

O igualitarismo de Mary Wollstonecraft em *A Vindication of the Rights of Men*

Eunice Ostrensky

USP

RESUMO

Em *A Vindication of the Rights of Men*, Mary Wollstonecraft elabora uma resposta a *Reflections on the Revolution in France*, de Edmund Burke, com base na oposição irreduzível entre justiça e o estatuto da propriedade fundiária aristocrática. Entre os vários efeitos perniciosos da dominação dos proprietários sobre os não-proprietários, está a opressão das mulheres, legitimada pelo emprego da linguagem da sensibilidade. O artigo visa discutir a análise de Wollstonecraft sobre os fundamentos da sociedade aristocrática, lançando luz sobre seus valores morais.

PALAVRAS-CHAVE

igualdade, liberdade, propriedade, sensibilidade.

ABSTRACT

In *A Vindication of the Rights of Men*, Mary Wollstonecraft elaborates a response to Edmund Burke's *Reflections on the Revolution in France* in terms of an irreducible opposition between justice and the status of aristocratic land property. Among the several effects of the domination that landowners exert over non-owners, one of the most pernicious is the oppression of women, which is legitimized by using the language of sensibility. The article aims to discuss Wollstonecraft's analysis of the foundations of aristocratic society, casting light on its institutions and moral values.

KEY WORDS

equality, liberty, property, sensibility.

Quase um mês após a publicação de *Reflections on the Revolution in France* (1790), panfleto que converterá Edmund Burke, junto com Thomas Malthus, num dos homens mais odiados de sua época, surge *A Vindication of the Rights of Men* (1790), de Mary Wollstonecraft. Publicado anonimamente – pelo menos a primeira edição –, o escrito é uma resposta inclemente a Burke, resposta que ele parece ter ignorado, como ignorou muitas outras críticas que recebeu em razão de seu escrito polêmico.

Duas questões tematizadas em *Reflections on the Revolution in France* constituem, como espero mostrar neste artigo, o alvo preferencial de Wollstonecraft: a doutrina da sensibilidade e o conceito de *birthright*. A doutrina da sensibilidade se tornou, segundo as palavras de Wollstonecraft, a “mania do dia” (Wollstonecraft, 2017, p. 6), já que é possível encontrá-la em escritos que vão desde novelas sentimentais voltadas para as damas letradas, passando por manuais sobre educação feminina e até tratados filosóficos.¹ Para Wollstonecraft, o cerne dessa doutrina reside na diferenciação primária entre papéis sociais a serem desempenhados por homens e mulheres: enquanto os homens devem buscar ser virtuosos e racionais, as mulheres precisam se mostrar dóceis, vulneráveis e emotivas (*ibidem*, 6). Já o *birthright* baseia-se, ainda segundo Wollstonecraft, numa interpretação bastante peculiar da história inglesa, de acordo com a qual o sistema de governo adotado na Inglaterra após a invasão dos normandos consistiu numa acomodação precária, guiada pela mera conveniência, entre o monarca, os barões, os comuns e o clero. As liberdades que os monarcas concederam aos Comuns equivaleram a privilégios propriamente ditos e não passaram de tentativas de conseguir apoio destes contra os barões e inimigos externos (*ibidem*, p. 9-11).

Ao identificar a convergência desses discursos díspares em *Reflections on the Revolution in France*, Wollstonecraft evidencia, a meu ver, que a doutrina da sensibilidade é característica de uma sociedade patriarcal. Meu argumento principal neste artigo é o de que a doutrina ou linguagem² da sensibilidade não é a verdadeira fundação do poder patriarcal, e sim a distribuição aristocrática da propriedade.³ Além disso, como a fundação aristocrática dita a organização política da sociedade inglesa, suas instituições e leis, bem como hábitos, costumes e práticas discursivas, a desigualdade de gênero é efeito direto da desigualdade social. Daí Wollstonecraft sugerir

¹ Esse tema é discutido com mais detalhe em *Vindication of the Rights of Woman* (1792),

² Aqui, eu emprego “linguagem” no sentido que Pocock confere ao conceito: “uma série de dispositivos que consideram as variedades das funções políticas que a linguagem pode desempenhar e dos tipos de proferimento político que podem ser feitos, além dos modos pelos quais esses proferimentos podem transformar uns aos outros conforme interagem sob a pressão da conversação política e da dialética” (Pocock, 1989, p. 19).

³ Gunther-Canada (1998, p. 132) adota uma interpretação distinta. Também divirjo da interpretação de Anne Mellor (1993, 107), segundo a qual a raiz do patriarcado está na linguagem da sensibilidade. A meu ver, a raiz do patriarcado está na propriedade fundiária.

que só se pode alcançar a igualdade civil e política por meio de uma distribuição mais equitativa da propriedade fundiária.

O igualitarismo de Wollstonecraft é um tanto controverso.⁴ Para Tomaselli, as propostas de Wollstonecraft não só são utópicas, como não podem ser qualificadas de igualitárias. De acordo com ela, Wollstonecraft não defendia a igualdade entre homens e mulheres ou a abolição das distinções sociais, nem seus apelos por justiça distributiva visavam beneficiar os pobres (Tomaselli, 2016, p. 15-16). Embora eu endosse alguns pontos da interpretação de Tomaselli, a análise que pretendo desenvolver aqui leva em conta o diagnóstico de Wollstonecraft sobre a importância de uma concepção histórica de *birthright* para a defesa que Burke faz da Antiga Constituição. Também examino o caráter prescritivo das demandas por distribuição das terras como os únicos meios capazes de evitar a degradação moral que perpetua a dominação e a dependência. Wollstonecraft certamente não propõe a abolição da propriedade. Mas ela afirma, sim, que “as distinções desnaturadas estabelecidas na sociedade” devem ser abolidas (Wollstonecraft, 2017, p. 230). Uma investigação a respeito das estratégias discursivas empregadas por Wollstonecraft ajuda-nos a entender melhor tanto as suas bases intelectuais como os limites de seu igualitarismo.

I.

Para atinarmos melhor com o sentido da resposta de Wollstonecraft a Burke é preciso recompor brevemente alguns pontos do debate que a antecedeu. Começamos então por recuar um ano. Em 4 de novembro de 1789, dois dias depois de a Assembleia Nacional Francesa confiscar as propriedades da Igreja Católica, o reverendo Richard Price saudou os 101 anos da Revolução Gloriosa em *A Discourse on the Love of our Country*. O sermão endossa a tese de que o rei não passa do primeiro funcionário do reino e condensa alguns dos *slogans* que os dissidentes protestantes haviam defendido desde o século XVII: o repúdio ao papismo e à idolatria; a distinção entre a pessoa e o cargo do governante; a afirmação da origem popular do poder civil; a defesa do direito de resistência. Reconhecendo nas obras de John Milton, Algernon Sidney e John Locke, entre outros, as origens intelectuais da Revolução Gloriosa, Price sugere que os conflitos na Inglaterra ao longo do século XVII resultaram em vitórias importantes contra a tirania, o papismo e o despotismo, embora, para seu espanto, boa parte do mundo ainda estivesse imersa na escuridão.

⁴ De certa maneira, toda afirmação de igualitarismo é polêmica. Ver Pateman (1987).

Mas, continua Price, o sentido emancipatório de 1688 e da *Bill of Rights* não significa que a Revolução na Inglaterra tenha sido completa. Um indício de que ainda falta algo para alcançar a plenitude da virtude, do conhecimento e da liberdade é a permanência em vigor das *Test Laws*, por meio das quais católicos e protestantes não-conformistas são excluídos do serviço público. Portanto, como Price faz recordar à sua audiência, a intolerância religiosa ainda é uma política de governo na Inglaterra. Outro indício do caráter incompleto da Revolução na Inglaterra é a desigualdade na representação política. A destituição de Jaime II, de fato, seguiu o princípio mais importante que orientou a Revolução, a saber: o povo possui o direito de escolher os próprios governantes, de destituí-los por má-conduta e constituir novos governantes, conforme a finalidade da associação política. Porém, para Price, esse mesmo princípio continua a ser desrespeitado, na medida em que ainda há pessoas não representadas no reino. Pode-se dizer, nesse caso, que a prática do governo permanece baseada numa regra arbitrária, que impede a liberdade constitucional. Por isso, no momento mais enérgico do sermão, Price exorta sua plateia, os irmãos da liberdade, a completar a Revolução, mirando-se no exemplo de Estados Unidos e França, países que conseguiram se livrar dos opressores:

Contemplai os reinos, admoestados por vós, que despertaram do sono, romperam seus grilhões e clamaram por justiça contra seus opressores! Contemplai, a luz que acendestes, após libertar a AMÉRICA, refletiu na FRANÇA e lá acendeu uma labareda que faz cinzas do despotismo, aquece e ilumina a EUROPA (Price, 1789, p. 50).

É essa exortação final que parece provocar a resposta de Burke em *Reflections on the Revolution in France*, publicado em primeiro de novembro de 1790. É curioso notar que em nove de agosto de 1789, numa carta a um de seus mais antigos amigos, James Caulfield, primeiro conde de Charlemont, Burke demonstra uma posição mais favorável, ainda que ambígua, em relação à Revolução Francesa, qualificando-a de “espetáculo maravilhoso” (Palmer, 1984, p. 184). Burke não pode deixar de admirar a Revolução por seu caráter libertário, misterioso, paradoxal e inédito, sentimento que, de certo modo, é compartilhado por muitos de seus contemporâneos. Meses depois, entretanto, Burke muda drasticamente de opinião, a ponto de escrever que “a revolução francesa é a mais assombrosa que já aconteceu até agora no mundo. As coisas mais maravilhosas são produzidas, em muitos casos, pelos meios mais absurdos e pelos modos mais ridículos; e, aparentemente, pelos instrumentos mais desprezíveis” (Burke, 1999, p. 10).

Como explica Canavan, a reação de Burke à Revolução Francesa foi mais tardia do que se pode supor. Embora o confisco das terras eclesiásticas tivesse acontecido

no outono de 1789, somente em janeiro do ano seguinte Burke lê o sermão de Price e parece se dar conta de seu potencial explosivo.⁵ Sabemos que o temor de Burke é o de que o exemplo francês seja seguido na Inglaterra: “Quando a casa de nosso vizinho está em chamas, é recomendável acionarmos as máquinas para proteger a nossa. É preferível ser ridicularizado por se preocupar com muita ansiedade, do que se deixar arruinar por excesso de confiança” (Burke, 1999, p. 95). Ao retomar a metáfora da Revolução como incêndio, Burke pretende oferecer um discurso capaz de neutralizar não apenas o caráter inflamado do sermão do Reverendo, como também um dos efeitos mais devastadores da Revolução Francesa: o confisco de terras.

Não há menção ao confisco de terras eclesiásticas em *A Discourse on the Love of our Country* – mesmo porque Henrique VIII já havia dissolvido os mosteiros e confiscado as propriedades do clero entre 1536 e 1541. Entretanto, podemos interpretar a demanda de Price por maior representatividade popular na Câmara dos Comuns como uma crítica severa à aristocracia natural, da qual provém a maior parte dos membros do Parlamento. Seria uma crítica inofensiva, se na Inglaterra não houvesse um terreno fértil para reivindicações semelhantes desde as Guerras Civis do século XVII. A proposta de uma reforma profunda no sistema representativo inglês, em moldes semelhantes à praticada na França em 1789, certamente está entre os planos do influente terceiro Conde de Stanhope, ao atuar como intermediário entre os membros da *Revolution Society* e um grupo de revolucionários franceses. É nesse sentido que se deve interpretar a *Letter from the Members of the Patriotic Union of the Town of Lisle*:

A França está assumindo a dianteira e a Grã-Bretanha ficará para trás, se não for incitada, pelo exemplo da França, a corrigir os abusos que a cada dia se tornam mais palpáveis; e, em particular, a substituir seu sistema atual de representação, que é parcial e imperfeito, por um sistema de representação igual e puro, como aquele de que os nossos irmãos na França provavelmente usufruirão” (Price 1789, p. 24, Apêndice).

Burke reconhece na demanda por representação política equitativa um grande risco para a propriedade fundiária na Inglaterra e, por extensão, para a sociedade como um todo. Caso o Parlamento passe a representar a população do reino, e não basicamente a aristocracia e a *gentry*, será destruído o alicerce que mantém a sociedade inglesa estável e organizada ao longo dos séculos (Burke, 1999, p. 141). Assim, os não-proprietários ou mesmo os pequenos proprietários não devem ser escolhidos como membros do Parlamento sob pena de proporem e aprovarem leis relativas à

⁵ Canavan, 1999, p. x-xi. Wollstonecraft afirma que foi a intervenção da Assembleia Nacional francesa sobre as propriedades e sinecuras do clero que suscitou a reação intempestiva de Burke (Wollstonecraft, 2017, p. 51).

redistribuição das propriedades fundiárias. Para Burke, o Parlamento representa o Estado em sua inteireza, não os indivíduos que o compõem, e por isso a constituição de um reino não pode ser “um problema de aritmética” (*ibidem*, p. 142).

Um segundo e mais danoso efeito da reforma do sistema representativo inglês decorre da fragmentação das propriedades fundiárias. Na França, o confisco das terras eclesiásticas permitiu aos revolucionários lançar um empréstimo nacional, cujos papéis *assignats* deveriam se tornar moeda corrente legal em todos os lugares. Por conta disso, contrariamente às expectativas ingênuas de alguns “democratistas”, a autoridade política da aristocracia natural veio a ser exercida não pelos pequenos proprietários, mas pelos representantes do interesse financeiro, que, não por acaso, apoiaram os confiscos. Num futuro próximo, diz Burke,

A França será inteiramente governada pelos agitadores em corporações, sociedades em cidades formadas por diretores de *assignats* e pelos fiduciários da venda de terras eclesiásticas, procuradores, agentes, agiotas, especuladores e aventureiros que compõem uma oligarquia ignóbil, fundada sobre a destruição da coroa, da Igreja, da nobreza e do povo (*ibidem*, p. 231).

Como os aventureiros, os negociantes de *paper-credit* estão sempre dispostos a trocar seus títulos em qualquer lugar, não mantendo nenhum elo com seu país nativo ou com a estabilidade dos governos.⁶ Sua propriedade é imaterial, abstrata, baseada na especulação. É por essa razão que a multiplicação do crédito destrói a solidez da propriedade, e mesmo seu significado. Os valores morais relacionados à propriedade fundiária, isto é, a virtude cívica que esta faculta, tornam-se obsoletos; já seu valor financeiro torna-se instável e oscilante (Pocock, 1982, p. 334).

Retomemos então a metáfora do incêndio. A sequência temporal entre as revoluções Gloriosa, Norte-americana e Francesa sugere a Price que a humanidade, tomando consciência dos princípios universais que a regem, caminha em direção à emancipação. Embora na Inglaterra, local da primeira Revolução, esses princípios ainda não tenham se realizado por completo, a emergência dessas duas outras revoluções poderia muito bem despertar brasas adormecidas. Este é, segundo Burke, um dos maiores equívocos do sermão de Price. Para Burke, a Revolução Gloriosa foi um evento muito distinto e peculiar. Ao contrário da francesa, ela não representou a ruptura com as instituições tradicionais, mas uma correção de rumo, um retorno aos preceitos de uma organização social estabelecida no passado e ao longo do tempo,

⁶ “O que [um homem] recebe de manhã não terá o mesmo valor à noite. O que ele é obrigado a aceitar como pagamento de uma dívida antiga não será recebido com o mesmo valor que tem quando ele pagar uma dívida contraída por ele mesmo; tampouco será o mesmo quando, por meio de pagamento à vista, ele queira evitar contratar qualquer dívida. A indústria definhará. A economia será expulsa de nosso país” (Burke, 1999, p. 303).

com base num acordo que permanece válido no presente graças aos benefícios e vantagens que essa sociedade proporciona aos seus diferentes membros. “Uma outra linguagem” (Burke, 1999, p. 36), que não a do direito universal abstrato, explica 1688: a do direito hereditário (*birthright*). É esse direito que está contido da Magna Carta até a *Bill of Rights*, de modo que constitui “uma política uniforme de nossa constituição reivindicar e afirmar nossas liberdades como uma herança inalienável, atribuída a nós por nossos antepassados, a ser transmitida a nossa posteridade” (*ibidem*, p. 38).

Ao comparar a Revolução de 1688 à Revolução de 1789, Burke procura mostrar não apenas a oposição entre dois eventos, mas entre duas sociedades. A superioridade da primeira, comprovada na história e na experiência, é justamente a estabilidade do governo e a segurança da propriedade. As instituições, ordenações, arranjos e costumes da Antiga Constituição passaram pelo teste da prescrição.

II.

A prontidão da resposta de Wollstonecraft, a primeira de uma série de críticas furiosas a *Reflections on the Revolution in France*, poderia sugerir que a autora se sentiu pessoalmente atingida pelos ataques de Burke a Price, seu mentor intelectual e espiritual. De fato, logo no início de seu escrito, Wollstonecraft chama a atenção para a desproporção entre a virulência de Burke e a benevolência de Price, um homem respeitável não apenas por seus “cabelos grisalhos de virtude” (Wollstonecraft, 2017, p. 17), mas por sua sincera afeição à causa da liberdade. Wollstonecraft procura mostrar que Price não é o incendiário irresponsável que Burke descreve, embora ela reconheça que, no sermão, o reverendo se exceda em zelo religioso e utopismo. Mas Wollstonecraft não está preocupada em defender todas as posições de Price. Ela parece concordar com Burke em que a Revolução Gloriosa não é a antecessora da Revolução Francesa, não havendo entre os dois eventos uma linha de continuidade, como supôs Price. E, apesar de reconhecer os avanços que a Revolução Francesa promoveu para livrar o mundo do obscurantismo, Wollstonecraft tem dúvidas a respeito da sinceridade dos revolucionários, notando um certo descompasso entre seus ideais professos e suas práticas (*ibidem*, p. 64), desconfiança que se transformará em certeza em *A Vindication of the Rights of Woman*.

Se Price é retratado como alguém excessivamente benévolo para rebater as investidas de Burke, quem deve antagonizar com o último é Wollstonecraft. Os vícios que ela lhe atribui são variados: interesseiro e ao mesmo tempo irracional, adulator servil e ambicioso, cruel mas sentimental, vaidoso e insensível. A composição do *ethos* de Burke na primeira *Vindication* salienta essas duas faces aparentemente opostas: de um lado, o homem que arreganha os dentes, como um cavalo, para intimidar quem diverge dele; de outro, o orador que busca arrancar lágrimas de seu público,

narrando os sofrimentos dos monarcas franceses e seus cortesãos (*ibidem*, p. 5). As duas faces refletem os costumes e a ideologia da aristocracia que Wollstonecraft, à la Harrington, designa por gótica (*ibidem*, p. 8). É por isso que, apesar dos ataques viscerais e por vezes pessoais a Burke, Wollstonecraft se diz menos empenhada em guerrear com o indivíduo do que defender “os *direitos dos homens* e a liberdade da razão” (*ibidem*, p. 5). Seu objetivo é denunciar os fundamentos e as opiniões que emanam da sociedade aristocrática.

Mas, antes de examinarmos a crítica de Wollstonecraft à idealização e romantização da sociedade aristocrática, vejamos como ela constrói seu próprio *ethos* na primeira *Vindication*. De saída, ela se apresenta como alguém pouco versada nas astúcias da eloquência, preferindo a verdade ao sublime e a simplicidade ao sentimentalismo. Ela é a guerreira que não teme a intimidação de Burke e utilizará a razão para combater os “servis paradoxos” de seu oponente. Imune aos encantos da prosa romântica, ela é dotada da virtude austera e do senso de dever. Enquanto ela se inspira por um “espírito masculino de independência” (*ibidem*, p. 15), ele exhibe os traços “emasculados pela efeminação hereditária” (*ibidem*, p. 41).

Como esclarece Todd, essa reversão nos papéis de gêneros é uma estratégia muito eficaz não apenas para desacreditar Burke, mas também para “colocar o leitor no lugar da mulher como objeto (e também como sujeito) de sua retórica sentimental” (Todd, 1997, p. xiii). Para algumas intérpretes, porém, ao se apropriar de um discurso tradicional, no qual a virtude reflete qualidades eminentemente masculinas, Wollstonecraft não disfarça sua misoginia, na medida em que promove a reificação desse mesmo discurso. Tomaselli (2017, p. xxvi) chega ao ponto de afirmar que Wollstonecraft “[...] desejava, acima de tudo o mais, [...] a transformação das mulheres em seus opostos”⁷. Talvez não seja possível distinguir o ataque feroz de Wollstonecraft à doutrina da sensibilidade de seu repúdio por certas características vistas como femininas em seu tempo e, até mesmo, de seu desprezo por certas mulheres, como as aristocratas. Contudo, como explicarei melhor logo abaixo, o desprezo de Wollstonecraft por estas últimas não deve ser estendido a todas as mulheres.

O que gostaria de sugerir agora é que a adoção por Wollstonecraft de categorias masculinas como virtude, racionalidade e coragem, deve ser vista contra o pano de fundo do discurso público do século XVIII. Como Quentin Skinner e J.G. A. Pocock mostram, as convenções linguísticas operam simultaneamente como constrangimentos que limitam as possibilidades de mudanças conceituais e como fonte diversificada de recursos disponíveis para as performances linguísticas inovadoras.

⁷ Ver também Gubar, 1994, p. 459-60.

Suponhamos que Wollstonecraft, ao apelar às crenças de seus contemporâneos, fosse capaz de elaborar um discurso totalmente inovador, no qual as qualidades femininas não se reduzissem nem à docilidade e à submissão, por um lado, nem a manifestações de virilidade, por outro. Ora, Pocock sustenta que é importante ver “a *parole* como uma resposta às convenções da *langue*” (Pocock, 2009, p. 91; Skinner, 2002, p. 7). Se Wollstonecraft conseguisse formular um discurso que nós identificamos como feminista, provavelmente não seria compreendido por ninguém de seu tempo e, portanto, sua *parole* inovadora fracassaria. Mas ela escolheu confrontar Burke no terreno em que seu adversário reafirma seus próprios compromissos sociais e linguísticos: o das dicotomias irredutíveis, nas quais a definição prévia das naturezas do homem e da mulher legitimam a exclusão das mulheres do espaço público. Ao retomar essas dicotomias, negando, porém, sua aceitabilidade, Wollstonecraft produz um aparente oxímoro – o conceito de mulher virtuosa. Essa estratégia retórica é calculada, mas arriscada. Ela supostamente lhe permite acessar o espaço público e lhe ajuda a defender a igualdade civil, moral e política entre homens e mulheres. Ao mesmo tempo, porém, essa estratégia pode conceder a seus opositores ideológicos a oportunidade de acusá-la de ser uma mulher masculina, uma monstruosidade que deve ser isolada da sociedade⁸.

A composição do *ethos* de Burke e Wollstonecraft nas páginas iniciais de *A Vindication of the Rights of Men* revela dois elementos importantes relativos aos procedimentos discursivos adotados no restante da obra. O primeiro é a insistência num antagonismo irredutível, que se dá inicialmente entre as *personae* de Wollstonecraft e Burke, no qual a mulher forte e virtuosa enfrenta homem fraco e vil. A partir daí, uma série de antagonismos correlatos vão se desenrolando ao longo do ensaio: civilização *versus* barbárie, liberdade *versus* dominação, razão como faculdade autônoma *versus* paixões como motores irracionais da ação, virtude *versus* beleza⁹, natureza *versus* refinamento ou polidez, indignação *versus* sentimentalismo. Este último antagonismo revela a perspectiva retórica adotada por Wollstonecraft. De um lado, ela expõe os esforços de Burke de apelar às paixões de seu público, seja induzindo à comoção pelos sofrimentos dos monarcas franceses, seja induzindo o ódio pelas classes populares. É isso o que, de acordo com a autora, está evidente na seguinte passagem das *Reflections*:

⁸ Ver Outram (1996). Wollstonecraft (2017, p. 175) assume que é uma mulher masculina, desde que a masculinidade se defina por virtude e racionalidade, não pela habilidade de caçar e guerrear. Sobre as mulheres masculinas da Revolução Francesa, ver Fayolle (2016).

⁹ “[...] respeito e amor são princípios antagônicos; e, [...] se realmente queremos tornar os homens mais virtuosos, devemos nos empenhar em banir da sociedade civil todas as modificações desvigoradas da beleza” (Wollstonecraft, 2017, p. 48).

[Os pobres] devem respeitar a propriedade da qual não podem partilhar. Eles devem trabalhar para obter mediante o trabalho aquilo que com trabalho pode ser obtido; e quando eles considerarem, como acontece comumente, o sucesso desproporcional ao esforço, deve lhes ser apresentada sua consolação nas proporções finais da justiça eterna (Wollstonecraft, 2017, p. 58-59; Burke, 1999, p. 290-291).

De outro lado, ao assumir uma postura fria, que lhe permite fazer a denúncia da retórica como discurso enganador (*ibidem*, p. 44-45), Wollstonecraft não pode deixar de suscitar em seus leitores a indignação e o desprezo que ela mesma sente (*ibidem*, p. 62). A retórica, de fato, presta-se a estes usos, entre outros: é tanto uma arma de denúncia do discurso enganoso, como um discurso que apela às paixões.

O segundo elemento dos procedimentos discursivos é o que intitulo de retórica de reversão, com base no argumento de Tomaselli (2017, p. xxiv). Ao trocar de papel com Burke, assumindo ser ela a racional e ele, o sentimental, Wollstonecraft põe em movimento a redefinição de termos cujo significado era dado no interior da linguagem da Antiga Constituição. Como espero mostrar mais adiante, ao identificar o conceito de *birthright* como central a essa linguagem, Wollstonecraft espera redefini-lo. Sua estratégia retórica consiste em induzir seus leitores a pensar que o termo *birthright* possa ser aplicado para expressar um direito inato e abstrato, em lugar de um direito tradicional, cujo significado depende da concretude da experiência histórica.

Retornemos agora a um dos propósitos de Wollstonecraft na primeira *Vindication*: desmascarar “o idioma equívoco da polidez” (Wollstonecraft, 2017, p. 5). A polidez que Burke invoca, claro, não é a dos *litterati* franceses ou dos homens de salão britânicos, beneficiados pela doçura da sociedade comercial, mas a que ele julga ter-se produzido em tempos mais distantes. O que Burke defende é “aquela afabilidade gótica”, que permite distinguir o selvagem do civilizado e a razão do arbítrio (*ibidem*, p. 16). No interior da sociedade gótica romantizada por Burke, a polidez dos costumes estabelece que as relações entre homens e mulheres sejam mediadas pela galanteria. A moral masculina é baseada na força, coragem, determinação e abnegação, enquanto as mulheres devem se mostrar frágeis e delicadas. É aí que reside sua beleza, como esclarece Burke em *A Philosophy Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757): “A beleza das mulheres se deve, em grande medida, a sua fragilidade ou delicadeza, e é até mesmo acentuada por sua timidez, qualidade da mente análoga a isso”. São esses atributos que tornam as mulheres objeto de amor (Burke, 1764, Parte III, Seção XVI; Seção XVIII).

Para Wollstonecraft, essa imagem sentimental feminina nada tem de doce ou bela, e tampouco reflete a natureza da mulher, se levadas em conta as prescrições de seu Criador. Trata-se de um artifício da sociedade aristocrática, cuja finalidade é obrigar as mulheres a parecerem seres frágeis que não merecem respeito, nem

exibirem virtudes, como sabedoria, fortaleza ou justiça. Segundo os padrões morais e discursivos da sociedade gótica, a única finalidade das mulheres é inspirar sensações agradáveis nos homens (Wollstonecraft, 2017, p. 46-47). Assim, por um lado, a exaltação da beleza e da fragilidade revelam os níveis de depravação sensual, e portanto de arbítrio, a que os homens galantes chegam, convertendo as mulheres em seu puro objeto de prazer. “Essa frouxidão moral no mundo feminino”, diz Wollstonecraft, “é certamente mais cativante à imaginação libertina do que os frios argumentos da razão, os quais não atribuem sexo à virtude” (*ibidem*, p. 46). Por outro lado, ela não se mostra indulgente com as mulheres aristocráticas, sempre dispostas a acreditar que cativam os homens com seus encantos, quando na verdade permanecem sujeitas ao seu poder. Prova disso é que são desprezadas e abandonadas na velhice (*ibidem*, p. 22). Essas mulheres, leitoras de novelas sentimentais, julgam se beneficiar desse estado de coisas, consentindo em limitar sua razão às atividades necessárias para se tornarem coquetes e brilharem aos olhos dos homens. Os afetos que elas cultivam são, por isso, inteiramente falsos.¹⁰

Escritores como Bossuet, Bordes e Montesquieu haviam sustentado a ideia de que os hábitos e gostos pela polidez prosperaram entre as sociedades civilizadas para tornar seus membros mais sociáveis e pacíficos, em contraponto à rigidez e beligerância dos antigos. Esses mesmos escritores consideravam que, no plano político e dos costumes, a sociedade moderna gozaria de mais liberdade e mais humanidade, graças a governos estáveis e à ausência de escravidão (pelo menos nas metrópoles). Os homens modernos seriam, portanto, mais virtuosos do que os antigos (Spitz, 1995, cap. 7).

Todavia, a apologia dos costumes dos indivíduos civilizados não foi inteiramente convincente. Em *Discours sur les sciences et les arts* (1750), Rousseau se opõe a essa tentativa de redefinição da virtude, argumentando que o modelo de sociedade em que a polidez se torna uma virtude não passa do resultado de uma operação fraudulenta, por meio do qual os mais poderosos conseguiram transmitir uma imagem de ordem que satisfaz suas paixões privadas, em detrimento da comunidade como um todo. Ao fazer a genealogia da degradação humana, Rousseau enfatiza que os homens passaram a amar os instrumentos de sua miséria como se fossem os de sua felicidade. A polidez, esse gosto refinado que revela a doçura de caráter e a urbanidade dos costumes, tem somente a enganosa aparência de virtude. Os modernos não passam de “povos policiados”, “escravos felizes”, que exibem “as aparências de todas as virtudes sem possuírem nenhuma delas” (Rousseau, 1992, p. 31).

¹⁰ Esse é um tema que será mais bem explorado na segunda *Vindication*.

Wollstonecraft endossa a crítica de Rousseau à sociedade da polidez, reiterando a oposição entre a virtude, que exige um grande esforço de austeridade e racionalidade, e o refinamento, derivado de sentimentos frouxos. Ela até mesmo teme o futuro da Revolução, caso os indivíduos se deixem seduzir por esses apelos fáceis das sensações (Wollstonecraft, 2017, p. 48). Mas, indo além em relação a Rousseau, cujo *Emílio* se tornará objeto de crítica contundente em *A Vindication of the Rights of Woman*, Wollstonecraft associa a mistificação da beleza, efetuada pela teoria da polidez e da sensibilidade, a certas estratégias de poder que visam a dominação das mulheres. A sensibilidade, explica Wollstonecraft, é um tipo de “instinto misterioso” que “instantaneamente discerne a verdade, sem os tediosos esforços do raciocínio” (*ibidem*, p. 30).¹¹ Se a razão é identificada a um ideal masculino, então aquela faculdade é identificada a um ideal feminino característico das sociedades civilizadas. Nestas, a mulher tem o papel decisivo de promover a sociabilidade, tentar conciliar e agradar outros, favorecer o refinamento dos costumes duros relacionados à aquisição dos meios de sobrevivência e à manutenção da vida material. O *ego* da mulher virtuosa nas sociedades civilizadas revela-se nas manifestações de ternura e empatia por outros (Taylor, 2005, p. 37).

É à sensibilidade de seus leitores que Burke apela, ao comentar longamente o episódio da Marcha de Versalhes a Paris, em 6 de outubro de 1789, e em especial o tratamento destinado pelos revoltosos à rainha Maria Antonieta. Com a descrição do episódio, argumenta Wollstonecraft, Burke busca suscitar uma reação emocional à prisão de Maria Antonieta, em vez de uma reflexão calma e fria sobre o assunto. Vale lembrar que o tom passional de Burke também chama a atenção de Catharine Macaulay, que publica logo depois de Wollstonecraft suas *Observations on the Reflections of the Right Hon. Edmund Burke* (1790). Para Macaulay, que se identifica como “apoiadora inglesa do republicanismo”, é necessário empreender uma investigação racional sobre as causas da Revolução na França, sem a influência dos exagerados temores sobre a democracia que levam Burke ao extremo de exumar a doutrina da obediência passiva sustentada pelos anglicanos mais empedernidos (Macaulay, 1790).

Sem se deixar impressionar pela narrativa patética sobre a captura dos monarcas em Versalhes, Wollstonecraft castiga a sensibilidade de Burke, cujo sentimentalismo ela julga ter contagiado apenas a ele mesmo, tornando-o tão afeminado quanto enlouquecido:

O senhor teria visto naquela monstruosa cena tragicômica necessariamente sucederem-se as mais opostas paixões, que às vezes misturam-se umas às outras na mente: alternam-se desprezo e indignação; alternam-se riso e lágrimas;

¹¹ Quanto à teoria da sensibilidade, veja-se O’Neil (2010), que interpreta a duas *Vindications* como uma resposta à linguagem política do Iluminismo Escocês.

alternam-se escárnio e horror. Esse é o verdadeiro quadro daquele estado de espírito caótico chamado de loucura (Wollstonecraft, 2017, p. 28).

O mais importante é que a narrativa expõe, ao mesmo tempo, uma crueldade que nem a sentimentalização do idioma da polidez, nem a versão historicamente fantasiosa da Antiga Constituição conseguem ocultar: a descrição impiedosa das mulheres que acompanharam a captura dos monarcas em Versalhes naquele 6 de outubro de 1789. Vejamos o que diz Burke:

As suas cabeças [dos guardas do rei] foram fincadas em lanças e levadas à frente da procissão, enquanto os cativos reais que as seguiam em comitiva eram lentamente conduzidos entre gritos horríveis, brados assustadores, danças frenéticas, insultos infames e todas as indizíveis abominações das fúrias do inferno, sob a forma ultrajante da mais vil das mulheres (Burke, 1999, p. 165).¹²

Há um grande contraste entre a piedade de Burke pelos sofrimentos da delicada rainha e seu horror pela vileza das mulheres pobres, “[...] mulheres que ganhavam seu sustento vendendo vegetais ou peixe, que nunca receberam as vantagens da educação” (Wollstonecraft, 2017, p. 30). Por que Burke venera os vícios de uma rainha supérflua e deplora as agonias das mães trabalhadoras (*ibidem*, p. 14)¹³? A possibilidade de que Burke seja hipócrita é considerada por Wollstonecraft, mas não a satisfaz inteiramente. Para ela, o ódio de Burke por mães que provavelmente precisavam alimentar os filhos famintos reflete a estrutura mental gerada pela sociedade patriarcal e idealizada por Burke na doutrina da Antiga Constituição.

III.

Embora Wollstonecraft esteja pronta a denunciar a retórica manipuladora de Burke e criticar a doutrina da sensibilidade, seu foco, desde o início, é atacar a *fundação* das opiniões e sentimentos de Burke: “Não tentarei segui-lo pelo ‘caminho pra cavalo e pra pé’; mas, ao atacar as fundações de suas opiniões, deixarei que a superestrutura encontre um centro de gravidade sobre o qual ela possa se inclinar até que um forte estrondo a faça desmanchar-se no ar” (*ibidem* p. 7). O emprego de um vocabulário harringtoniano sugere que a fundação da moralidade aristocrática é a propriedade fundiária, enquanto as superestruturas são o governo, as instituições, leis e costumes do tipo de sociedade que em *Oceana* Harrington designa por “equilíbrio gótico”

¹² Burke narra a procissão das mulheres de Versalhes a Paris em termos muito semelhantes aos dos “selvagens americanos entrando em Onondaga” (Burke, 1999, p. 160).

¹³ Segundo Taylor (2005, p. 43), “A selvageria de Wollstonecraft, conforme ela desmembra a posição galante, é bastante chocante”. Ver também O’Neill (2010), p. 164-165.

(Harrington, 1996, p. 12). A constituição ou equilíbrio gótico caracteriza-se pelo fato de a nobreza e/ou o clero deterem mais terras do que o restante dos proprietários e adotarem a monarquia mista como forma de governo. Na Inglaterra, como se sabe, a monarquia mista ou gótica foi chamada de Antiga Constituição.

No entanto, apesar de empregar o vocabulário harringtoniano, Wollstonecraft não está disposta a seguir o diagnóstico de Harrington sobre a necessidade de instituição de uma república de cidadãos, soldados e proprietários. É verdade que Wollstonecraft atribui um papel central à distribuição das terras na arquitetura institucional das sociedades, bem como na formação de seus hábitos, costumes e práticas discursivas. Disso não resulta, porém, que ela endosse o princípio segundo o qual, se o poder político deriva da propriedade, ele deve ser exercido pela *gentry* e pelas classes comerciais emergentes (Jones, 2002, p. 43). A crítica à distribuição gótica das terras na Inglaterra visa identificar a raiz não apenas da linguagem da sensibilidade que emerge dessa distribuição, como também a origem da sociedade patriarcal.

Aqui vemos Wollstonecraft se aproximar, então, de posições mais radicais, como as dos *Levellers*. Essa proximidade pode ser exemplificada pela crítica ao suposto vínculo entre *Birthright* e Antiga Constituição. Em *England's Lamentable Slavery*, de 1645, William Walwyn procura mostrar que a Magna Carta, incensada como a maior garantia dos direitos e liberdades dos ingleses, não passa de um conjunto muito diminuto de liberdades individuais inofensivas que os monarcas não viram problemas em conceder aos súditos, sem colocar em risco suas prerrogativas e a dos parlamentos que sempre foram seus aliados. Ao se voltarem para o passado, investigando o que poderia ser resgatado ou mesmo reiterado como afirmação de seu *Birthright*, vários membros dos *Levellers* se dão conta de que as instituições inglesas sempre oprimiram os que não tinham voz e voto nas eleições, por não possuírem propriedades com valor significativo. Nos Debates de Putney, quando se discutiu o Acordo do Povo (1647), a exclusão dos não-proprietários do Parlamento e de outras instituições políticas é justificada por Henry Ireton sob o argumento de que só podem decidir os assuntos do país, debater e discutir as leis sob as quais todos viverão, os homens que possuem um interesse fixo no reino: “aquelas pessoas que, somadas, são propriamente as representadas deste reino e, conseqüentemente, também constituem as representantes deste reino e que, tomadas em conjunto, compreendem tudo quanto é interesse real ou permanente no reino” (Sharp, 1998, p. 103-104).

Ireton expressa a mesma concepção tradicional da constituição inglesa que mais tarde será adotada por Burke. De acordo com Ireton, a propriedade é “a parte mais fundamental da constituição do reino, aquela que, se for suprimida, tudo será suprimido” (Sharp, 1998, p. 107-108). O significado de *Birthright*, portanto, se

confunde com o da propriedade alodial livre que um homem herda de seus antepassados e que garante sua liberdade e seu direito à cidadania ativa.

É em direta oposição a essa visão tradicional de *Birthright* que os *Levellers* postulam dois princípios fundamentais: o da igualdade de todos os seres humanos como criaturas de Deus e o da propriedade de si. Afirmar, como John Lilburne, que Deus não estabeleceu hierarquias naturais entre os seres humanos significa não apenas que todas as distinções são sociais, mas que todos os governos, os quais estabelecem relações provisórias de mando e obediência, devem se basear no consentimento livre (Lilburne, 1645). Disso resulta, complementa Lilburne, que “o mais pobre que vive tem o verdadeiro direito de votar, assim como o mais rico e o mais eminente” (Lilburne, 1646). Já o princípio da propriedade de si, advogado por Richard Overton, equivale à liberdade natural: “[...] por nascimento natural, os homens são igualmente e da mesma maneira nascidos para mesma propriedade, liberdade e independência” (Overton, 1646, p. 243). A condição natural de liberdade, propriedade ou *birthright* é o direito de exercer o domínio sobre o próprio corpo sem ser invadido ou usurpado por outros. Se a preservação da vida é o propósito da vida humana, continua Overton, ninguém pode abusar de nós ou permitir que outra pessoa faça isso. Como consequência do princípio da propriedade de si, podemos dizer que um homem é livre e, portanto, capaz de exercer direitos políticos na medida em que não tenha perdido os meios de prover a própria sobrevivência material. Nem Overton nem Lilburne, porém, estabelecem que o direito à terra só pode ser uma extensão do direito de propriedade de si. Para ambos, a aquisição de direitos políticos é suficiente para diminuir a opressão dos ricos sobre os pobres. Essa posição não era consensual nem mesmo dentro do movimento *Leveller*. Uma versão ainda mais radicalizada da afirmação da igualdade e da liberdade naturais é expressa, nos debates de Putney, pelo Coronel Rainborough, ao questionar a origem das propriedades dos ricos (“Só Deus sabe como eles as adquiriram!”), defendendo que o direito tradicional de propriedade deveria ser submetido à revisão por meio de legislação (Sharp, 1998, p. 109-110). Como explica McNally, em meados da década de 1790, Thomas Spence argumenta de maneira similar, ao declarar que todas as pessoas têm direito de propriedade fundiária pelo mero fato de que a vida não é possível sem os frutos da terra (McNally, 2000, p. 432).

Enquanto Burke compreende *Birthright* como direito de herança vinculado à propriedade fundiária, convergindo com Ireton sobre sua importância nos modos de governo na Inglaterra, Wollstonecraft argumenta corretamente que se trata de um conceito em disputa. Ela então propõe, como alternativa, uma definição abstrata capaz de eliminar as controvérsias: “[...] *birthright* [...] é aquele grau de liberdade, civil e religiosa, compatível com a liberdade de todo outro indivíduo com o qual ele esteja

unido num pacto social, e a existência continuada desse pacto” (Wollstonecraft, 2017, p. 7). Como os *Levellers*, Wollstonecraft recorre a fundamentos teológicos para derivar igualdade e a liberdade universais da “fundação eterna do direito – da verdade imutável” (*ibidem*, p. 7). Segundo ela, os únicos direitos legítimos, os direitos que “os homens herdaram em seu nascimento, como criaturas racionais que foram criadas em superioridade aos seres brutos por suas faculdades improváveis”, são aqueles que eles recebem “não de seus antepassados, mas de Deus” (*ibidem*, p. 12).

Podemos entender a estratégia de redefinição de *birthright* proposta por Wollstonecraft à luz do que Skinner designa por manipulação retórica. De acordo com Skinner, todos aqueles que desejam legitimar formas questionáveis de comportamento social precisam indicar “que pelo menos alguns dos termos utilizados por seus oponentes ideológicos para descrever aquilo que admiram podem ser empregados para incluir e, portanto, legitimar seu próprio comportamento aparentemente questionável” (Skinner, 2002, p. 150). A inovadora ideológica é capaz de manipular “os critérios para aplicar um conjunto existente de termos laudatórios” (*ibidem*, p. 153). No caso de Wollstonecraft, podemos dizer que ela obriga seu adversário a admitir “sua incapacidade de reconhecer que os critérios ordinários para aplicar um leque de descrições favoráveis estão presentes nas próprias ações [que ele vê] como questionáveis” (*ibidem*, p. 153).

Wollstonecraft certamente supõe que o termo *birthright* pode ser aplicado de maneira favorável à sua tese, segundo a qual os direitos sagrados dos homens são incompatíveis com a propriedade fundiária. Indo além, ao reverter o ato de fala potencial desse termo, ela o emprega para questionar Burke sobre o caráter justo dos princípios hereditários que ele defende com tanto afínco. É o direito de propriedade que ameaça os direitos naturais, não o contrário: “o demônio da propriedade sempre esteve por perto para transgredir os sagrados direitos dos homens e para cercar com assombrosa pompa as leis que guerreiam com a justiça” (Wollstonecraft, 2017, p. 7).

Aqui se nota claramente o que chamei de “retórica de reversão”. Em face da reação mais ou menos violenta que a discussão sobre o direito de propriedade sempre suscita, Wollstonecraft precisa responder às acusações de que os partidários da divisão equitativa das terras são transgressores e, portanto, criminosos. Sua ação retórica consiste em mostrar que quem subverte os princípios de justiça são os que colocam cercas e delimitam um espaço desmedido como seu, sem levar em conta as necessidades de todos os outros e os princípios estabelecidos por Deus a respeito de suas criaturas. Ecoando *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), de Rousseau, Wollstonecraft atribui uma origem ilegítima à propriedade aristocrática, afirmando que os poucos conquistaram riquezas a custas dos muitos e os sacrificaram a seus vícios.

Examinemos dois exemplos derivados da reversão do significado original de *birthright*. O primeiro é o das *Game Laws*, cuja infração torna passível de multa e até de prisão o pequeno agricultor que mate um animal de caça quando este come os frutos de sua terra. Para Wollstonecraft, essa lei mostra que a vida do agricultor e até mesmo sua pequena propriedade dependem do arbítrio dos grandes senhores, os quais, valorizando mais a vida do animal do que a de um ser humano, instituem leis para atender a seu luxurioso desejo de caçar (*ibidem*, p. 16). Outro exemplo é o do alistamento compulsório, também combatido pelos *Levellers* no século anterior.¹⁴ Os soldados que são obrigados a servir no exército provêm das classes operárias mais baixas e a condição do alistamento os furta de sua já escassa fonte de renda. Muitas vezes, ao voltarem mutilados das guerras, nem sequer recebem indenizações e não conseguem mais trabalho. Eles são forçados a lutar por seu país, mas ao mesmo tempo não são reconhecidos como cidadãos, apesar de seu sacrifício virtuoso, porque não são proprietários de terras. Disso, Wollstonecraft só pode concluir que “a propriedade, na Inglaterra, é muito mais segura do que a liberdade” (*ibidem*, p. 14).

Esses dois exemplos poderiam tornar ainda mais intrigante que Burke tenha defendido a Revolução Francesa e criticado a escravidão colonial. Wollstonecraft, porém, considera estranho que Burke tenha criticado a escravidão e mantido a reverência servil pelo passado, já que a escravidão é um produto do obscurantismo dos homens do passado. De acordo com um raciocínio análogo ao que Burke emprega para condenar o confisco de terras eclesiásticas na França, a abolição do tráfico de escravos é uma clara infração da lei e um prejuízo aos colonizadores. Por que então o abolir? Porque se reconhece que a escravidão fere os “princípios comuns da humanidade”, entre os quais o *birthright* ou liberdade é o mais central (*ibidem*, p. 53). Ao condenar a escravidão, Burke deveria ter-se dado conta de que o passado não deve governar inteiramente o presente.

Um dos efeitos mais importantes da retórica da reversão é a insistência em que fatos não criam direitos ou moralidade. Reconhecer que a pobreza, a escravidão e outras formas de dominação, inclusive a das mulheres, constituem uma violação dos princípios da justiça implica aceitar que direitos não constituem favores e não dependem da boa vontade de pessoas benevolentes.¹⁵

¹⁴ “[...] a questão de obrigar e constringer qualquer um de nós a servir nas guerras é contra nossa liberdade” (Sharp, 1998, p. 94).

¹⁵ Sobre o republicanismo de Wollstonecraft, ver James, 2016; Pettit, 2016; Halldenius, 2015; Coffee, 2016.

IV.

A análise de Wollstonecraft sobre a ilegitimidade da propriedade historicamente existente se alinha às posições mais radicais em circulação ao longo dos séculos XVII e XVIII. No entanto, o que confere à *A Vindication of the Rights of Men* um caráter inovador é seu exame do vínculo entre direito de herança e a sociedade patriarcal. Nesta parte do artigo, gostaria de explicar *como* a propriedade hereditária garante os privilégios dos ricos sobre os pobres, dos homens sobre as mulheres, dos primogênitos sobre os outros filhos – e, conseqüentemente, *como* a propriedade aristocrática institui um sistema de exclusão no interior da própria família, produzindo afetos desnaturados e egoístas.

Wollstonecraft compara o homem aristocrático a um microcosmo, um pequeno mundo em si mesmo (*ibidem*, p. 21) – imagem que remete à ordenação do mundo na Grande Cadeia do Ser.¹⁶ Se o imperativo da sociedade aristocrática é a perpetuação da propriedade nobiliárquica, a figura do chefe de família, que precisa legar a seu primogênito as heranças que ele mesmo recebeu do pai, ocupa o topo dessa organização política e social, dele derivando toda a cadeia dos outros seres. A transmissão da propriedade através do primogênito assegura a sua integralidade e permanência. Aqui reside, segundo Burke, a causa da longevidade da Antiga Constituição. Ao contrário, a fragmentação das grandes propriedades fundiárias entre os vários herdeiros, como no século seguinte Tocqueville observará ocorrer na América do Norte, cedo ou tarde contribui para a ruína da aristocracia e a aceleração de um estado social igualitário.¹⁷

Onde Burke vê estabilidade, Wollstonecraft vê violência. O chefe de família endossa o direito de primogenitura, condenando os demais filhos e filhas a uma existência incerta, porque sabe que a perpetuação da propriedade é a perpetuação de seu nome e das suas glórias mundanas. É o amor-próprio que explica a persistência de uma lei que permite ao pai não apenas traçar uma hierarquia entre os próprios filhos, como também sujeitar os mais novos a condições aviltantes.¹⁸ Já os filhos não amam o pai porque este lhes deu a vida e amor, mas porque esperam dele receber alguma recompensa monetária. O que os une é um amor servil e brutal (Wollstonecraft,

¹⁶ Essa cosmologia apresenta um número muito grande de similitudes e imagens que dividem o universo num grande mundo, ou macrocosmo, e no homem, ou microcosmo. Ver Daly (1979), p. 5.

¹⁷ “Constituída de certa maneira, [a lei das sucessões] reúne, concentra, agrupa em torno de uma cabeça a propriedade e, logo depois, o poder; ela faz de certa forma a aristocracia jorrar do solo. Conduzida por outros princípios e lançada em outro caminho, sua ação é mais rápida ainda; ela divide, partilha, dissemina os bens e o poder” (Tocqueville, 2005; I, I, III, p. 57).

¹⁸ Ainda Tocqueville: “O que se chama de espírito de família funda-se com frequência numa ilusão do egoísmo individual” (Tocqueville, 2005; I, I, III p. 59).

2017, p. 21). Os casamentos precoces se tornam uma obsessão dos jovens e moças que desejem gozar de algum prestígio e riqueza. Sem a expectativa da herança paterna, as moças devem se mostrar sedutoras e doces, sempre competindo entre si para atrair o olhar dos homens. Do contrário, elas são confinadas nos conventos ou mandadas a viver com parentes mais velhas, como que em exílio da sociedade. Seja qual for o destino dos jovens, esses costumes produzem o definhamento do corpo e do espírito (*ibidem*, p. 21).

Embora Wollstonecraft não utilize o termo “patriarcalismo”, creio que nesse contexto se pode empregá-lo sem cometer anacronismo. É certo que Burke não endossa a genealogia adâmica de Filmer, segundo a qual o poder dos reis é, por analogia, uma derivação do poder do primeiro pai. Mas não é necessário ir tão longe para perceber que uma das versões mais corriqueiras do patriarcalismo, com a qual a teoria de Filmer guarda muitas coincidências, parte do princípio de que o direito de paternidade deriva das assimetrias e desigualdades naturais encontradas no interior das famílias. O pai, por ser o mais velho, o mais forte, o mais racional (em tese), é naturalmente a cabeça ou autoridade maior da casa. Caso ele possua propriedades em valor significativo, também tem o direito de exercer o poder político. O poder sobre os desiguais não é um poder político, mas doméstico, como argumenta Filmer, seguindo os passos de Aristóteles (Filmer, 1996, p. 16-17). Disso resulta que o herdeiro masculino é o que deve levar adiante o poder doméstico, quando se tornar maior de idade e criar sua própria família.¹⁹

Os efeitos do patriarcalismo aristocrático atingem também, como não poderia deixar de ser, os que ocupam lugares inferiores na hierarquia social. As classes médias procuram mimetizar os hábitos e tradições da aristocracia, sem possuir a propriedade fundiária. Seus membros empenham os recursos financeiros para parecerem o que não são, adquirem maneiras servis e acabam arriscando sua sobrevivência para se tornarem parasitários. Os pobres, em quem se poderia esperar encontrar a honestidade e os afetos naturais que são subtraídos pelo luxo, copiam dos ricos os vícios mais execráveis, como o deboche, a indisciplina, a bebedeira. Seus corpos exibem as marcas da tirania que sobre eles se exerce. Se a racionalidade dos nobres é limitada, a dos pobres é praticamente inexistente. Apesar do ódio que sentem pelos ricos, invejam-nos e se curvam a eles, “os quais, de sua parte, desviam de seu caminho para evitar a abominável visão da miséria humana” (Wollstonecraft, 2017, p. 62). Na hierarquia da sociedade aristocrática, os pobres se encontram somente um degrau acima dos animais.

¹⁹ Como explica Pateman, ainda que dissociem o poder paterno do poder político, os teóricos contratualistas também endossam o patriarcalismo, na medida em que consideram os pais de família como os indivíduos livres, capazes de criar uma sociedade com base numa deliberação e negociação de direitos. O patriarcalismo, portanto, está muito mais difundido do que poderia parecer (Pateman, 1988).

Ao mesmo tempo que determina a desigualdade social, a propriedade hereditária só é mantida porque cria uma estrutura de dominação capaz de degradar o corpo e a mente, tanto dos dominadores como dos dominados (*ibidem*, p. 49). É importante insistir nisto: o egoísmo do patriarca explica o endosso ao desnaturado direito de primogenitura, enquanto toda a sociedade que se organiza em torno da propriedade fundiária acaba contaminada pelos vícios inerentes aos hábitos da submissão. Em geral, os membros dessa sociedade não tentam resistir à violência imposta pela distribuição injusta da propriedade e consentem, com algum deslumbramento, com os títulos nobiliárquicos. Respondendo então às perguntas de Price – “*Por que as nações do mundo são tão pacientes sob o despotismo? Por que elas se curvam aos tiranos e se sujeitam a ser tratadas como se fossem um rebanho bovino?*” (Price, 1789, p. 12) – Wollstonecraft constata haver um sistema disseminado de cooperação que alimenta as forças da dominação. Nesse sentido, por maior que seja a indignação de Wollstonecraft, Burke está certo ao afirmar que “o conjunto do povo não deve achar que os princípios da subordinação natural foram, por meio de artifícios, arrancados de suas mentes” (Burke, 1999, p. 289).

Para Wollstonecraft, a virtude é o exercício constante e vigoroso do corpo e do intelecto, só podendo prosperar entre os iguais (Wollstonecraft, 2017, p. 59). Consequentemente, a sociedade somente poderá aspirar a ser virtuosa, cultivando o respeito, a amizade, o conhecimento, quando as grandes propriedades fundiárias forem divididas e distribuídas (*ibidem*, p. 60). E, já que os próprios aristocratas não parecem dispostos a aderir à lei da sucessão, a qual divide as terras entre os diferentes herdeiros, a distribuição da propriedade será obra de uma reforma profunda no sistema de representação política, como propõe Price (*ibidem*, p. 36).²⁰

V.

Em finais de 1792, John Thelwall, Thomas Spence, Thomas Evans, entre outros, membros de um grupo que será conhecido como os “radicais populares”, dão início a uma série de publicações reivindicando o fim da aristocracia, a reforma agrária e a adoção do sufrágio universal. Eles consideram que a pobreza e a desigualdade social são provocadas pelo parasitismo dos membros privilegiados da sociedade inglesa em relação ao governo do país e que, em consequência, interesses minoritários e privados são atendidos às custas do aviltamento das condições de vida da maioria dos habitantes

²⁰ O'Neill (2010, p. 105) aponta que, se na primeira *Vindication*, Wollstonecraft critica a propriedade gótica, em *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution; and the Effect it Has Produced in Europe* (1794), ela ataca uma forma particular de desigualdade econômica que está surgindo no final do século XVIII.

do país. Segundo McNally, esse grupo de radicais se organiza a partir da publicação da Parte II de *Rights of Man* (1792), na qual Thomas Paine, ao atacar as posições aristocráticas de Burke, propõe não só o fim do governo hereditário, como ainda uma reforma no sistema tributário que distribua de modo mais equânime as receitas do país entre os diferentes habitantes (McNally 2000, p. 429-430; Paine, 1894, p. 462). Paine aprimora essa proposta no panfleto *Agrarian Justice* (1795-1796), partindo do cálculo de que dezessete milhões de libras anualmente recolhidas com base em tributos como impostos sobre consumo e tarifas alfandegárias poderiam e deveriam ser redistribuídas entre as famílias mais pobres, permitindo que os jovens e as crianças recebessem educação adequada (*Population and Development Review*, 2013).

Paine e Wollstonecraft frequentaram o mesmo círculo de escritores entre 1791 e 1792. É possível que, nas suas conversas, além de compartilharem críticas a Burke, também compartilhassem projetos de uma sociedade justa. Ambos concordam que a igualdade política e civil só pode ser alcançada por meio de uma distribuição mais equitativa dos bens que toda a comunidade produz e mantém. Também concordam que a propriedade não deve ter prioridade sobre a liberdade e a dignidade humanas. Porém, enquanto Paine enxerga no governo monárquico o promotor do sistema hereditário e, por isso, o principal agente da desigualdade, Wollstonecraft enfoca as estruturas sociais e morais geradas pela sociedade aristocrática, com base na integridade da propriedade fundiária. Sua perspectiva, assim, assume uma direção inversa à de Paine, já que ela parte da análise da sociedade para o exame das instituições políticas que são compatíveis com esta. Em *A Vindication of the Rights of Woman* essa perspectiva é reiterada, em especial no capítulo 9, quando Wollstonecraft afirma que “[d]o respeito prestado à propriedade flui, como de uma fonte envenenada, a maioria dos males e vícios que tornam este mundo uma cena lúgubre para a mente contemplativa” (Wollstonecraft, 2017, p. 230).

Não há espaço aqui para detalhar o exame das relações entre os escritos desses autores contemporâneos. Por ora, talvez seja mais pertinente observar, como conclusão parcial e ao mesmo tempo como possibilidade de ampliação deste estudo, que para Wollstonecraft a condição para se alcançar a liberdade e a justiça é a independência material, proporcionada pela divisão das propriedades entre os seres iguais que compõem a sociedade. É verdade que ela não chega a formular, como Paine, um amplo programa de reforma agrária e tributária. No entanto, como medida também necessária, Wollstonecraft advoga uma completa modificação na superestrutura de crenças, sentimentos e conhecimento da sociedade. Se a estrutura mental de dominação e dependência moral permanecer intacta, a adoção de medidas distributivas pode ser ineficaz. É preciso interromper o ciclo de dominação que torna as pessoas que estão mais sujeitas à opressão do patriarcalismo, ou seja, as

mulheres e os pobres, satisfeitas em perpetuá-lo por conveniência e aviltamento. Não surpreende, então, que em 1792, em vez de defender os direitos das mulheres à representação política, Wollstonecraft proponha uma reforma profunda no sistema educacional. Apenas a educação pública torna possível criar novos hábitos virtuosos, praticados dentro e fora do domínio doméstico.

Bibliografia

- Burke, E. (1764). *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London.
- _____. (1999). *Reflections on the Revolution in France*. In: *Select Works of Edmund Burke*, vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund.
- Gunther-Canada, W. (1998). “The politics of sense and sensibility: Mary Wollstonecraft and Catharine Macaulay Graham on Edmund Burke’s *Reflections on the Revolution in France*”. In: Smith, H. (ed.). *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 126-147.
- Daly, J. W. (1979). “Cosmic Harmony and Political Thinking in Early Stuart England”. *Transactions of the American Philosophical Society*, LXIX.
- Coffee, A. (2016). “Mary Wollstonecraft, Public Reason and the Virtuous Republic”. In *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford University Press, p. 184-200.
- Fayolle, C. (2016). “La femme monstre’: La République face à la peur de la confusion des sexes”. In: Caron, J.-C.; Bourdin, P. (org.). *La République à l’épreuve des peurs: de la Révolution à nos jours*. Rennes: Presses Universitaires.
- Filmer, R. (1996). *Patriarcha and other writings*. Cambridge: University Press.
- Gubar, S. (1994). “Feminist Misogyny: Mary Wollstonecraft and the paradox of ‘it takes one to know one’”. *Feminist Studies*, 20:3, p. 453-73.
- Haldennius, L. (2015). *Mary Wollstonecraft and Feminist Republicanism: Independence, Rights and the Experience of Unfreedom*. London: Pickering and Chatto.
- Harrington, J. (1996). *Oceana and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, S. (2016). “Mary Wollstonecraft’s Conception of Rights”. In *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford University Press, p. 148-165.
- Jones, C. (2002). “Mary Wollstonecraft’s Vindications and Their Political Tradition.” In: Johnson, C. L. (ed.). *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 42-58
- Lilburne, J. (1645). *In the 150 page of the Book...*; q.v. 669f-10-33, 1645.
- _____. (1646). *The Free-mans Freedom Vindicated*, E. 341. (12.), 1646.

- Macaulay, C. (1790). *Observations on the Reflections of the Right Hon. Edmund Burke, on the Revolution in France, in a Letter to the Right Hon. the Earl of Stanhope*. Londres: C. Dilly.
- McNally, D. (2000). ‘Political Economy to the fore: Burke, Malthus and the Whig response to popular radicalism in the Age of the French Revolution’. *History of Political Thought* 21, n° 3, p. 427-47. Disponível em: www.jstor.org/stable/26219714.
- Mellor, A. K. (1993). *Romanticism and Gender*. London: Routledge.
- O’Neil, D. I. (2010). *The Burke-Wollstonecraft Debate: Savagery, Civilization, and Democracy*. Penn State Press.
- Outram, D. (1996). “*Le langage mâle de la vertu: as mulheres e o discurso da Revolução Francesa*”. In: Burke, P.; Porter, R. (org.). *História social da linguagem*. São Paulo: Editora Unesp, p. 141-160.
- Overton, R. (1646). *An Arrow against all Tyrants and Tyranny*. E. 356. (14).
- Paine, T. (1894). *The Writings of Thomas Paine*, vol. 2. Ed. Conway, M. D. New York: G.P. Putnam’s Sons.
- Palmer, W. (1984). “Edmund Burke and the French Revolution: Notes on the Genesis of the Reflection”. *Colby Library Quarterly*, v. 20, n° 4, p. 181-190.
- Pateman, C. (1987). *The Patriarchal Welfare State: Women and Democracy*. Harvard University Press.
- _____. (1988). *The Sexual Contract*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2016). “Republican Elements in the Thought of Mary Wollstonecraft”. In: *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press, p. 135-147.
- Pocock, J. G. A. (1982). “The Political Economy of Burke’s Analysis of the French Revolution”. *The Historical Journal*, v. 25, n° 2, p. 331-349.
- _____. (1989). *Politics, Language and Time*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2009). “The concept of a language and the *métier d’historien*: some considerations on practice”. In: Pagden, A. (org.). *Political Thought and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, R. (1789). *A Discourse on the Love of our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Britain. With an Appendix*. Second edition. London: T. Cadell.
- Rousseau, J.-J. (1992). *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: GF-Flammarion.
- Sharp, Andrew (org.) (1998). *The English Levellers*. Cambridge: University Press.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*. Cambridge: University Press.

- Spitz, J.-F. (1995). *La Liberté Politique*. Paris: PUF.
- Taylor, B. (2005). "Feminists Versus Gallants: Manners and Morals in Enlightenment Britain." In: Knott, S.; Taylor, B. (org.). *Women, Gender, and Enlightenment*. New York: Palgrave Macmillan, p. 30-52.
- Tocqueville, A. de (2005). *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes.
- Todd, J. (2008). "Introduction". In: *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Woman; An Historical and Moral View of the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Tomaselli, S. (2016). "Reflections on Inequality, Respect and Love in the Political Writings of Mary Wollstonecraft". In: Bergès, S.; Coffee, A. (org.). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press, p. 14-33.
- Wollstonecraft, M. (2017). *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Woman*. Ed. Sylvanna Tomaselli. Cambridge University Press.
- "Thomas Paine on a Plan for a Welfare State". (2013). *Population and Development Review*, 39(2), p. 325-332. Disponível em: www.jstor.org/stable/41857598.