the French Revolution**: and the Effect it Has Produced in Europe. London: J. Johnson, 2024. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/title/wollstonecraft-an-historical-and-moral-view-of-the-origin-and-progress-of-the-french-revolution>. Acesso em: 25 mar. 2021.

WOLLSTONECRAFT, Mary [1796]. **Letters written during a short residence in Sweden, Norway, and Denmark**. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book Cassell & Company, 2007a. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/3529>. Acesso em: 3 out. 2021.

WOLLSTONECRAFT, Mary [1797]. **Maria; or, the wrongs of woman**. Salt Lake City: Produced by Jonathan Ingram, Online Distributed Proofreading Team, 2007b. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/134/pg134-images.html>. Acesso em: 28 abr. 2023.

WOLLSTONECRAFT, Mary [1798]. **Posthumous works of the author of a vindication of the rights of woman**. In 4 Volumes. Vol. I. and II: The Wrongs of Woman, or Maria; a Fragment: to which is added, the First Book of a Series of Lessons for Children; Vol. III. and IV: Letters and Miscellaneous Pieces. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book, Online



Distributed Proofreading Team, 2007c. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/23233>. Acesso em: 3 out. 2021.

## DEMAIS AUTORES

AROUET, François-Marie “Voltaire” [1694]. **O homem dos quarenta escudos**. Material online: livros grátis, 2001. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=2290](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2290). Acesso em: 21 jun. 2024.

BARBAULD, Anna Lætitia [c. 1793]. **The Rights of Women**. Poetry Foundation (site), s.d. Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poems/43615/the-rights-of-women>. Acesso em: 17 set. 2023.

BARBAULD, Anna Lætitia; AIKIN, John [1773]. **Miscellaneous pieces, in prose**. London and Salt Lake City: J. Johnson and Project Gutenberg e-book, 2015. P. 59-78. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/48056>. Acesso em: 15 set. 2023.

BRASIL [1827]. **Annaes do Senado do Imperio do Brazil**: anno de 1827, segunda sessão da primeira legislatura de 16 de julho a 12 de setembro de 1827, tomo segundo (transcrição como livro 2). Rio de Janeiro; Brasília: s.e.; Senado Federal (on-line), 1911. Disponível em: [https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais\\_Imperio/1827/1827%20Livro%202.pdf?\\_gl=1\\*1yf5qkd\\*\\_ga\\*OTc2Mjg5Mzg3LjE2OTE0NTEw-MDQ.\\*\\_ga\\_CW3ZH25XMK\\*MTY5MTQ1MTAwNC4xLjEu-MTY5MTQ1MTE2NC4wLjAuMA](https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Imperio/1827/1827%20Livro%202.pdf?_gl=1*1yf5qkd*_ga*OTc2Mjg5Mzg3LjE2OTE0NTEw-MDQ.*_ga_CW3ZH25XMK*MTY5MTQ1MTAwNC4xLjEu-MTY5MTQ1MTE2NC4wLjAuMA). Acesso em: 07 ago. 2023.

DARWIN, Erasmus [1796]. **Zoonomia; or the laws of organic life**. Vol. II. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book, 2008. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/27600>. Acesso em: 10 fev. 2025.

FÉNELON, François Salignac de La Mothe [1717]. **As aventuras de Telêmaco**: filho de Ulisses. São Paulo: Madras 2006.

FÉNELON, François Salignac de La Mothe- [1717]. **Les aventures de Télémaque suivies des aventures d’Aristonoüs**: édition revue sur les meilleurs textes et accompagnée de notes géographiques. Salt Lake City, Paris: Project Gutenberg e-book, Paris Librairie Hachette Et Cie, 2009. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/30779>. Acesso em: 15 ago. 2024.

GODWIN, William [1793]. **Enquiry concerning political justice**: and its influence on modern morals and happiness. Chapter VIII – Appendix: Of Cooperation, Cohabitation And Marriage, 1842. Disponível em: [http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist\\_archives/godwin/pj8/pj8\\_8apdx.html](http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/godwin/pj8/pj8_8apdx.html). Acesso em: 11 abr. 2024.

GODWIN, William [1798]. **Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman**. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book Memoirs of the Author, 2005. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/16199/16199-h/16199-h.htm>. Acesso em: 17 maio 2020.

GODWIN, William [1805]. **Fleetwood**: or, The New Man of Feeling. Blackmask Online, 2002. Disponível em: <http://public-library.uk/ebooks/35/82.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2024.

GOUGES, Olympe de [1789]. **Le Cri du Sage. Par une Femme**. Site: Master Genre, littératures, cultures. Lyin (France): Université Lyon 2, 2022. Disponível em: <https://genrelittculture.hypotheses.org/2220>. Acesso em: 9 dez 2024.

HAYS, Mary [1796]. **Memoirs of Emma Courtney**. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book [Produced by Delphine Lettau and the Online Distributed], 2024. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/41256>. Acesso em: 8 dez. 2024

HELOÏSE (d'Argenteuil or du Paraclet); ABELARD, Peter [mid-12th century]. **Letters of Abelard and Heloise**. Translator: John Hughes. Contributor: Judith Madan and Alexander Pope [Used prime edition: London: Printed for W. Osborne, and T. Griffin in Holborn, and J. Mozley, 1782]. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book [Produced by Jim Adcock. Special Thanks to the Internet Archive], 2021. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/35977>. Acesso em: 8 dez. 2024

LE BRETON, Anna Letitia [1874]. **Memoir Mrs. Baebauld**: including letters and notices of her family and friends. London: George Bell and Sons, 1874. Digitized by the Internet Archive in 2013 from The Library of Rev. Louis Fitzgerald Benson, bequeathed by him to The Library of Princeton Theological Seminary, 2013. Disponível em: <https://ia601402.us.archive.org/9/items/mrsbarba00lebr/mrsbarba00lebr.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2024.

PAINE, Thomas [1774-1796]. **Writings of Thomas Paine**: Complete. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book (David Widger), 2021. Disponível em: [https://gutenberg.org/cache/epub/31270/pg31270-images.html#Blink2H\\_4\\_0005](https://gutenberg.org/cache/epub/31270/pg31270-images.html#Blink2H_4_0005). Acesso em: 03 ago. 2023.

PIAGET, Jean [c. 1950]. **A epistemologia genética, sabedoria e ilusões da filosofia, problemas de epistemologia genética**: Os Pensadores (coleção). Trad. Nathanael C. Caixeiro, Zilda A. Daeir, Celia E. A. Di Pietro. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

PRICE, Richard [1778]. **Two Tracts on Civil Liberty**: The War with America, and the Debts and Finances of the Kingdom. Salt Lake City, London: Project Gutenberg e-book, Printed for T. CADELL, 2018. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/23233>. Acesso em: 3 out. 2021.

PRICE, Richard [1787]. **A Review of the Principal Questions in Morals**. Copyright Jonathan Bennett 2017. Disponível em: <http://www.earlymoderntexts.com/> ou [https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:TP9oPMaKpgUJ:scholar.google.com/+Price,+Richard,+A+Review+of+the+Principal+Questions+in+Morals&hl=pt-BR&as\\_sdt=0,5](https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:TP9oPMaKpgUJ:scholar.google.com/+Price,+Richard,+A+Review+of+the+Principal+Questions+in+Morals&hl=pt-BR&as_sdt=0,5). Acesso em: 01 dez. 2024.

PRICE, Richard [1789]. Um discurso sobre o amor ao nosso país: 4 de novembro de 1789. Trad. Guilherme Tadeu de Paula. **Revista Espaço Acadêmico**. Universidade Estadual de Maringá (UEM), Paraná, n. 194, ano XVII, p. 145-160, jun. de 2017. Disponível em: [https://disciplinas.usp.br/pluginfile.php/4618987/mod\\_resource/content/1/Serm%C3%A3o%20Richard%20Price.pdf](https://disciplinas.usp.br/pluginfile.php/4618987/mod_resource/content/1/Serm%C3%A3o%20Richard%20Price.pdf). Acesso em: 25 set. 2023.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1750-1762]. **Os pensadores**: Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1752-1769]. **Carta a Christophe de Beaumont e outros**

**escritos sobre a religião e a moral.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1755]. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Porto Alegre: L&PM, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1761]. **Júlia, ou, A nova Heloísa.** Trad. Fulcia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec Editora, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1761]. **Julie ou La nouvelle Héloïse** : lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes [Document électronique]. Texte établi par René Pomeau. Portal Domínio Público e Gallica ; Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, s.d. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=7294](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=7294). Acesso em: 28 fev. 2025.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1762]. **Do Contrato social e discurso sobre a economia política.** São Paulo: Hemus, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1762]. **Emílio ou da Educação.** Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1762]. **Emílio, ou, Da educação.** Trad., intro. e notas: Leurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1772]. **Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada:** edição bilingue: coleção elogio da filosofia. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1778]. **Os devaneios do caminhante solitário.** Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1780]. **Émile e Sophie, ou os solitários.** São Paulo: Hebra, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1782]. **As confissões.** São Paulo: Martin Claret, 2011.

SHELLEY, Mary [1818]. **Frankenstein, ou o prometeu moderno:** Medo Clássico, Deluxe Edition. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2017.

STEDMAN, John Gabriel [1794; 1796]. **Narrative, of a five years' expedition against the Revolted Negroes of Surinam, in Guiana on the Wild Coast of South America; from the year 1772 to 1777.** Vol. 1 [94] end 2 [96]. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book [Produced by Emmanuel Ackerman, Jeroen Hellingman and the Online Distributed Proofreading Team], 2022. Disponível em: vol. 1: <https://www.gutenberg.org/ebooks/65715> e vol. 2: <https://www.gutenberg.org/ebooks/69441>. Acesso em: 3 dez. 2024.

## Fontes Secundárias

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6ª ed. Trad. Alfredo Bossi, revisão e atualização Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ACADEMIA LAB. Mary I of England. **Enciclopedia**, English Princesses, p. 252, 2012. Disponível em: <https://academia-lab.com/encyclopedia/mary-i-of-england/>. Acesso em: 16 jan. 2025.

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. **Como ler Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Paulus e Kindle edição, 2013.

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. **Introdução à Mitologia**. São Paulo: Paulus, 2014.

AMES, John Robert Michael. “**The New Public Space**”: science, politics, and radical literature in england of the late – 18<sup>th</sup> and early – 19<sup>th</sup> centuries. 117 f. Dissertação (Mestrado em artes) Simon Fraser University, National Library of Canada, Bibliothèque nationale du Canada, Ottawa, 2000. Disponível em: [https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=MQ61526&op=pdf&app=Library&oclc\\_number=1006674748](https://central.bac-lac.gc.ca/.item?id=MQ61526&op=pdf&app=Library&oclc_number=1006674748). Acesso em: 19 out. 2023.

ARAÚJO NETO, Felipe Sabino de. **Os Trinta e Nove Artigos da Religião**. Brasília (DF): Editora Monergismo, s.d. Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/credos/39artigos.htm>. Acesso em: 12 ago. 2023.

ARAÚJO, Carolina. Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017. **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, v. 24, n. 1, p. 13-33, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/155750/154195>. Acesso em: 11 dez. 2024.

BBC (British Broadcasting Corporation – Corporação Britânica de Radiodifusão). **O esquecido Massacre de Zong, quando 132 escravizados foram lançados vivos ao mar**. Londres; São Paulo: BBC Brasil, 2021. Disponível em: on-line: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-55333175> e YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=p0r3XLAZPoU&t=18s>. Acesso em: 3 dez. 2024.

BELL, Janet Clarke. **The three stages of Mary Wollstonecraft’s ten-year writing career (1787-1797)**. 129 f. Dissertação (Mestrado). Program in Religious Studies of Universidade de Calgary, Calgary, AB, 2017. Disponível em: <https://prism.ucalgary.ca/server/api/core/bitstreams/2a74a9bb-697c-4298-9f75-869b28b6dd45/content>. Acesso em: 30 set. 2021.

BERGES, Sandrine. On the outskirts of the canon: the myth of the lone female philosopher, and what to do about it. **Metaphilosophy**, vol. 46, nº. 3, p. 380-397, 2015. Disponível em: [www.jstor.org/stable/26602314](http://www.jstor.org/stable/26602314). Acesso em: 1 jun. 2021.

BERGES, Sandrine. **The routledge guidebook to Wollstonecraft’s A vindication of the rights of woman**. London: Routledge Taylor & Francis Group (Kindle), 2013.

BIASUZ, Caroline. **Desejo & Violência: a personagem Oothoon sob o enfoque dos pensamentos de William Blake e Mary Wollstonecraft**. 157 f. Dissertação (Mestrado em Literatura)

Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), 2016. Disponível em: [https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/18174/DIS\\_PPGLE-TRAS\\_2016\\_BIASUZ\\_CAROLINE.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/18174/DIS_PPGLE-TRAS_2016_BIASUZ_CAROLINE.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 10 set. 2023.

BOTTING, Eileen Hunt. 3. Theories of human development: Wollstonecraft and Mill on sex, gender, and education. *In*: BOTTING, Eileen Hunt. **Wollstonecraft, Mill, and women's human rights**. New Haven; London: Yale University Press, 2016. P. 116-154. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1kft8kh.7>. Acesso em: 30 maio 2021.

BOTTING, Eileen Hunt. Thomas Paine amidst the Early Feminists. *In*: SHAPIRO, Ian; CALVERT, Jane (eds). **Selected Writings of Thomas Paine**. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2014. P. 630-654. Disponível em: [https://www.academia.edu/download/63832951/botting\\_thomas-paine-early-feminists\\_in-calvert-2014\\_630-654\\_fix-2020\\_cs-01\\_1.pdf](https://www.academia.edu/download/63832951/botting_thomas-paine-early-feminists_in-calvert-2014_630-654_fix-2020_cs-01_1.pdf). Acesso em: 09 nov. 2023.

BOUTEN, Jacob. **Mary Wollstonecraft and the beginnings of female emancipation in France and England**. Salt Lake City: Project Gutenberg Ebook, 2019. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/59448/pg59448-images.html>. Acesso em: 02 dez. 2021.

BRAILSFORD, Henry Noel. **Shelley, Godwin and their circle**: The Home University Library of Modern Knowledge – LXXVII. Salt Lake City (London, New York and Toronto): Project Gutenberg e-book (Oxford University Press), 2009. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/29978>. Acesso em: 18 dez. 2020.

BRASIL. **Senado Federal**. Site - Praça dos Três Poderes - Brasília DF. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/hpsenado>. Acesso em: 15 jul. 2024.

BROSNAN, Jennifer. **The contribution of Elizabeth Blackwell to sex education, 1849-1910**. 276 f. Tese (Doutorado em filosofia). Department of History, Politics and International Relations, University of Leicester, 2017.

CAMPBELL, Joseph. **Deusas**: os mistérios do divino feminino. Trad. Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Atenas, 2015.

CARTER, Benjamin. Ralph Cudworth and the theological origins of consciousness. **History of the Human Sciences**, v. 23, n. 3, p. 29-47, 2010. Disponível em: [https://www.academia.edu/download/51896439/Carter\\_HHS.pdf](https://www.academia.edu/download/51896439/Carter_HHS.pdf). Acesso em: 3 dez. 2024.

CARTER, Sarah. **Henry Fuseli and the Sexual Sublime**. 128 f. Dissertação (mestrado em artes) University of Guelph, Ontario, Canada, 2014. P. 11-35. Disponível em: [https://atrium.lib.uoguelph.ca/xmlui/bitstream/handle/10214/8677/Carter\\_Sarah\\_201501\\_Ma.pdf?sequence=1](https://atrium.lib.uoguelph.ca/xmlui/bitstream/handle/10214/8677/Carter_Sarah_201501_Ma.pdf?sequence=1). Acesso em: 23 out. 2023.

CASTRO, Luciana Xavier de. **A Influência do Cristianismo na Filosofia de Jean-Jacques Rousseau**. 201 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia (MG), 2023.

CECI, Chiara. **“A truly liberal” practical education**: Science communication and citizenship from the age of steam to the knowledge society: a lesson of modernity from the works

and ideas of Joseph Priestley and the Birmingham Lunar Society. 211 f. Tesi (dottorato) Società dell'informazione, Università degli Studi di Milano-Bicocca, 2012. Disponível em: <https://boa.unimib.it/handle/10281/29225?mode=complete>. Acesso em: 27 out. 2023.

CINTRA, Clarisse Lourenço; GUERRA, Valeschka Martins. Educação Positiva: A aplicação da Psicologia Positiva a instituições educacionais. **Psicologia escolar e educacional**, v. 21, n. 3, p. 505-514, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pee/a/Y8Z7fc66J5nsG8Wn49zty6B/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 jan. 2025.

CONWAY, Moncure Daniel. **The life of Thomas Paine**: with a history of his literary, political and religious career in America, France, and England – to which is added A Sketch of Paine by William Cobbett. Salt Lake City (New York and London): Project Gutenberg e-book (G.P. Putnam's Sons), 2013. Disponível em: <https://gutenberg.org/cache/epub/37701/pg37701-images.html>. Acesso em: 31 out. 2023.

CRAGWALL, Jasper Albert. **Lake Methodism**: Polite Literature and Popular Religion in England, 1780–1830. Columbus: The Ohio State University Press, 2013. Disponível em: [https://kb.osu.edu/bitstream/handle/1811/56067/1/Cragwall\\_Book4CD.pdf](https://kb.osu.edu/bitstream/handle/1811/56067/1/Cragwall_Book4CD.pdf). Acesso em: 01 ago. 2023.

CRAVEIRO, Ana Beatriz Martins. **“Independência, a grande bênção da vida”**: um estudo do projeto para a educação em Reivindicação dos Direitos da Mulher, de Mary Wollstonecraft. 2023. 96 f. Dissertação (mestrado). Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2023. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-24072023-153930/publico/2023\\_AnaBeatrizMartinsCraveiro\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-24072023-153930/publico/2023_AnaBeatrizMartinsCraveiro_VCorr.pdf). Acesso em: 10 out. 2023.

CRONIN, Richard. **The Politics of Romantic Poetry**: In Search of the Pure Commonwealth. Springer, New York, London: palgrave macmillan - St. Martin's Press - Macmillan Press, 2000. Disponível em: [http://www.armytage.net/pdsdata/n%20Perspective\\_%20Texts,%20Cultures,%20Histories\)%20Richard%20Cronin%20\(auth.\)-The%20Politics%20of%20Romantic%20Poetry\\_%20In%20Search%20of%20the%20Pure%20Commonwealth-Palgrave%20Macmillan%20UK%20\(2000\).pdf](http://www.armytage.net/pdsdata/n%20Perspective_%20Texts,%20Cultures,%20Histories)%20Richard%20Cronin%20(auth.)-The%20Politics%20of%20Romantic%20Poetry_%20In%20Search%20of%20the%20Pure%20Commonwealth-Palgrave%20Macmillan%20UK%20(2000).pdf). Acesso em: 09 set. 2023.

DAVIDOFF, Linda L. **Introdução à Psicologia**. Trad. Auripebo Berrance Simões e Maria da Graça Lustosa; Revisão téc. Antonio Gomes Penna. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1983.

DOZOL, Marlene Souza. A Propósito de uma Estética Formativa Mediante um Conceito-Paisagem. **Educação & Realidade**, v. 42, n. 4, p. 1503-1520, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edreal/a/ntggDkb6fHwQvKkkSTbjwfQ/?lang=pt&format=html>. Acesso em: 05 mar. 2025.

DUNTLEY, Madeline. **English Rational Dissenters**: religious liberty and American freedom, 1767-1787. University of Pittsburgh, 1990. P. I-14. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/e86612930bcd0ee559ab209fe187e22a/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>. Acesso em: 21 ago. 2021

DUSTIN, Sara. **“Yes, Injured Woman! Rise, Assert Thy Right!”**: Anna Letitia Barbauld and the Feminine Ideal. 57 f. Dissertação (Mestrado) College Of Arts And Sciences, The Florida State University, 2002. Disponível em: [http://www.armytage.net/pdsdata/n%20Perspective\\_%20Texts,%20Cultures,%20Histories\)%20Richard%20Cronin%20\(auth.\)-](http://www.armytage.net/pdsdata/n%20Perspective_%20Texts,%20Cultures,%20Histories)%20Richard%20Cronin%20(auth.)-)

The%20Politics%20of%20Romantic%20Poetry\_%20In%20Search%20of%20the%20Pure%20Commonwealth-Palgrave%20Macmillan%20UK%20(2000).pdf. Acesso em: 17 set. 2023

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

FITZPATRICK, Martin. Heretical Religion and Radical Political Ideas in Late Eighteenth-Century England. In: HELLMUTH, Eckhart (ed.). **The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century**. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 339–372. Disponível em: [https://perspectivia.net/servlets/MCRFileNodeServlet/pnet\\_derivate\\_00004701/fitzpatrick\\_heretical.pdf](https://perspectivia.net/servlets/MCRFileNodeServlet/pnet_derivate_00004701/fitzpatrick_heretical.pdf). Acesso em: 29 set. 2023.

GILL, Michael B. Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth. **Hume Studies**, v. 30, n. 1, p. 149-181, 2004. Disponível em: [https://muse.jhu.edu/pub/108/article/383316/summary?casa\\_token=7K8dfVHPWmEAAAAA:2zaRN1XKDfwl1DzYdRfELCRWUuSw-pve\\_yklS7US9yrl1shSurcx5kZAOz3eZSX5jkjgw42IWpp0h](https://muse.jhu.edu/pub/108/article/383316/summary?casa_token=7K8dfVHPWmEAAAAA:2zaRN1XKDfwl1DzYdRfELCRWUuSw-pve_yklS7US9yrl1shSurcx5kZAOz3eZSX5jkjgw42IWpp0h). Acesso em: 01 maio 2025.

GOMES, José Roberto de Paiva. Sappho, A Morte Como Espetáculo. In: CANDIDO, M. Regina, GRALHA, Julio César, BISPO, Cristiano Pinto, PAIVA, José R. (orgs). **Vida, Morte e Magia no Mundo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2008. Disponível em: [https://www.academia.edu/download/30181062/vida\\_morte\\_e\\_magia\\_no\\_mundo\\_antigo.pdf#page=51](https://www.academia.edu/download/30181062/vida_morte_e_magia_no_mundo_antigo.pdf#page=51). Acesso em: 01 mar. 2025.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

HIMMELFARB, Gertrude. **Os caminhos para a modernidade: os Iluminismos britânico, francês e americano**. Coleção abertura cultural. Trad. Gabriel Ferreira Silva. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa: contém CD-ROM completo: com a nova ortografia da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

HUNT, Eileen M. (ed.). **Portraits of Wollstonecraft: the making of a feminist icon, 1785 to 2020**. London, New York, Oxford, New Delhi and Sydney: Bloomsbury Publishing, 2024.

HUTTON, Sarah. Radicalism, religion and Mary Wollstonecraft. **Intellectual History Review**, v. 31, n. 1, p. 181-198, 2021. Disponível em: [https://www.researchgate.net/profile/Sarah-Hutton-3/publication/349087533\\_Radicalism\\_religion\\_and\\_Mary\\_Wollstonecraft/links/63d19f866fe15d6a574a0843/Radicalism-religion-and-Mary-Wollstonecraft.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Sarah-Hutton-3/publication/349087533_Radicalism_religion_and_Mary_Wollstonecraft/links/63d19f866fe15d6a574a0843/Radicalism-religion-and-Mary-Wollstonecraft.pdf). Acesso em: 06 out. 2023.

JONES, Siôn Edward. **Hanes y Degwm yng Nghymru yn ystod y Bedwaredd Ganrif ar Bymtheg, gyda sylw arbennig i ‘Ryfel y Degwm’**. 375 f. Tese (doutorado em história) Bangor University (United Kingdom), 2017. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/228936100.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2023.

KAMMAS, Amina. **Engagement entre rébellion et conformité: le cas of Mary Wollstonecraft and Emmeline Pankhurst**. 2019. 502 f. Tese (Doutorado) Université Paul Valéry-Montpellier III, 2019. Disponível em: <https://theses.hal.science/tel-02929751/document>. Acesso

em: 01 ago. 2023.

KESSLER, Samuel Joseph. **Erasmus Darwin, Henry Fuseli, and “The Temple of Nature”**: religion, poetry, and art in enlightenment natural history. 95 f. Dissertação (Mestrado em arte). Department of Religious Studies (Religion and Culture), The University of North Carolina at Chapel Hill, 2013. Disponível em: <https://cdr.lib.unc.edu/downloads/z603qz384>. Acesso em: 09 set. 2023.

KNOWLES, John [1831]. **The Life and Writings of Henry Fuseli**. Volume 1 (of 3). Salt Lake City: Project Gutenberg e-book [Produced by Margo Romberg, Karl Eichwalder and the Online Distributed Proofreading Team], 2021. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/38591>. Acesso em: 3 dez. 2024.

LAW, Stephen. **Guia ilustrado Zahar: filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2011.

MANUS, Alice L. Schooling, the Dissenters, and Wollstonecraft. **Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association**. San Francisco: Speeches/Conference Papers, Viewpoints (Opinion/Position Papers, Essays, etc.), p. 1-16, 1995. Disponível em: <https://eric.ed.gov/?id=ED385918>. Acesso em: 3 out. 2021.

MARTIN, Jennifer Krusinger. **Raising a nation**: Anna Letitia Barbauld as artistic and pedagogic mother of the romantic citizen. 239 f. Tese (Doutorado em filosofia) Department of English, Graduate School of Arts and Sciences of Northeastern University, Boston, Massachusetts, 2010. Disponível em: <https://repository.library.northeastern.edu/files/neu:1457/full-text.pdf>. Acesso em: 14 set. 2023.

MARTINS, Adriano Eurípedes Medeiros. **A Corrupção e a perfectibilidade**: a questão em Jean-Jacques Rousseau. 214 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

McNAUGHT, Alison Leah. **Women Booksellers in Eighteenth-Century London and Religious Dissent**: Faith, Community and Trade. 130 f. Tese (doutorado em filosofia) School of English and Drama Queen Mary, University of London, 2021. Disponível em: [https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:lqFc-qVYccIJ:scholar.google.com/+Alison+McNaught+18th&hl=pt-BR&as\\_sdt=0,5](https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:lqFc-qVYccIJ:scholar.google.com/+Alison+McNaught+18th&hl=pt-BR&as_sdt=0,5). Acesso em: 08 out. 2023.

MEE, Arthur Henry; HAMMERTON, John Alexander. **The World's greatest books**: Volume VII – Fiction. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book, 2020a. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/11527>. Acesso em: 15 set. 2024.

MEE, Arthur Henry; HAMMERTON, John Alexander. **The World's greatest books**: Volume IX – Lives and Letters. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book, 2020b. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/12059>. Acesso em: 15 set. 2024.

MIRANDA, Anadir dos Reis. **Proto-feministas na Inglaterra setecentista**: Mary Wollstonecraft, Mary Hays e Mary Robinson. sociabilidade, subjetividade e escrita de mulheres. 253 f. Tese (Doutorado em História), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/bitstream/handle/1884/49460/R%20-%20T%20-%20ANA-DIR%20DOS%20REIS%20MIRANDA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 07 maio 2024.



NARDINI, Bruno. **Mitologia**: o primeiro encontro. São Paulo: Círculo do Livro SA, 1982.

O'CONNELL, Kelleen. **Edmund Burke**: religion and eighteenth-century modernity. 378 f. Tese (Doutorado) King's College London (University of London), 2013. Disponível em: <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.628404>. Acesso em: 10 out. 2023.

PAGE, Anthony. 'No effort can be lost': the Unitarianism and Republicanism of Ann Jebb (1735-1812). **Memoirs of Thomas Brand Hollis (London, 1808)**, v. 42, n. 3, p. 136-162, 2010. Disponível em: [https://www.academia.edu/download/50463110/Ann-Jebb-E\\_D-2010.pdf](https://www.academia.edu/download/50463110/Ann-Jebb-E_D-2010.pdf). Acesso em: 02 ago. 2023.

PAGE, Anthony. Sensible Britons and the American Revolution. In. PAGE, Anthony. **Sensible Britons and the American Revolution**. Tasmania: University of Tasmania end Journal contribution, 2012. P. 196-220. Disponível em: [https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:IWFKZ-zC0Z8J:scholar.google.com/+SENSIBLE+BRITONS+AND+THE+AMERICAN+REVOLUTION+Anthony+Page+2012&hl=pt-BR&as\\_sdt=0,5](https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:IWFKZ-zC0Z8J:scholar.google.com/+SENSIBLE+BRITONS+AND+THE+AMERICAN+REVOLUTION+Anthony+Page+2012&hl=pt-BR&as_sdt=0,5). Acesso em: 25 set. 2023

PAIVA, Wilson Alves de. A questão da mulher em Rousseau e as críticas de Mary Wollstonecraft. **Ethic@ -An international Journal for Moral**, Santa Catarina, vol. 18, nº. 3, p. 357-380, Florianópolis, dez. 2019a. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2019v18n3p357/42719>. Acesso em: 02 jun. 2021.

PAIVA, Wilson Alves de. As relações humanas como uma questão pedagógica: a conectividade humana em Rousseau. **Educação e Pesquisa**, v. 45, e191470, São Paulo, 2019b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/rhzXBXR7Hthck3NtksbtDk/?lang=pt>. Acesso em: 05 mar. 2025

PARNELL, John Robert. **Baptists and Britons**: Particular Baptist ministers in England and British identity in the 1790s. 2005. 223 f. Tese (Doutorado em história da filosofia) University of North Texas, 2005. Disponível em: [https://digital.library.unt.edu/ark%3A/67531/metadata4947/m2/1/high\\_res\\_d/dissertation.pdf](https://digital.library.unt.edu/ark%3A/67531/metadata4947/m2/1/high_res_d/dissertation.pdf). Acesso em: 03 ago. 2023.

PENNELL, Elizabeth Robins. **Mary Wollstonecraft**. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book Roberts Brothers, 2007. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/22800>. Acesso em: 3 out. 2021.

POVALL, Emma. **Sociability in the Writings of William Godwin, with Special Reference to Thomas Holcroft**. 226 f. These (Doctorate of Philosophy) De Montfort University (DMU), Leicester, 2019. Disponível em: <https://dora.dmu.ac.uk/server/api/core/bitstreams/e0c58a67-e11a-4260-bafd-24100e602f97/content>. Acesso em: 11 abr. 2024.

PRESCOTT, Thomas H. **The American Encyclopedia of History, Biography and Travel**. Columbo; Salt Lake City: J. & H. Miller; Project Gutenberg E-Book, 2020. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/63912/63912-h/63912-h.htm#a07>. Acesso em: 01 ago. 2023.

PUGLIESE, Nastassja. A Questão do Cânone no Ensino da História da Filosofia. **O que nos faz pensar**, v. 28, n. 45, p. 402-413, 2019. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfp/article/view/672>. Acesso em: 21 abr. 2024.

PUGLIESE, Nastassja. **Nísia Floresta**. Elements on Women in the History of Philosophy,

Universidade Monash. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

ROBERTS, Leonard H. **Young Mary Wollstonecraft's schooling and its influence on her future pioneering agenda for the rational education of women**. Department of Education Office of Educational Research and improvement Educational Resources Information Center (ERIC), 1998. Disponível em: [https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:5JnIqD4A3NcJ:scholar.google.com/+%22Jane+Arden%22+wollstonecraft+grammar&hl=pt-BR&as\\_sdt=0,5](https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:5JnIqD4A3NcJ:scholar.google.com/+%22Jane+Arden%22+wollstonecraft+grammar&hl=pt-BR&as_sdt=0,5). Acesso em: 03 out. 2023.

RODRIGUES, Ana Patrícia Antunes Fanha. **O despertar da consciência cívica feminina: identidade e valores da pedagogia feminina de finais do século XVIII. Os casos de Mary Wollstonecraft, Catharine Macaulay e Hannah More**. 185 f. Dissertação (doutoramento em estudos de literatura e de cultura) Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa (Portugal), 2011. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/12426796.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2023.

SALLUM, Alessandra Carvalho Abrahão (org. e trad.); GODWIN, William; WOLLSTONECRAFT, Mary. **Mary Wollstonecraft: memórias e reflexões**. Ponta Grossa - PR: Atena, 2022. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/post-ebook/4959>. Acesso em: 2 abr. 2022.

SALLUM, Alessandra Carvalho Abrahão. **A nova Sophia, ou, o feminino e a formação integral em Rousseau e Wollstonecraft**. 334 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Educação Tecnológica (PPGET), Instituto Federal do Triângulo Mineiro – Campus Uberaba (MG), 2022. Disponível em: <https://iftm.edu.br/cursos/uberaba/mestrado-doutorado/educacao-tecnologica/?arq=1e856599b7f68d11cd3b7a542b106309>. Acesso em: 10 jun. 2023.

SALLUM, Alessandra Carvalho Abrahão. In search of the golden apples of education female: philosophical contextualization of classical antiquity to the french revolution. **International Journal of Human Sciences Research**, v. 3, n. 11, p. 1-15, 2023. Disponível em: [https://www.academia.edu/101638957/IN\\_SEARCH\\_OF\\_THE\\_GOLDEN\\_APPLES\\_OF\\_EDUCATION\\_FEMALE\\_Philosophical\\_contextualization\\_of\\_Classical\\_Antiquity\\_to\\_the\\_French\\_Revolution](https://www.academia.edu/101638957/IN_SEARCH_OF_THE_GOLDEN_APPLES_OF_EDUCATION_FEMALE_Philosophical_contextualization_of_Classical_Antiquity_to_the_French_Revolution). Acesso em: 03 ago. 2023.

SATTLER, Janyne. **Cânone Filosófico**. (15 min.) YouTube: ANPOF Oficial. Enciclopédia Audiovisual de Filosofia da Anpof. XIX ANPOF. Curadoria de Susana de Castro, Érico Andrade, Tessa Lacerda. Produção e edição de texto por Nádia Junqueira. Edição de vídeo por Produtora Sputnik 360. Publicado em 3 mar. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KFJjU810Oks>. Acesso em: 21 abr. 2024.

SCHMIDT, Ana Rieger. Pode uma escritora medieval ser feminista? Um desafio metodológico a partir de Christine de Pizan. **Coluna ANPOF**, Comunicação de 15 mar. 2023. Disponível em: <https://mail.anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/pode-uma-escritora-medieval-ser-feminista-um-desafio-metodologico-a-partir-de-christine-de-pizan>. Acesso em: 21 abr. 2024.

SCHULDT, David. **The Dissenting Academies and the Literary Politics of the 1790s**. 2017. 255 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários e Culturais). Department of English of Carnegie Mellon University, 2017. Disponível em: [https://kilthub.cmu.edu/articles/thesis/The\\_Dissenting\\_Academies\\_and\\_the\\_Literary\\_Politics\\_of\\_the\\_1790s/6723536/1/files/12258395.pdf](https://kilthub.cmu.edu/articles/thesis/The_Dissenting_Academies_and_the_Literary_Politics_of_the_1790s/6723536/1/files/12258395.pdf). Acesso em: 03 ago. 2023.

SEED, John. *Gentlemen Dissenters: The Social and Political Meanings of Rational Dissent in the 1770s and 1780s*. **The Historical Journal**, Cambridge University Press, Vol. 28, n°. 2, p. 299-325, jun. 1985. Disponível em: [https://www.academia.edu/download/32375447/Seed\\_GentDissenters\\_1985.pdf](https://www.academia.edu/download/32375447/Seed_GentDissenters_1985.pdf). Acesso em: 04 ago. 2023

SINGER, Charles (ed.) [1917]. **Studies in the History and Method of Science**. Vol. 1 (of 2). Introduction by Sir William Osler. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book and Oxford University Press [Produced by Thiers Halliwell, Jason Isbell and the Online Distributed Proofreading Team], 2024. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/46572>. Acesso em: 8 dez. 2024

SLONINA, Emma V. **Julie, Not Emile**: Rousseau's Alternative Education. 214 f. These (Doctorate of Philosophy) Program of Study in Political Science, Michigan State University, East Lansing, Michigan, 2020. Disponível em: <https://d.lib.msu.edu/etd/48531>. Acesso em: 09 jun. 2024.

SMITH, Orianne. Rational dissent. In: COFFEE, Alan M. S. J; BERGES, Sandrine; BOTTING, Eileen Hunt (orgs). **The Wollstonecraftian Mind**. London: Routledge, 2019. p. 49-62. Disponível em: [https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:TyKcE-shsaJ4J:scholar.google.com/+RATIONAL+DISSENT+Orianne+Smith&hl=pt-BR&as\\_sdt=0,5](https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:TyKcE-shsaJ4J:scholar.google.com/+RATIONAL+DISSENT+Orianne+Smith&hl=pt-BR&as_sdt=0,5). Acesso em: 25 set. 2023.

SMITH, Valerie. **Rational Dissent in England c. 1770-c. 1800**: Definitions, Identity and Legacy. (2016) 410 f. Tese (Doutorado em filosofia) University of Kent, United Kingdom, 2016. Disponível em: <https://kar.kent.ac.uk/60497/1/93Corrected%20Ph.%20D.%2018%20Feb%202017b.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2023

STAMM, Craig. **Poetry and Natural History in the Network of Joseph Johnson**. 186f. Tese (Doutorado). Literary and Cultural Studies, Carnegie Mellon University, 2022. Disponível em: <https://kilthub.cmu.edu/ndownloader/files/41064359>. Acesso em: 17 ago. 2024.

WAITHE, Mary Ellen. Early Pythagoreans: Themistoclea, Theano, Arignote, Myia, and Damo. In: **A History of Women Philosophers: Ancient Women Philosophers 600 BC—500 AD**. Dordrecht: Springer Netherlands, 1987. p. 11-17. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7019980/mod\\_resource/content/2/mulheresPreSocraticas.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7019980/mod_resource/content/2/mulheresPreSocraticas.pdf). Acesso em: 8 dez. 2024.

WARBURTON, Jennifer. **Friends and Colleagues**: Intellectual Networking in England 1760-1776. (2010) 56 f. Dissertação (Mestrado em história). Department of Comparative History, Brandeis University, Graduate School of Arts and Sciences, Waltham, Massachusetts, 2010. Disponível em: [https://scholarworks.brandeis.edu/esploro/fulltext/graduate/Friends-and-Colleagues--Intellectual-Networking/9923880077001921?repId=12418903580001921&mId=13419037580001921&institution=01BRAND\\_INST](https://scholarworks.brandeis.edu/esploro/fulltext/graduate/Friends-and-Colleagues--Intellectual-Networking/9923880077001921?repId=12418903580001921&mId=13419037580001921&institution=01BRAND_INST). Acesso em: 25 set. 2023.

WHITEHOUSE, Marie Therese. **Isaac Watts and Philip Doddridge**: letters, lectures and lives in eighteenth-century dissenting culture. (2011) 268 f. Tese (Doutorado em filosofia). Department of English, Queen Mary University of London, Londres, 2011. Disponível em: <https://qmro.qmul.ac.uk/xmlui/bitstream/handle/123456789/1288/WHITEHOUSEIsaacWatts2011.pdf?sequence=1>. Acesso em: 11 ago. 2023.

WILKES, Jennifer. **Transpennine enlightenment**: Literary and philosophical societies in the north of England, 1780-1800. (2017) 188 f. Tese (Doutorado). English and Related Literature, University of York, 2017. Disponível em: <https://etheses.whiterose.ac.uk/17871/1/Jennifer%20Wilkes%20Thesis.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2023.

WILKINSON, Philip. **O Livro da mitologia**. Trad. Bruno Alexander. São Paulo: Globo livros, 2018.

WILLIAMS, Raymond. **Palavra-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.

WOODING, Lucy. **Henry VIII**: 2nd edition. London; New York: Routledge, 2015.

YAHYA, Harun. **Ancaman Global Freemasonry**. Bandung: Dzikra, 2005. Disponível em: [https://www.academia.edu/download/35889118/ancaman\\_global\\_freemasonry.pdf](https://www.academia.edu/download/35889118/ancaman_global_freemasonry.pdf). Acesso em: 17 ago. 2024.

ZURAWEL, Scott Henry. **The Lunar Society of Birmingham and the Practice of Science in 18th Century Great Britain**: A Study of Joseph Priestley, James Watt, and William Withering. 111 f. Tese (Doutorado) Department of History, Union College, 2011. Disponível em: <https://digitalworks.union.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2152&context=theses>. Acesso em: 17 ago. 2024.

**ANEXO A – SENADO IMPERIAL: FRAGMENTOS DAS SESSÕES DE 1827, REFERENTES À REGULAMENTAÇÃO DAS ESCOLAS DE PRIMEIRAS LETRAS PARA MENINOS E MENINAS NO BRASIL**

SENADO IMPERIAL<sup>76</sup>  
ANAIS DO SENADO  
ANNO<sup>77</sup> DE 1827

Livro 2

80ª sessão em 14 de agosto de 1827, p. 182-192.

91ª sessão em 29 de agosto de 1827, p. 261, 264-265.

92ª sessão em 30 de agosto de 1827, p. 272, 276-278.

101ª sessão em 12 de setembro de 1827, p. 332, 335-336.

ANNAES DO SENADO DO IMPERIO DO BRAZIL <sup>78</sup>

Segunda sessão da primeira legislatura de 16 de julho a 12 de setembro de 1827

Secretaria Especial de Editoração e Publicações

Subsecretaria de Anais do Senado Federal

**80ª SESSÃO EM 14 DE AGOSTO DE 1827.**

*Expediente. – Primeira e segunda discussão do Projecto de Lei sobre a criação de escolas de primeiras letras.*

PRESIDENCIA DO SR. BISPO CAPPELÃO-MÓR.

Estando reunidos vinte e oito Srs. Senadores, abriu o Sr. Presidente a sessão, e communicou á Camara que ainda se não achava prompta a Acta da antecedente, por cujo motivo se faria depois a sua leitura, como de outras vezes se tinha praticado.

O Sr. 1º Secretario passou a ler o seguinte:

OFFICIO.

Illm. e Exm. Sr. – Pelo officio de 10 do corrente mez, expedido pelo Ministro e

<sup>76</sup> Legenda: textos em **Amarelo**: tratam de educação no geral; textos em **Verde**: tratam de educação feminina e textos em **Azul** mencionam diretamente Mary Wollstonecraft (grifos nossos, para facilitar a leitura e entendimento).

<sup>77</sup> Todos os trechos apresentados foram transcritos exatamente como consta no documento oficial, preservando a grafia da época.

<sup>78</sup> BRASIL. *Annaes do Senado do Imperio do Brazil*: anno de 1827, segunda sessão da primeira legislatura de 16 de julho a 12 de setembro de 1827, Tomo 2 (transcrição do livro 2). Rio de Janeiro; Brasília: s.e.; Atividade Legislativa Senado Federal (recurso eletrônico on-line, Plenário, Anais do Império), 1911. Disponível em: [https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais\\_Império/1827/1827%20Livro%202.pdf?\\_gl=1\\*1yf5qkd\\*\\_ga\\*OTc2Mjg5Mzg3LjE2OTE0NTEw-MDQ.\\*\\_ga\\_CW3ZH25XMK\\*MTY5MTQ1MTAwNC4xLjEuMTY5MTQ1MTE2NC4wLjAuMA](https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Império/1827/1827%20Livro%202.pdf?_gl=1*1yf5qkd*_ga*OTc2Mjg5Mzg3LjE2OTE0NTEw-MDQ.*_ga_CW3ZH25XMK*MTY5MTQ1MTAwNC4xLjEuMTY5MTQ1MTE2NC4wLjAuMA). Acesso em: 07 ago. 2023.

Secretario de Estado dos Negocios do Imperio, e á vista do autographo do Decreto a Assembléa Geral sobre a dotação de Sua Magestade o Imperador, e de Sua Imperial Familia, rubricado pelo mesmo Augusto Senhor, ficou a Camara dos Deputados certa de haver sido sancionado o referido Decreto. O que me cumpre participar a V. Ex. para que seja presente na Camara dos Srs. Senadores. – Deus Guarde a V. Ex. – Paço da Camara dos Deputados, em 13 de Agosto de 1827. – José Antonio da Silva Maia. – Sr. Visconde de Congonhas do Campo.

O Senado ficou inteirado.

Passou-se então á primeira parte da Ordem do Dia, que era a primeira e segunda discussão do Projecto de Lei remettido da Camara dos Srs. Deputados sobre a criação de escolas de primeiras letras em todas as provincias do Imperio (1).

(1) Veja-se a sessão de 31 do mez passado.

Art. 1º – Em todas as cidades, villas e logares mais populosos haverão as escolas de primeiras letras, que forem necessarias.

O SR. MARQUEZ DE INHAMBUPE: – Sr. Presidente. Este negocio recommenda-se por si mesmo, e não é necessario demonstrar a precisão do estabelecimento destas escolas, por que todos a conhecem, apesar de haverem algumas providencias a este respeito; por consequencia, parece-me que em lugar de se estar tratando deste projecto em globo, devemos já começar a discutir-o artigo por artigo, para se lhes fazerem aquellas emendas que se julgarem convenientes.

O SR. VISCONDE DE CONGONHAS: – Por occasião de ter a honra de occupar o lugar de Presidente do Governo da Provincia de São Paulo, conheci a grande necessidade que havia de cooperar o Governo para a instrucção das primeiras letras em todo o Imperio. Observei nas villas e logares mais populosos daquella provincia uma ignorancia crassa, e procurei remediar este mal, quanto estivesse ao meu alcance, mas sendo a principal causa delle os pequenos ordenados que percebem os professores, pois cincoenta mil réis annuaes não é quantia que convide a ninguem para se dedicar a tal exercicio; essa não a pude eu remover, porque não entrava na esphera das minhas attribuições poder augmentar taes vencimentos. Os professores principiavam por fazerem despeza com o competente titulo para occuparem o seu logar; e que fiz eu? Aliviei-vos dessa despeza, dando esses logares por simples portarias do Governo, que lhes não custavam nada. Para cobrarem o ordenado precisavam de uma certidão do Escrivão da Camara, que lhes custava dinheiro; fui eu, e estabeleci que para essa cobrança bastasse um simples despacho da Camara, que se dava gratuito. Allegavam que, para receberem o ordenado, era-lhes preciso terem um procurador na Capital, que por essa diligencia lhes levava uns tantos por cento; mas eu providenciei tambem sobre este ponto, mandando que, onde houvesse rendeiros que tivessem contractos arrematados, estes pagassem aos professores, e que com os recibos dos professores se lhes levassem aquellas quantias em conta.

Allegavam tambem que não tinham casas sufficientes para as escolas, nem dinheiro para as alugarem; a isso igualmente dei remedio, applicando para aquelle serviço os edificios publicos que havia, e que estava ao meu alcance facultar. Todas estas providencias ainda foram poucas, e eu não achava a quem fizesse interesse aquella diminuta quantia, por cujo motivo tomei o expediente de deprecar ao reverendo bispo, para que houvesse de convidar os parochos, e mesmo os coadjutores das freguezias, afim de que tomassem a obrigação de dar escolas, percebendo mais aquelles cincoenta mil réis, além das suas respectivas congruas. Por este meio consegui mais alguma coisa, e em umas partes os parochos, em outras os coadjutores davam escola. Depois disto representei a Sua Magestade Imperial sobre o deploravel estado de atrasamento em que se achava na Provincia a instrucção primaria, que tão necessaria se torna a todas as classes, e Sua Magestade Imperial para ali mandou, em consequencia da minha representação, dois militares para professores pelo methodo Lencasteriano, e os utensilios precisos para as suas escolas, uma das quaes se estabeleceu em S. Paulo e outra em Santos; mas, observando que um delles não tinha a moralidade precisa para inspirar no coração tenro dos seus discipulos

aquelles sentimentos de virtude que é tão necessario cimentar na infancia, foi demittido e substituido por outro, que nomeei e me pareceu capaz. Assim, existem em S. Paulo duas escolas por aquelle methodo, nas quaes mandei instruir alguns professores, para que elle se vulgarize; mas isso não basta, e vejo com satisfação que os males existentes a este respeito vão ser remediados por esta lei, a favor da qual, por consequencia, voto. Sobre o seu 1º artigo nada tenho que dizer, senão que está muito bom, e que deve passar; sobre os mais farei as observações que julgar convenientes, á medida que delles se fôr tratando.

Não havendo mais quem pretendesse a palavra, propoz o Sr. Presidente a votos o artigo, e foi approvado.

Entrou em discussão o artigo 2º, o qual foi approved sem haver quem falasse sobre elle: Art. 2º – Os presidentes das provincias, em conselho, e com audiencia das respectivas camaras, emquanto não tiverem exercicio os conselhos geraes, marcarão o numero e localidade das escolas, podendo extinguir as que existem em logares pouco populosos e remover os professores dellas para as que se crearem, onde mais aproveitem.

Seguiu-se o art. 3º: Art. 3º – Os presidentes em conselho, taxarão interinamente os ordenados dos professores, regulando-os de duzentos mil réis a quinhentos mil réis annuaes; com attenção ás circumstancias da população e carestia dos logares, e o farão presente á Assembléa Geral para a approvação.

O SR. GOMIDE: – Este objecto é da maior importancia. Depois do alimento, a instrucção é a coisa mais necessaria á mocidade e por isso estou em que os mestres devem ser bem remunerados, para que desempenhem completamente os seus deveres; mas, pelo modo com que estão determinados os seus vencimentos, penso que não conseguiremos esse fim. Dizer que os presidentes em conselho, taxarão interinamente os ordenados dos professores, regulando-os de duzentos mil réis a quinhentos mil réis annuaes, em attenção ás circumstancias da população e carestia dos logares, não é o melhor arbitrio que para aqui se póde adoptar. A circumstancia da população aqui é indifferente, porque póde ir um mestre para um logar mui povoado, e bem poucos discipulos frequentarem a sua escola, por ser desleixado no desempenho dos seus deveres, por se não interessar pelo adiantamento dos seus discipulos. As circumstancias a que se deve attender, é com effeito a da carestia do paiz, e o trabalho do professor. Tendo em vista a primeira destas circumstancias, assento que se deve estabelecer como base que o ordenado dos mestres nunca seja menor de cento e cincoenta mil réis, e tendo em vista a segunda, lembro que ao que trazer de quarenta discipulos para cima, se augmente mais uma quarta parte desse ordenado; ao que trazer mais de cincoenta, o dobro.

Desta maneira, Sr. Presidente, attende-se ás circumstancias da localidade e ao trabalho dos professores, e cria-se ao mesmo tempo um estimulo para cada um se esmerar no adiantamento dos seus discipulos, afim de que concorra á sua escola o maior numero de alumnos, para alcançar aquelle augmento de ordenado. Não se presuma que a concorrência de discipulos estorvará o ensino; antes pelo contrario, quanto maior fôr o numero delles, maior será o augmento da lição, e sempre irá tambem a melhor a escola. Eu passo a offerecer a minha emenda por escripto.

#### EMENDA.

150\$000 será o ordenado geral até 30 discipulos; de 40 para cima, mais a quarta parte; de 50 para cima o dobro, e na mesma proporção aonde os ordenados já são maiores que 150\$000. – Salva a redação. – Gomide.

Foi apoiada.

O SR. OLIVEIRA: – Eu vou pelo artigo, e rejeito a emenda. O caso não está em o mestre ter muitos discipulos, porém em ensinal-os bem e pelo methodo Lencasteriano, que por si mesmo admite a possibilidade de ensinar a muitos ao mesmo tempo, uma vez que haja casa sufficiente para isso. Demais, a emenda vai privar os presidentes de poderem proporcionar os

ordenados segundo as localidades, quando aos mestres das cidades e villas populosas, que necessariamente hão de ter mais discipulos, e necessitam de maiores meios para viver, se devem dar esses ordenados na proporção que se acha no artigo, de trezentos a quinhentos mil réis! Quanto ao desempenho das obrigações dos mestres, como a sua escolha não fica a cargo de um só homem, porém sim do Presidente com o seu Conselho, é de esperar do zelo de cidadãos tão conspicuos a vigilancia e inspecção no cumprimento desses deveres. A' vista disto sou de parecer que passe o artigo tal qual, uma vez que as circumstancias do Thezouro não permitem que se ampliem a um conto de réis os ordenados daquelles de quem a mocidade tem de receber as primeiras idéas. Se estes homens as tiverem más ou mesquinhas, más ou mesquinhas ficarão tambem as dos principiantes. E que impressão de grandeza receberá a infancia de um mestre que por escassos meios se vir reduzido a receber os seus alumnos em uma casa mal assejada, e em desalinho? Qual será o homem que, tendo dispendido o seu cabedal e tempo em tornarse habil, queira sujeitar-se a tão penoso trabalho por trezentos mil réis? Então ficamos como antes.

O SR. GOMIDE: – O que proponho é tirado da mesma natureza das coisas, e é opinião de um grande homem e não minha. Para o homem satisfazer bem a qualquer encargo, é necessario que o interesse ande ligado ao desempenho dos seus deveres, como se acha estabelecido na minha emenda. Ella não restringe os ordenados, antes os amplia; porque o termo de cento e cincoenta mil réis, é para aquelles que têm menores ordenados, do que essa quantia, os que os têm já maiores, podem por este meio subir a seiscentos mil réis, e a mais.

O SR. MARQUEZ DE INHAMBUPE: – Sr. Presidente. Todos nós sabemos quão grande trabalho tem havido para se estabelecerem escolas, e quanta difficuldade em achar mestres habeis para ellas, e que bem desempenhem as suas obrigações.

Esta difficuldade procede dos ordenados que se dão a esses mestres, os quaes por insignificantes, não convidam ninguem a dedicar-se a tão improbo trabalho; assim, sem augmentarmos esse ordenado, e darmos algumas outras providencias, nada poderemos conseguir. Quanto ao augmento do ordenado, propendo mais para o artigo do que para a emenda, a qual não me parece bem fundada. Em primeiro lugar, esta emenda torna contingente a subsistencia do mestre, fazendo-a dependente do maior ou menor numero de discipulos não obstante ser talvez muito capaz e pontual nas suas obrigações. Nenhum homem, seja qual fôr o paiz, póde viver com limpeza, tendo unicamente o ordenado de cento e cincoenta mil réis; e se tiver familia, menos lhe chegará para isso esta quantia.

Nestes termos ha de forcejar este homem por ter discipulos sufficientes para adquirir o augmento do ordenado ali proposto; mas que proveito tirará desses esforços, se os paes de familia ou por caprichos, que sempre os ha, como todos nós temos observado, ou porque são muito indigentes, e assentam que não podem desviar seus filhos dos pequenos serviços domesticos, que lhes prestam, para os mandarem á escola, como é mui frequente, ou por outro qualquer motivo lhe não mandarem seus filhos? O homem será muito capaz, trabalhará muito, e morrerá de fome. Em segundo lugar, como se ha de verificar esse numero para o augmento do ordenado que se propõe na emenda? Este numero póde ser variavel todos os mezes, todas as semanas, e até todos os dias, e eis aqui uma difficuldade invencivel. Occorre mais a circumstancia da carestia dos paizes, a qual devemos ter em muita consideração, e a emenda não satisfaz neste ponto.

Supponhamos dois mestres, um em Olinda e outro em Marianna, ambos igualmente habeis; aquelle terá poucos discipulos, porque a população da cidade não permite que tenha muitos, e por consequencia, pequeno ordenado e grandes despezas, porque o paiz é caro; este terá muitos discipulos, porque a cidade é muito mais povoada, e por consequencia melhor ordenado, e pequenas despezas, porque o logar é muito mais farto. A' vista destas considerações inclino-me a favor do artigo.

Agora o que eu quizeria que se estabelecesse era que os mestres fossem vigiados mui de perto sobre o desempenho das suas obrigações, mas sobre isto nada se diz no projecto. Digo



mui de perto, porque em Portugal, quando pela Lei de 72 se estabeleceram as escolas, creou-se tambem um Inspector Geral para ellas; porém, o que havia de fazer um só homem? Coisa nenhuma; assim, nada se fiscalisava, e os paes de familia a poder de dinheiro é que davam a educação a seus filhos. Eu estimaria muito que meus filhos fossem instruir-se ás escolas publicas, porque nellas é que ha emulação; mas faltando esta vigilancia, falta a boa ordem, e em logar de se ir aprender coisas boas, aprendem-se coisas más; assim, quizera que sobre isto se desse alguma providencia. Eu quizera tambem que as escolas nunca fossem nas proprias casas dos mestres, para elles não fazerem como ás vezes fazem, que é irem-se ajuntando os discipulos, e elles dizerem: Não ha aula. Sejam essas escolas em lugares publicos, e já não praticarão os mestres tão facilmente semelhante abuso. Estas são as minhas idéas. O Senado decidirá na sua sabedoria o que julgar mais conveniente.

O SR. GOMIDE: – Sr. Presidente. Por maior que seja o ordenado que se dê aos mestres, se acaso não se estabelecer na proporção do numero dos discipulos, nada se conseguirá. Eu conheço isto por factos. Todo o pai de familia procura para seus filhos o mestre mais habil e de melhores costumes; o que estiver nestas circumstancias, sempre ha de ser preferido, e ter grande numero de discipulos.

Conheci em Marianna um mestre de primeira letras, por nome Varella (o qual ainda hoje ensina nesta Côrte), e vi que a elle concorriam discipulos de todas as partes, algumas bem distantes, de maneira que chegou a ter cem, e ás vezes cento e cincoenta alumnos, porque gozava de muito bons creditos, tanto assim que ainda hoje aqui está ensinando; e conheço outro em outra parte, que por mais que ensine, nunca os discipulos sabem o a b c, e entretanto, vai cobrando o ordenado. Estabelecendose assim ordenados fixos, o que os mestres querem é ter dois, ou tres rapazes, para dizerem que são mestres, e perceberem esse ordenado. Sem o estímulo que proponho, nada adiantaremos; posto esse estímulo, estou convencido de que havemos de aproveitar, porque cada uma ha de esmerar-se em adquirir a melhor reputação para lhe concorrerem muitos discipulos, e vencer maior ordenado.

Não havendo mais quem falasse, passou o Sr. Presidente a consultar se a Camara julgava debatida a materia; e, decidindo-se que sim, propoz o artigo a votos, o qual foi approvedo na fôrma da emenda.

Entrou em discussão o art. 4º: Art. 4º – As escolas serão de ensino mutuo nas capitães das provincias; e o serão tambem nas cidades, villas e logares populosos dellas, em que fôr possível estabelecerem-se.

O SR. COSTA BARROS: – Como vejo que este é o melhor methodo, não acho difficuldade alguma em se estabelecer em todos os logares, salvo o estado de finanças das provincias; portanto, parece-me que o artigo ficaria melhor dizendo-se, em logar das palavras “em que fôr possível estabelecerem-se”, o seguinte – “logo que fôr possível estabelecerem-se.”

EMENDA.

Depois das palavras – “populosos dellas” – “logo que fôr possível estabelecerem-se”. – Costa Barros.

Foi apoiada.

O SR. MARQUEZ DE SANTO AMARO: – Parece-me que não póde ter logar a substituição proposta pelo nobre Senador, porque a impossibilidade a que se refere esta parte do artigo, não é a falta de dinheiro nas provincias para estas despesas, porém a falta de mestres pelo methodo de Lencaster; tanto assim que mais abaixo se diz que, quando os não houver, venham á custa do seu ordenado aprender este methodo, para depois ensinarem por elle. Isto não se refere aos cofres da Nação, portanto, penso que não tem logar a emenda.

O SR. COSTA BARROS: – Um de nós está enganado sobre a intelligencia do artigo. Se o artigo houvesse de exprimir o que o nobre Senador diz, teriam accrescentado no fim – “pelo methodo Lencasteriano”, mas não o fizeram assim. Eu entendo que o artigo quer dizer que as

escolas serão sempre de ensino mutuo nas capitaes das provincias, e que tambem sejam de ensino mutuo nas villas e logares populosos, quando isso puder ser, quando o estado de finanças das provincias permittam fazer-se essa despeza. Assim é que eu entendo o artigo, e por isso propuz a emenda.

O SR. MARQUEZ DE SANTO AMARO: – Como se trata da intelligencia do artigo, cada um tem a liberdade de dizer o que quizer. O Artigo 1º estabelece a these, e diz: (Leu); vem agora o art. 4º e declara qual ha de ser o methodo que se ha de seguir nas escolas, que é o methodo de Lencaster para todas ellas; como porém isto não póde ter logar immediatamente pela falta de mestres que ensinem por este methodo, traz então aquella declaração no fim, “em que fôr possível estabelecerem-se”; porque só este impedimento da falta de professores é que póde obstar ao estabelecimento dellas, e jámais o outro que o nobre Senador aponta, do estado de finanças das provincias. Este não é, nem póde ser o embaraço, uma vez que a Constituição garantio a instrucção primaria, e gratuita. A despeza forçosamente ha de fazer-se, tenham ou não as provincias os meios necessarios para ella. Se os não tiverem, hão de proporcionar-se-lhes esses meios.

Assim é que eu entendo o artigo.

O SR. COSTA BARROS: – Insisto na minha interpretação. Diz o art. 1º. (Leu.) Eis aqui que o artigo não declara qual systema se ha de seguir nessas escolas; e porque? Porque se sabe que as não póde haver em todos os logares pelo methodo de Lencaster, em razão do estado da Fazenda Publica. Vem depois o artigo 4º, diz que “serão essas escolas de ensino mutuo nas capitaes das provincias”; e dividido este membro do artigo, do resto delle, com um ponto e virgula, continúa depois nestes termos: “e o serão tambem nas cidades villas e logares populosos dellas, em que fôr possível estabelecerem-se”. Por esta possibilidade entendo eu o estado das finanças para se fazerem essas despezas. Tendo as provincias meios pecuniarios para aquelles estabelecimentos em todos os logares indicados, crear-se-ão em todos elles; não os tendo, crear-se-ão sómente naquelles em que fôr possível, porque ainda que a Constituição garantio a instrucção primaria e gratuita, não determinou comtudo que fosse por este ou por aquelle methodo.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – Eu entendo que o artigo não tem em vista a impossibilidade de se fazerem essas despezas, porque não as supponho tão grandes, que se devam receiar, mas sim a falta de mestres. Esta é a minha opinião sobre a intelligencia da ultima clausula do artigo; entrando agora a falar sobre ella, acho que, passando a presente lei neste anno, não será possível instituirem-se escolas de ensino mutuo nem mesmo em todas as capitaes das provincias; e, como elle exclue todo qualquer outro methodo que não seja aquelle, nessas capitaes, assento que se deve fazer alguma emenda neste ponto. Esta emenda póde-se fazer mui facilmente ligando-se tambem á primeira parte do artigo a clausula final que, como elle agora está, só respeita ás villas e logares populosos, e dizendo-se que “as escolas serão de ensino mutuo nas capitaes das provincias, nas villas e logares populosos, logo que haja mestres para ellas”. Eu accrescentaria ainda “habeis”, depois da palavra “mestres”, para evitar que fosse um professor que nada soubesse, e só por andar aprendendo se julgasse em estado de poder fazer aquelle serviço. E’ verdade que em um dos artigos seguintes se diz que os professores que não tiverem a necessaria instrucção deste ensino, irão instruir-se em curto prazo nas escolas das capitaes; mas então direi que neste caso ficam os povos em peor estado, porque no intervallo não ha escolas nenhuma, e além disso já ponderei que nem para essas mesmas escolas das capitaes haverá professores. Em conformidade com o que tenho exposto, passo a offerecer esta:

EMENDA.

As escolas determinadas no art. 1º serão de ensino mutuo, logo que hajam mestres habeis para ellas. – Salva a redacção. – Marquez de Caravellas. Foi apoiada.

O SR. MARQUEZ DE SANTO AMARO: – Eu opponho-me tambem a esta emenda, a

qual parece com effeito muito plausivel, considerada sómente em relação ao artigo; mas eu olho tambem para os mais artigos, e para o fim que a lei tem em vista. Qual é esse fim? Que todas as escolas sejam de ensino mutuo; e por esta razão diz que o devem ser já nas capitaes das provincias, e não deixa isto assim á vontade para que as não haja; portanto, a emenda oppõe-se ao fim da lei. A lei quer que se siga este methodo, e não outro; e se se disser que se seguirá esse methodo quando fôr possível, ou quando houver mestres, nunca será possível, nunca haverá taes mestres, nunca isto se fará; haverá tudo, porém, quando a lei determinar que os ministros sejam responsaveis pelo estabelecimento destas escolas; assim, voto contra a emenda.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – O que o nobre Senador acaba de dizer, não me tem feito mudar de opinião. Diz elle que, se acaso se adoptar a minha emenda, nunca se estabelecerão estas escolas. Não é assim. Pergunto eu: o Governo tem responsabilidade, ou não? Tem responsabilidade.

Logo que apparecer pessoal habil, como diz a emenda, e o Governo o não occupar naquella exercicio, não está elle responsavel? Está. Como, pois, affirma o nobre Senador que nada se fará? Para se rejeitar a emenda, era necessario que se mostrasse que havia já abundancia de mestres para se empregarem em todas as capitaes; mas isso é o que não se prova, antes mostra-se o contrario, porque o Governo só tem mandado mestres para algumas e não para todas, de certo por falta delles.

Eu propuz esta emenda, por saber a difficuldade que tem havido nisto. Tem vindo aqui pessoas das outras provincias aprender, pela maior parte militares, e nada ou pouco ficaram sabendo. Isto leva tempo, e não se aprende de repente. Se nós podessemos transmittir a sciencia pela imposição das mãos como os apostolos transmittiam a graça do Espirito Santo, bem estava: mas isso só foi concedido á Igreja.

Assim com a minha emenda fica o artigo perfeito, e evita-se o risco de ficarem as capitaes sem mestres nenhum, nem por um, nem por outro methodo.

O SR. RODRIGUES DE CARVALHO: – Eu assento que o artigo pôde passar sem emenda alguma. Elle suppõe que ha mestres pelo methodo de Lencaster em todas as capitaes das provincias, e por isso em um dos que se seguem diz que ás suas escolas vão instruir-se nesse methodo os das villas e logares populosos; mas, posto que isto não seja assim, penso que se pôde prescindir da emenda. Sei que ha esses mestres em Santos, em S. Paulo, em Santa Catharina, na Victoria, em Matto Grosso e no Maranhão; que difficuldade existe para que os haja tambem nas outras capitaes? Faltará quem queira instruir-se para ir occupar esses logares? Penso que não; portanto, assento que o artigo pôde passar.

O SR. MARQUEZ DE BAEPENDY: – Conheço perfeitamente que o espirito da lei é generalisar o methodo Lencasteriano, com o que vou muito de accôrdo, e desejaria que não houvesse outro no ensino publico; mas não posso deixar de annuir á emenda do Sr. Marquez de Caravellas, porque a lei exige que nas capitaes das provincias só haja professores que ensinem por esse methodo. Se nós tivéssemos já esses professores capazes não tinha eu duvida; mas não os temos. Esses mesmos que estão nas provincias que o nobre Senador que me precedeu acaba de referir são chamados professores, mas pouco ou nada sabem do methodo Lencasteriano, tendo aprendido na escola desta Côrte, que pouco credito merece. Quem estabeleceu esta escola foi um francez, que adquirio reputação; teve porém desavenças, não sei pelo que, e a largou, passando para o sertão do rio Parahyba, onde vive da lavoura. Eu sei de paes que, tendo mandado seus filhos para o ensino mutuo, os tiraram e entregaram a outros mestres, para serem ensinados pelo methodo antigo, reconhecendo o atrasamento e perdição de seus filhos naquella aula, sem duvida pela impericia dos professores. Ora, se nas capitaes das provincias não pôde haver professores de primeiras letras sem ser pelo methodo Lencasteriano, se este não merecer o conceito dos paes de familia, é preciso que elles tenham o recurso de mandarem seus filhos ás aulas dos professores em que mais confiam, não obstante seguir-se nellas o methodo antigo; mas se estes faltarem, ficar-se-á em peor estado; por consequencia, a emenda que propõe o

illustre Senador é boa porque deixa o methodo actual até que seja substituido pelo ensino mutuo, logo que o Governo tenha pessoas habéis para um tal ensino.

Fizeram-se mais algumas breves reflexões sobre o artigo, as quaes não se podem perceber bem pelo que o tachygrapho escreveu; e, dando-se por discutida a materia, foi posto a votos e approved qual estava redigido.

Entrou em discussão o art. 5º, o qual foi approved sem haver quem o combatesse: Art. 5º – Para as escolas do ensino mutuo se applicarão os edificios que houverem com sufficiencia nos logares dellas, arranjando-se com os utensilios necessarios á custa da Fazenda Publica, e os professores que não tiverem a necessaria instrucção deste ensino, irão instruir-se em curto praso, e á custa dos seus ordenados, nas escolas das capitães.

Passou-se ao art. 6º: Art. 6º – Os professores ensinarão a ler, escrever, a pratica de contas, a grammatica da lingua nacional, e os principios da doutrina religiosa e moral, proporcionados á comprehensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Imperio e a Historia do Brazil.

O SR. VISCONDE DE CONGONHAS: – Assento que em logar das palavras “doutrina religiosa e moral”, se deve dizer “doutrina e moral christã.

EMENDA.

Em logar das palavras – “doutrina religiosa e moral” – as seguintes – “da doutrina e moral christã”.

– Salva a redacção. – Visconde de Congonhas do Campo.

Foi apoiada a emenda.

O SR. MARQUEZ DE SANTO AMARO: – Se a emenda do nobre Senador tem por objecto prohibir que nas escolas se ensine outra doutrina, que não seja a da nossa religião, como eu penso, é desnecessaria; porque a mesma Constituição permite sim, mas não favorece nenhuma outra, e além disso declara que a religião catholica, apostolica romana é que é a religião do Estado.

Demais, nesse mesmo sentido a emenda tambem não satisfaz; porque a religião calvinista tambem é christã. Para não estarmos com estas declarações era melhor deixar o artigo como se acha.

Falou o Sr. Visconde de Congonhas, mas o tachygrapho não ouviu.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – Eu assento que com effeito o artigo deve ser emendado, e que a emenda proposta não satisfaz, como já se observou. Eu diria, em logar do que está no artigo, o seguinte: “da doutrina e moral da religião catholica, apostolica, romana”; porque esta é que é a religião do Estado; é a religião que o Estado mantem.

O SR. VISCONDE DE CONGONHAS: – De muito boa vontade convenio em que se faça a emenda por esse modo.

Não havendo mais quem falasse, e dandose a materia por discutida, foi posto a votos o artigo, e passou na conformidade da declaração proposta pelo Sr. Marquez de Caravellas.

Passou-se a tratar do art. 7º: Art. 7º – Os que pretenderem ser providos nas cadeiras, serão examinados publicamente perante os presidentes em conselho; e, estes nomearão professores os que se mostrarem de melhor instrucção.

O SR. MARQUEZ DE INHAMBUPE: – Parece-me que este artigo necessita de alguma explicação. (Leu o artigo.) Falta na primeira parte do artigo declarar como hão de ser approved os concurrentes que o merecerem; e na segunda ha, a meu ver, um absurdo, que é fazer a nomeação independente do voto dos examinadores e do Conselho, e só propria do Presidente. Diz o artigo que os presidentes nomearão os que se mostrarem de melhor instrucção. Não é assim; é necessario que os examinadores os julguem habilitados, e que intervenha tambem o Conselho nessa nomeação.

O SR. MARQUEZ DE SANTO AMARO: – Eu acho que o artigo está em termos de

passar, porque, uma vez que se manda que os candidatos sejam examinados, claro está que é para os examinadores verem, e decidirem qual se acha em melhores circumstancias de ser admittido, á vista da instrucção que mostrar no exame, e que por consequencia não se póde prescindir do seu voto. Na segunda parte tambem não ha duvida, porque o Presidente não tem arbitrio nenhum; quem o tem é o Conselho.

O SR. MARQUEZ DE INHAMBUPE: – Insisto ainda na minha opinião. O artigo diz que os candidatos serão examinados, e nada mais; por consequencia, faltam aqui disposições sobre o resultado desse exame; sobre o modo porque hão de ser approvados. Quanto á segunda parte, não está claro o artigo, e, passando como se acha, póde-se entender que o Conselho não tem aqui voto deliberativo, mas apenas consultivo. Deve-se tirar esta ambiguidade.

O SR. MARQUEZ DE SANTO AMARO: – Para que é o exame? Para se admittirem homens inhabeis? Não; porém, para se admittirem os mais habeis; logo, está claro qual é o seu fim, posto que no artigo se não expresse, porque esta lei não se encarrega de dizer como elles hão de ser. Quanto á segunda duvida, tambem a lei não se encarrega de estabelecer as funcções dos presidentes. Isso está determinado em outra parte.

O SR. COSTA BARROS: – Sr. Presidente, parece-me que o artigo está bem enunciado, bem claro, e até em harmonia com o outro que diz: (Leu; até a palavra professores); porém quanto ao resto, penso que se deve fazer alguma emenda. Póde um homem mostrar a melhor instrucção, e não ter habilidade para este emprego; assim, em vez do que está no artigo, seria melhor dizer-se – “os que se mostrarem mais habeis”.

Dando-se por discutida a materia, foi proposto á votação o artigo, e aprovado como estava.

Entrou em discussão o art. 8º, sobre o qual não houve quem falasse, e foi aprovado como estava: Art. 8º – Só serão admittidos á opposição examinados os cidadãos brasileiros, que estiverem no gozo de seus direitos civis e politicos, sem nota na regularidade de sua conducta.

O mesmo aconteceu com o art. 9º: Art. 9º – Os professores actuaes não serão providos nas cadeiras, que novamente se crearem, sem exame e approvação na fôrma do art. 7º.

Passou-se ao art. 10: Art. 10. – Os presidentes em Conselho ficam autorisados a conceder uma gratificação annual, que não exceda á terça parte do ordenado, áquelles professores, que por mais de doze annos de exercicio não interrompido, se tiverem distinguido por sua prudencia, disvellos, grande numero e aproveitamento de discipulos.

O SR. COSTA BARROS: – O artigo não declara se esta gratificação se deve dar sómente aos professores que ensinarem pelo methodo de Lencaster, ou tambem áquelles que ensinam pelo methodo antigo. (Leu o artigo.) Nada especifica o artigo a este respeito, nem se sabe qual é a mente do legislador; parece que devem ser excluidos os professores que ensinam pelo methodo antigo; portanto, proponho esta:

#### EMENDA.

Depois das palavras – “annos de exercicio” – se accrescente – “pelo methodo de Lencaster”.

– Costa Barros.

Foi apoiada.

Não havendo mais quem pretendesse a palavra, propoz o Sr. Presidente o artigo á votação, o qual foi aprovado na mesma fôrma em que se achava.

Leu-se o art. 11, o qual foi aprovado sem haver quem falasse sobre elle: Art. 11. – Haverão escolas de meninas nas cidades e villas mais populosas, em que os presidentes em Conselho, julgarem necessario este estabelecimento.

Entrou em discussão o art. 12: Art. 12. – As mestras ensinarão, além do declarado no art. 6º, as prendas, que servem á economia domestica, e serão nomeadas pelos presidentes em Conselho, aquellas mulheres, que sendo brasileiras e de reconhecida honestidade, se mostrarem

com mais conhecimento nos exames, feitos na fôrma do art. 7º.

O SR. GOMIDE: – O estabelecimento destas mestras é muito louvavel; porém não posso admittir que ellas vão fazer um exame publico, como aqui se determina; porque sendo, como se quer, mulheres honestas, é natural que em semelhante acto se perturbem. Eu assento que as habilitações para estes empregos devem consistir em attestações do parcho da freguezia da residencia da pretendente, e da Camara do termo, e nas informações de duas pessoas probas, dadas em presença do Presidente da Provincia. Parece-me que isto basta, e que é o que se deve seguir.

#### EMENDA.

A habilitação das mestras das meninas será por attestados do reverendo parcho da sua residencia, da Camara do termo, e por informações de duas pessoas probas, dadas em presença do Presidente. – Gomide.

Foi apoiada.

O SR. MARQUEZ DE INHAMBUPE: – Estas attestações não bastam, e uma mulher que vai estabelecer um collegio de educação, não póde ter duvida de comparecer em publico. E' preciso que ellas se sujeitem ao exame, uma vez que vão receber uma pensão do Estado, e que a boa ordem assim o exige; portanto, não approvo a emenda.

O SR. COSTA BARROS: – Parece-me que a este artigo se deve accrescentar que, estando estas mestras na mesma razão do art. 10, devem perceber uma gratificação semelhante á que ali se estabelece.

O Sr. Visconde de Congonhas, depois de um breve discurso que o tachygrapho não alcançou, offereceu esta:

#### EMENDA.

Depois das palavras – “com mais conhecimentos” – supprimido o resto do artigo accrescentaria, e substituiria as seguintes – “e que reúnem os requisitos necessarios”. – Visconde de Congonhas do Campo.

Foi apoiada.

Não havendo mais quem falasse, passou o Sr. Presidente a fazer as propostas convenientes, e approvou-se o artigo conforme estava no Projecto.

Entrou em discussão o art. 13: Art. 13. – Os provimentos dos professores e mestras serão vitalicios; mas, os presidentes em conselhos, a quem pertence a fiscalisação das escolas, os poderão demittir, depois de exactas averiguações, quando não desempenharem os seus deveres.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – Não posso admittir este artigo, o qual é contrario ao systema que temos adoptado. Que o Presidente possa suspender os professores e mestras que lhe constar não cumprirem com os seus deveres, e pol-os em processo, nisso convenho eu; porém demittir sem sentença pessoas que estão em empregos vitalicios, não é admissivel. Eu passo a offerecer em consequencia destas reflexões uma emenda ao artigo.

#### EMENDA.

Os poderão suspender, e só por sentença serão demittidos. – Marquez de Caravellas.

Foi apoiada.

O SR. BORGES: – Não sei como se ha de dar andamento a este negocio, admittindo-se a emenda. Quem é que ha de dar essa sentença, ha de ser o corregedor, ha de ser a Relação? Aqui não se trata de crime, trata-se de falta de cumprimento de obrigações. Uma vez que aos presidentes em Conselho, e com audiencia das respectivas camaras, se dá pelo artigo 2º o poder de marcar o numero e localidade das escolas e de remover os professores, assento que não implica, antes vai em harmonia com a disposição desse artigo, e com a do art. 7º, a faculdade que se lhes quer aqui dar. Uma vez que o Presidente em Conselho tem autoridade para poder nomear estes professores e mestras, do mesmo modo a deve ter para os poder demittir.



O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – O principio de que os professores e mestras, assim como são nomeados pelo Presidente em Conselho, tambem podem ser demittidos, não é verdadeiro. Por este modo o Poder Executivo, que nomeia magistrados, pode-os tambem demittir! O professor tem um officio publico e vitalicio; não o póde perder por qualquer motivo. Só por sentença é que isso se póde fazer, o mais é dar ao Presidente um arbitrio grande, e contra o systema geral da nossa legislação.

O SR. BORGES: – Não se póde dizer que seja isto dar ao Presidente um arbitrio muito grande, porque elle não ha de fazer isto no ar, e só por si, porém em Conselho, e se o professor fôr castigado injustamente, com umas poucas de testemunhas se póde justificar.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – Seja isso em Conselho, seja como fôr, a Constituição não quer que se tire assim o logar a um cidadão.

Julgando-se sufficientemente discutido o artigo, foi posto a votos, e approvedo na fôrma da emenda.

Tendo dado a hora, suspendeu-se a discussão, e passou-se á leitura da Acta da sessão antecedente, a qual foi approvada.[...]

#### 91ª SESSÃO EM 29 DE AGOSTO DE 1827.

*Expediente. – Continuação da terceira discussão do Projecto de Lei sobre as escolas de primeiras letras. – Segunda discussão dos artigos additivos ao Projecto sobre a extincção da Junta da Administração dos Diamantes creada em Cuyabá.*

PRESIDENCIA DO SR. BISPO CAPELLÃO-MÓR.

Reunidos vinte e oito Srs. Senadores, abriu o Sr. Presidente a Sessão, e foi lida e approvada a Acta do antecedente.

O Sr. 1º Secretario passou a dar conta de varios officios, projectos de lei e resoluções que tinha recebido da Camara dos Srs. Deputados, e são os seguintes:

##### OFFICIO.

Illm. e Exm. Sr. – Passo ás mãos de V. Ex. inclusa a Resolução da Camara dos Deputados relativa á fixação de terra para o anno de 1828, afim de que seja por V. Ex. apresentada na Camara dos Srs. Senadores, com os documentos que lhe dizem respeito. – Deus Guarde a Vx. Paço da Camara dos Deputados, em 28 de Agosto de 1827. – José Antonio da Silva Maia. – Sr. Visconde de Congonhas do Campo.

[...] Entrou-se na primeira parte da Ordem do Dia, que era a continuação da terceira discussão do Projecto de Lei sobre as escolas de primeiras letras.

O Sr. 2º Secretario leu o artigo 11, que foi approvedo sem haver quem o contrariasse.

Seguiu-se o artigo 12.

O Sr. Costa Barros fez uma pequena observação sobre o artigo, a qual o tachygrapho não percebeu.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – Sr. Presidente. Este artigo deve soffrer aqui alguma restricção, em consequencia de se haverem ampliado os estudos designados no art. 6º, e não ser possivel applicar para aqui o mesmo que ahi se determinou. Manda-se no art. 6º que os mestres ensinem as quatro operações arithmeticas, pratica de quebrados, decimaes e proporções, e as noções mais geraes da Geometria pratica. Nas escolas de meninas não se póde ensinar isto. O estudo da Arithmetica deve reduzir-se ás quatro operações, e supprimir-se o que respeita ás noções de Geometria pratica. Eu proponho a minha:

## EMENDA

Salva a redacção. – Quanto á Arithmetica sómente as quatro operações, e não ensinarão as noções de Geometria pratica.

Foi apoiada.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – Não posso concordar com esta emenda. Parece-me que não ha razão para serem excluidas as meninas desde ensino, que lhes póde servir de muita utilidade. Porque entre nós não ha este uso, muitas se têm perdido. Vemos que as mulheres casadas com negociantes, se desgraçadamente ficam sem seus maridos, entregam-se a caixeiros, que, pela maior parte das vezes, as perdem; o que já não aconteceria se ellas tivessem estes conhecimentos.

Em vida mesma de seus maridos não zelarão estas mulheres muito mais os interesses das suas casas do que um guarda livros, que de ordinario é o que maior mal faz á mesma casa? Parece-me que sim.

Em todas as noções cultas se dá ás meninas esta instrucção, e parece-me que devemos adoptar esta mesma pratica.

O SR. BORGES: – Legislação para não ter effeito é coisa que não entendo. Onde é que se hão de ir buscar mestras que ensinem a pratica de quebrados, decimaes, proporções e Geometria?

Tenho visto o Brazil quasi todo, e ainda não encontrei mulher nenhuma nessas circumstancias.

Querer assim imitar as nações cultas, equivale a não querer que a lei se execute.

O SR. MARQUEZ DE SANTO AMARO: – Admittida aquella razão, Sr. Presidente, nada se faz.

Aqui não se trata de haver já ou não mestras que estejam naquellas circumstancias; trata-se de fazermos uma lei que proporcione á mocidade de um e outro sexo os conhecimentos mais necessarios.

Mulheres ha no Brazil que são capazes de ensinar o que se propõe aqui; e quando as não haja, não é isso razão para deixarmos de fazer o que devemos.

Essas mulheres se irão formando. Tambem se não póde pôr já em execução o ensino mutuo, por falta de homens nas circumstancias de ensinarem por esse methodo; entretanto a lei determina que seja por elle que se ensine, porque não havemos de legislar para se conservarem as coisas no mesmo estado em que se acham.

O SR. BORGES: – A legislação deve marchar a par do estado em que nos achamos. Legislar agora para ter execução daqui a trinta ou quarenta annos, é escusado. Assento que o artigo deve passar, porém com a emenda que o Sr. Marques de Caravellas offerecem.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – Muito desejaria eu que podessemos dar ás meninas uma instrucção geral semelhante á que se determina para os meninos; mas não o podemos conseguir, e estou pelo principio que acabou de emitir o nobre Senador que me precedeu. Temos o exemplo de Solon.

Quando foi questionado sobre a bondade das leis que havia dado aos athenienses, respondeu: – Deilhes as que mais lhes podiam convir. E' necessario legislar segundo as circumstancias. Esta é a grande regra que todo o legislador deve ter diante dos olhos; o contrario é (como costumam dizer) escrever na areia; portanto, sustento a minha emenda.

Dando a Camara por sufficientemente discutida esta materia, passou o Sr. Presidente a propor se passava o artigo, salvas as emendas. Decidio-se que sim.

Se a emenda da segunda discussão se deveria supprimir.<sup>79</sup> Approvou-se a supressão, por se achar incluída a materia da emenda no artigo additivo.

<sup>79</sup> Parece que esta supressão foi proposta pelo Sr. Costa Barros no discurso que o tachygrapho não percebeu. (nota dos Anais).



Se se approvava a materia da emenda do Sr. Marquez de Caravellas. Ficaram empatados os votos, e addiou-se por consequencia a emenda para entrar em outra discussão.

Entrou em discussão o art. 13 com uma emenda approvada na segunda discussão, e posto a votos passou com a referida emenda.

Seguiu-se o art. 14, ao qual o Sr. João Evangelista, depois de um discurso que o tachygrapho não ouviu, offereceu esta:

#### EMENDA

E o mestre que fôr excessivo ou cruel nos castigos, será pela primeira vez suspenso e advertido, e pela segunda demittido. – Salva a redacção. – Evangelista.

Foi apoiada.

O SR. OLIVEIRA: – Creio que esta emenda é escusada. Aqui se diz a maneira porque hão de ser regidas as escolas e praticados os castigos; os mestres que se não conformarem com o que dispoem os estatutos, nem com a applicação dos castigos pelo methodo de Lencaster, incorrem em infracção de lei, não cumprem com os seus deveres, e sobre isto já se providenciou.

O SR. MARQUEZ CARAVELLAS: – O illustre Senador prevenio-me; porém accrescentarei ao que elle expendeu que o mestre nunca póde ser excessivo nem cruel com os discipulos, porque não póde usar de palmatoria, nem de qualquer outro instrumento para os castigar. Estes castigos reduzem-se a fazer passar o discipulo que erra, do logar em que está, para outro inferior, quando o seu erro é emendado por outro que estava neste logar; lembrança mui plausivel, porque deste modo se criam na mocidade sentimentos de brio. A palmatoria, as disciplinas, só servem para lhes fazer perder a vergonha, e tornal-os destemidos.

Falou o Sr. João Evangelista, mas o tachygrapho não ouviu.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – E' necessario não confundir os estatutos, o que diz respeito á economia e regulamento das escolas, com a lei. Ha de ser mandar imprimir essa parte dos estatutos de que se trata aqui, para que todos os mestres a possam ter, e por ella governar-se; portanto, a emenda é desnecessaria.

O SR. RODRIGUES DE CARVALHO: – Tinha pedido a palavra, Sr. Presidente, porque estamos com uma questão tão inutil, que não podia deixar de falar. Já está providenciado tudo no art. 13. Que faz o mestre, quando cahir em algum desses casos que aponta o nobre autor da emenda? Não cumpre com o seu dever, e no art. 13 tem a pena: portanto, assento que a emenda, não tem logar nenhum, e sustental-a é querer questionar.

Julgando-se sufficientemente debatida a materia, o Sr. Presidente fez as propostas convenientes, e foi approvado o artigo, e rejeitada a emenda.[...]

#### 92ª SESSÃO EM 30 DE AGOSTO DE 1827.

*Segunda discussão do Projecto sobre a extincção da Junta da administração dos Diamantes, creada na cidade de Cuyabá. – Discussão da Emenda do Sr. Marquez de Caravellas ao Art. 12 do Projecto sobre as escolas de primeiras letras. – Discussão da Indicação do Sr. Marquez de Santo Amaro sobre a remessa ás commissões competentes, antes de entrarem em discussão, de todos os projectos de lei, propostas e resoluções, tanto apresentados no Senado, como vindos da Camara dos Deputados. – Terceira discussão do Projecto de Lei do Regimento Interno da Assembléa Geral.*

PRESIDENCIA DO SR. BISPO CAPELLÃO-MÓR.

Achando-se na Sala trinta e um Srs. Senadores, abrio-se a sessão, e lendo o Sr. 2.º Secretario a Acta da antecedente, foi approvada.

[...]

Julgando-se, afinal, toda a materia do projecto sufficientemente discutida, foi proposto se passava á 3ª discussão, e assim se resolveu.

Passou-se ao segundo objecto da Ordem do Dia, e entrou outra vez em discussão a emenda do Sr. Marquez de Caravellas ao artigo 12 do Projecto sobre as escolas de primeiras letras, cuja votação havia ficado empatada na sessão antecedente.

O SR. MARQUEZ DE MARICA': – Sou tambem de opinião que se devem reduzir estes estudos das meninas a ler, escrever, contar e Grammatica portugueza; porque não sei de que lhes possa servir o aprenderem a pratica de fracções, decimaes e outras operações que não são usuaes.

Se querem que isto passe, então accrescentem tambem que as mestras ensinem a escripturação de partidas dobradas e singelas. A mulher é um ente mui diverso do homem, é educada para trabalhos mui differentes. O que ella deve saber é o governo domestico da casa e os serviços a elle inherentes, para que se façam boas mães de familia; ellas adquirirão o mais, se quizerem, como adquirem as prendas de dançar, tocar, cantar e outras. Assento que o artigo se deve limitar ao que deixo exposto, e deixemos aos homens essa tarefa das fracções, decimaes e Geometria pratica, inteiramente alheia das funcções para que são destinadas as meninas.

O Sr. Marquez de Inhambupe parece haver sustentado, em um discurso que o tachygrapho não ouviu, que as mestras deviam dar ás meninas os mesmos conhecimentos litterarios designados no artigo setimo para os meninos.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – Eu queria, pelo que respeita ás meninas, que o artigo ficasse do modo em que veio da Camara dos Deputados, porque não é possivel passarmos já do nada ao apice da perfeição. O objecto principal deste artigo é que as meninas se eduquem de maneira que venham a ser boas mãis de familia e, por consequencia, basta-lhes o saberem ler, escrever e as quatro primeiras operações da Arithmetica. No que importa que ellas sejam bem instruidas é na economia da casa, para que não aconteça, quando tomarem estado, ver-se o marido obrigado a entrar nos arranjos domesticos, distrahindo-se dos seus negocios. Diz o illustre Senador que as mulheres são dotadas dos mesmos talentos que os homens. Deve-se dar a isso algum desconto; tanto assim que, nesses paizes onde muitas recebem uma grande educação, se alguma apparece com grandes talentos, é reputada um portento. Essa frivola mania das mulheres se applicarem a estudos para os quaes parece que a natureza as não formou, desviando-se dos verdadeiros fins para que foram creadas e da economia das suas casas, é que deu motivo á comedia do celebre Molière, *Les Femmes Savantes*, onde elle ridiculariza, com a sua graça costumada, essa futil vaidade, que naquelles paizes tem grassado entre ellas. Outro nobre Senador sustentou na discussão de hontem, sobre este mesmo objecto, que as meninas deviam ser instruidas nestas maneiras, porque muitas mulheres casadas com negociantes tinham perdido as suas casas, depois de viúvas, por falta desta instrucção. Convenho em que isso tenha acontecido, mas nesse caso é necessario instruil-as tambem na escripturação das partidas dobradas e singelas, e nos mais estudos da aula do Commercio. Demais, nem todas as meninas hão de vir a casar com negociantes; muitas casarão com lettrados; é, portanto, mistér dar-lhes tambem instrucção de Direito, para que, por fallecimento de seus maridos, possam conservar os escriptorios e não se deixarem enganar pelos escreventes, como aquellas pelos guarda-livros. Passar além dos limites fixados na minha emenda é querer muito, e nós não estamos nessas circumstancias; não temos para mestras mulheres que possam dar essa instrucção.

Appareceria talvez alguma ingleza ou irlandeza; mas já passou nesta Camara o artigo que determina que só brasileiras possam occupar estes lugares. Isto verdadeiramente são prendas que cada uma deve aprender em sua casa, como a dança, o cantar, o tocar, se tiver talento e seus pais lh'as quizerem mandar ensinar; assim, sustento a minha emenda.

O SR. MARQUEZ DE SANTO AMARO: – Eu esperava que a minha reflexão produzisse melhor effeito, e admiro a opposição que tem encontrado em dous illustres senadores, em quem reconheço tantos conhecimentos. Não me parece conforme com as luzes do tempo em

que vivemos, deixarmos de facilitar ás brasileiras a aquisição destes conhecimentos. A opposição que se manifesta não póde nascer senão do arraigado e pessimo costume em que estavam os antigos, e que delles herdámos, os quaes nem queriam que suas filhas aprendessem a ler, dando para isto uma frivola razão, que a decencia pede que eu deixe em silencio. Diz-se que estes conhecimentos são desnecessarios em uma mulher, que o essencial é que ella se forme boa mãe de familia. Perguntarei agora: uma mulher nunca terá occasião de fazer a conta a duas terças de panno que mandar comprar? Nunca terá occasião de mandar fazer uma obra no interior da sua casa para maior commodidade ou ornato della? E, se tiver essa occasião, não lhe aproveitará o haver adquirido esses conhecimentos de Geometria pratica, propostos nesta lei? Estes conhecimentos são geraes, servem para todas as mulheres, qualquer que seja o estado e a classe a que venham a pertencer; e, com a emenda do nobre Senador, a lei fica contradictoria e injusta, porque concede aos meninos o que nega ás meninas.

O SR. VISCONDE DE CAYRU': – Sr. Presidente. Não sei igualar cousas desiguaes.

Reconheço a igualdade da natureza e da justiça em ambos os sexos. Depois de ouvir tantos elogios da igualdade dos engenhos dos meninos e meninas, e razões da necessidade de seu igual ensino, parecerá talvez exotico contestar eu esses principios, que envolvem o decoro do bello sexo; mas, como tenho assás lido sobre essa controversia em obras de sabios da Europa, que têm escripto sobre educação pratica, estou convencido de que é vão lutar contra a natureza, cujo divino autor dispôz as cousas mui differentemente das opiniões dos especulativos. Muito venero o “devoto sexo feminino”. Sei que os antigos allemães veneravam as mulheres, como tendo alguma cousa de santo e divino e, por isso, ainda em deliberações publicas não desprezavam os seus conselhos, como refere Tacito, *De Moribus Germanorum*; mas a questão é se, no geral, as meninas são susceptiveis ou precisam de igual gráo de ensino que os meninos. Tal não creio. Demais, para que se demorará a execução da lei? Achar-se-ão já mestras para as escolas de meninas, mas não tendo conhecimento de Arithmetica e Geometria pratica. O que é extraordinario e exagerado é difficiloso ou impraticavel.

Sr. Presidente. Não sejamos excentricos e singulares. Deus deu barbas ao homem, não á mulher. Os meninos, chegando á puberdade, passam por uma metamorphose que lhes altera a physionomia e a fala; as mulheres tambem sentem mudança, mas para maior belleza e doçura de voz.

Os jovens tornam-se mais travessos e atrevidos; porém as donzellas mais recatadas, e manifestam no rubor das faces os sentimentos de pudor a qualquer leve palavra e acção que as offenda. Embora se ensinem aos meninos quebrados e decimaes, porém, quanto ás meninas, acho sufficiente a nossa antiga regra: ler, escrever e contar. Sobre as contas, são bastantes as quatro especies, que não estão fóra do seu alcance, e lhes podem ser de constante uso na vida. O seu uso de razão é mui pouco desenvolvido nas escolas para poderem entender e praticar operações ulteriores e mais difficeis de Arithmetica e Geometria. Emquanto a mestra as mortifica com tão arido ensino, empregará melhor o tempo em lhes ensinar o que as ha de constituir boas mães de familia, e servir-lhes de muito na economia domestica.

Não nego que tem havido mulheres de capacidade varonil. Não digo que não se ensine a Arithmetica e a Geometria e outros ramos de litteratura e sciencia ás filhas de pessoas das ordens ricas e nobres, que, tendo idade competente, possam receber educação mais elevada. Só trato do que é proveitoso á educação commum. A historia tem applaudido as Aspasiae, Cleopatrae, Izabeis e Catharinas, mas são as raridades da especie; todavia não foram famosas em Moral. Modernamente têm apparecido mulheres distinctas na Mathematica. Torno a dizer, são raridades da especie. Geometria pratica não será assás comprehendida, ou pouco servirá á menina. Nestas sciencias abstractas ou se deve assás saber, ou não aprender nada. Saber pouco, só valerá para formar pedantaria. Permitta-me o Senado referir um facto.

Ha annos, no convento das Necessidades, em Lisboa, um lente habil em Philosophia e que tinha alguns conhecimentos em Geometria, propôz fazer a seus discipulos publico exame

delles e imprimio as proposições que se haviam de demonstrar. Entre estas havia um problema, o mais elementar: “Dado um ponto e uma recta fóra deste ponto, tirar sobre ella uma perpendicular.” Um estudante de Coimbra levantouse e disse: “Vou dar um ponto na taboa e uma linha recta fóra deste ponto, e jámais se tirará sobre ella uma perpendicular.” Deu o ponto e pôz uma linha transversal fóra do ponto. Quantas linhas o examinando tirava todas eram obliquas. O lente, que era superficial, não soube resolver o caso e só disse que isso era “pergunta de algebeira”, mas o arguente retorquiu: “E’ erro da sua proposição, por mal enunciada, pois se dissesse: “linha indefinida”, sendo essa produzida, necessariamente alguma cahiria perpendicular”.

O SR. BORGES: – Eu não sustento a emenda com o fundamento de não ser necessaria esta educação ás meninas, mas sim pela impossibilidade em que nos achamos de se lhes poder dar. Onde iremos encontrar mulheres brasileiras que tenham estes conhecimentos? Esta é a minha questão. Já hontem disse que tinha viajado quasi todo o Brazil e não tinha achado uma só. Se acaso ha alguma, é, de certo, pessoa de classe mais elevada, e que não está nas circunstancias de sujeitar-se a este serviço; portanto, legislar assim é legislar em vão. Occorre mais que, passando isto, é preciso augmentar o ordenado das mestras, dar-lhes mais do que o estipulado para os professores, porque estas, além de ensinarem os mesmos principios litterarios, têm de ensinar tambem a coser e as demais prendas que servem á economia domestica.

Fallou o Sr. Gomide, mas o tachygrapho nada escreveu do seu discurso.

O SR. MARQUEZ DE CARAVELLAS: – Tenho ouvido excellentes cousas a respeito das meninas; o peor é que a experiencia as não confirma, antes nos mostra o contrario. Em geral as meninas não têm um desenvolvimento de raciocinio tão grande como os meninos; não prestam tanta attenção ao ensino como estes; finalmente, parece que a sua mesma natureza repugna a quanto é trabalho arido e difficil e que só abraça o deleitoso. Se, além da instrucção litteraria que proponho, querem dar-lhes algumas prendas mais, ensinem-lhes a cantar e tocar. Para isto se encontrarão mestras muito mais facilmente, e disposição nas meninas, pelos novos attractivos que estas prendas vão augmentar á sua belleza.

O SR. VISCONDE DE CAYRU’: – Sr. Presidente. Levanto-me para replicar ao Sr. Senador Gomide, que contrariou a minha emenda. O seu ardor da geral instrucção desorientou-lhe o bom senso. Elle requintou sobre os mais Srs. Senadores, que opinaram pela igualdade do engenho e ensino das meninas e meninos; affirmou que as meninas eram de engenho superior e precoce. Se não admitto a nivelação, menos estarei pela superioridade do talento feminino sobre o masculino. Fallo no geral, salvo as extraordinarias excepções. Reconheço que communmente as mulheres têm superioridade aos homens em delicadeza e virtude; mas, em vigor de corpo e espirito, os homens preponderam. A natureza destinou as mulheres para differentes fins e empregos.

Tem havido mulheres que até se lançaram ao mar da politica, especialmente depois da revolução da França. Não se têm visto bons resultados.

Bastará nomear a famosa ingleza Volstoncraft<sup>80</sup>, que tambem fez a obra dos “Direitos da Mulher”, com igual extravagancia á da obra do celebre Paine sobre os “Direitos do Homem”. Ella, por accusação do marido, foi condemnada em Londres por adultera, e não restabeleceu a sua reputação com casar-se com outro entusiasta, Godwin, autor da obra revolucionaria a que deu o especioso titulo de “Justiça Politica”.

Se formos neste andar, não causará admiração que tambem se requeira que as mulheres possam ir estudar nas universidades os estudos maiores, para termos grande numero de doutoras.

Em minha opinião talvez conviria que as mestras de meninas tivessem alguns conhecimentos de historia natural, para entreter as discipulas com amostras de plantas com que a

<sup>80</sup> Wollstonecraft [explicação nossa].

natureza enriqueceu a este paiz. Está me occorrendo a bella trepadeira para ornar casas de campo, que foi apanhada em passeio pelas filhas do Marquez de Bellas e que, sendo apresentada ao Principe Maximiliano da Prussia, viajante no Brazil, a colher productos de historia natural, elle a classificou na familia das *Bignonias*, dando-lhe o nome de *Bignonias Bellas*.

Taes estudos amenos não são fóra da esphera das meninas e podem dar-lhes util divertimento: mas atormental-as com quebrados, decimaes e Geometria pratica, só póde dar occasião a torturas, disciplina e palmatoria, convertendo-se as mestras em megeras.

Não houve mais quem pretendesse a palavra e, dando-se a materia por discutida, propôz o Sr. Presidente á votação a Emenda, e foi approvada.[...]

## 101ª SESSÃO EM 12 DE SETEMBRO DE 1827.

*Proseguimento da discussão do Projecto sobre a organização da Brigada Imperial de Artilharia da Marinha. – Approvação de um Parecer da Commissão de Poderes sobre o Senador Luiz Joaquim Duque Estrada. – Segunda discussão da Resolução sobre ser permittido á Ordem Terceira de São Francisco de Paula o adquirir bens de raiz até á quantia de quatrocentos contos de réis.*

PRESIDENCIA DO SR. BISPO CAPELLÃO-MÓR.

Achando-se presentes trinta Srs. Senadores, declarou-se aberta a sessão.

O Sr. 2º Secretario leu a acta da antecedente, e foi approvada.

[...]

Passando-se ao segundo objecto da Ordem do Dia, proseguio a segunda discussão da Resolução da Camara dos Srs. Deputados sobre ser permittido á Ordem Terceira de S. Francisco de Paula desta Côrte o adquirir por qualquer titulo bens de raiz até o valor de quatrocentos contos de réis, a qual ficara adiada na sessão de 20 de Agosto, até que viessem os documentos respectivos; e entrou juntamente em discussão um Parecer das commissões de Legislação e Instrucção Publica.

Falou o Sr. Marquez de Inhambupe, mas o tachygrapho não ouviu.

O SR. VISCONDE DE CAYRU': – Sr. Presidente. Reconheço que a Camara dos Deputados, pelo desejo de promover a instrucção publica, teve a extraordinaria liberalidade de dispensar tantas leis da ordem publica, até com damno da collecta do Imperio nos direitos da chancellaria; reconheço tambem ser de causa favoravel a supplica da Ordem Terceira, ainda que contenha parcialidade aos filhos de seus irmãos, e não seja de bem commum aos orphãos pobres; porém a Ordem Terceira não póde pedir com decencia a nunca vista acquisição de “um milhão de cruzados”, sendo uma corporação de mão morta, e é impolitico e inconstitucional conceder-se, mórmente nas actuaes urgencias do Imperio, em que não é indifferente deixar de collectar qualquer porção dos direitos estabelecidos, e quando aliás o Governo luta com um grande deficit das rendas do Thesouro, e lhe é necessario consolidar a divida publica, e sustentar o credito nacional dos emprestimos contrahidos. O Corpo Legislativo assás tem feito para fomentar a geral instrucção do povo na Resolução e lei em que providenciou que o Thesouro supprisse ao pagamento dos ordenados dos mestres de primeiras letras, onde não bastasse o subsidio litterario; e que se creassem cadeiras respectivas em todas as cidades e villas, onde mais opportunamente julgassem os presidentes das provincias e camaras municipaes, augmentando aos mestres os ordenados com gratificações e até com a honorifica novidade de tambem se estabelecerem escolas de mestres de meninas com iguais indultos. Daqui em diante pertence ao patriotisma dos particulares, por suas faculdades ou subscrições voluntarias, fazerem iguaes estabelecimentos e seminarios, como principalmente ha em Inglaterra, onde, pelo genuino

espírito de caridade christã, se mantem collegios, escolas e casas de educação até por donativos grandiosos de bemfeitores anonymos, que seguem a regra do nosso Redemptor – “A tua mão direita não saiba o que faz a esquerda”. Já temos exemplo disto em um seminario da Bahia, de pia fundação de bemfeitores commerciantes, que seguraram o patrimonio do mesmo seminario com acções no Banco do Brazil, de que receberam este anno o dividendo de varios contos de réis, estando sempre activa a caridade de alguns, que deligenceiam continuos subsidios pecuniarios. Porque não usa a Ordem Terceira de S. Francisco de Paula de igual expediente? Quem lhe impede adquirir fundos em dinheiro, e comprar com elles apolices do Governo, sendo notorio que se está tratando no Corpo Legislativo de se expedirem essas apolices com juros, para se retirarem da circulação as excessivas notas do Banco? Nisso exerceria a Ordem Terceira “caridade publica” em soccorro do Estado, e teria solido patrimonio para os collegios que projecta.

Sahio, ha poucos dias, uma obra com o titulo – “Compendio scientifico” – em que se imprimio o offerecimento da praça ao Sr. D. João VI (que Deus haja em gloria) quando elevou o Brazil a Reino, de estabelecer, por subscripções indefinidas, um capital de acções no Banco para um “Instituto academico de todas as sciencias e bellas artes”; o que aquelle Soberano acceitou, e participou ao Banco por Aviso do Ministro dos Negocios Estrangeiros do Reino; mas não teve effeito um tão digno projecto, que se constituiu de divida publica por lei da verdade e honra. Se isto se não realizou, não havendo lei em contrario, como se póde conceder dispensa em favor da Ordem Terceira, bem que recommendavel pelo seu zelo do culto divino, e officios religiosos dos funeraes de todas as classes? E’ de summa inconveniencia abrir-se tão perigoso exemplo, que será depois allegado por outras Ordens e Irmandades, sob os especiosos pretextos de instrucção publica, do que resultará o abarcamento dos predios, que estão em grande parte do poder de communidades, confrarias e ordens terceiras, influindo na carestia enorme de alugueis, falta de circulação das propriedades urbanas, muitas das quaes já são pardieiros, que não se concertam, nem se vendem, nem se elevam, só servindo de deformar o prospecto publico da Côrte. (O nobre Senador reforçou com varias razões, que se não colheram bem, a necessidade de continuar-se na observancia das leis que a sabedoria dos antigos legisladores considerou necessarias para as rendas do Estado, e ainda mais para se prevenirem os abarcamentos dos bens de raiz por corporações de mão-morta; depois do que, disse): Também notei no plano offerecido pela ordem Terceira uma singularidade que muito me desgostou, e é que se propõe a não ensinar ás meninas, senão “costuras lisas”. Isto manifesta espirito estreito, semelhante ao systema colonial, que prohibio manufacturas no Brazil, onde aliás sempre se ensinou ás meninas fazer rendas e bordados. E’ intoleravel tão restricto ensino velho e iniquo em um paiz onde a natureza fez tudo flôr, côr, brilho.

Concluo, pois, que é sufficiente o beneficio do Governo na concessão dos terrenos e predios necessarios para as casas dos collegios, e nada mais.

[...]