

A FENOMENOLOGIA E A “NATUREZA FEMININA”

de Edith Stein a Simone de Beauvoir

PHENOMENOLOGY AND “FEMALE NATURE”

from Edith Stein to Simone de Beauvoir

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v13i1.59064>

Luciane Luisa Lindenmeyer*

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

<http://lattes.cnpq.br/0100181335047492>

<https://orcid.org/0000-0002-6386-9171>

lucianelindenmeyer@gmail.com

* Doutora em Filosofia pela UNISINOS, com bolsa CAPES/Proex. Professora substituta no Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS.

RESUMO

A fenomenologia é o campo filosófico que tematizou o conceito de natureza pontuando os limites de compreendê-lo como a designação de um conjunto determinado de disposições orgânicas e psicológicas. Diante dessa problemática, a fenomenologia consagrou-se como uma posição filosófica antinaturalista, ao pretender preservar os aspectos experienciais não redutíveis ao nível orgânico da natureza. Sob essas caracterizações gerais, este artigo trata das dissonâncias e convergências entre as abordagens teóricas de Stein e Beauvoir. Ambas as autoras pretenderam articular fenomenologicamente a noção de “natureza feminina” a partir de suas condições existenciais. Apesar de sua motivação comum, a de tematizar uma fenomenologia da “condição feminina”, com base na “diferença sexual”, há aspectos conceituais irreconciliáveis em suas conclusões filosóficas. As incompatibilidades entre as suas proposições estão vinculadas aos modos como cada uma articulou os conceitos de natureza, de imanência, de devir e de intersubjetividade.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir. Edith Stein. Fenomenologia. Natureza feminina.

ABSTRACT

Phenomenology is the philosophical discipline that has addressed the concept of nature, emphasising the limitations of viewing it as a specific set of organic and psychological characteristics. In response to this issue, phenomenology has established itself as an anti-naturalist philosophical stance, aiming to preserve the experiential aspects of nature that cannot be explained by organic processes alone. Against this backdrop, this article explores the dissonances and convergences in the theoretical approaches of Stein and Beauvoir. Both authors sought to articulate the notion of ‘feminine nature’ phenomenologically, based on its existential conditions. Despite their shared motivation to develop a phenomenology of the ‘feminine condition’ based on ‘sexual difference’, their philosophical conclusions differ irreconcilably. These incompatibilities are linked to the ways in which each author articulated the concepts of nature, immanence, becoming, and intersubjectivity.

Keywords: Simone de Beauvoir. Edith Stein. Phenomenology. Feminine nature.

INTRODUÇÃO

Discorrer sobre a situação das mulheres na tradição filosófica, mesmo que elas tenham um certo “reconhecimento”, como as duas autoras mencionadas no título^I, parece pressupor algumas situações anedóticas. Apesar de ser uma das primeiras mulheres a obter o título de doutorado na Alemanha, Stein nunca ocupou uma vaga de docente universitária. Mesmo que ela tenha se destacado com a sua filosofia autoral, tenha sido assistente de Husserl^{II} e tenha tido um papel importante na edição e revisão de seus manuscritos, ela não foi admitida como professora oficialmente vinculada a alguma cátedra. Ela chegou a lecionar disciplinas introdutórias de fenomenologia, que ela chamava de “jardim de infância filosófico”, como um tipo de preparação para os cursos de Husserl (Baseheart, 1997, p. 12), mas o cargo de assistente não era formalmente vinculado à universidade. Na juventude, foi ateia, engajou-se na luta

I Juntamente com Stein e Beauvoir, poucas autoras mulheres poderiam ser listadas como integrantes da tradição fenomenológica, em comparativo quantitativo com os seus pares masculinos, tais como Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther, Margarete Susman e, de modo mais restrito, Hannah Arendt. Esta última pode ter a fama comparável à de Beauvoir, o que não ocorre com as três primeiras. O ponto de pensar a noção de “natureza feminina” pelas perspectivas diversas de Stein e Beauvoir é o de que elas foram as fenomenólogas que mais ostensivamente tematizaram criticamente as experiências particulares das mulheres. No cenário filosófico mais recente de um possível “feminismo fenomenológico” ou uma “fenomenologia crítica”, poderíamos mencionar também as fenomenologias abertamente feministas de Sandra Bartky, Linda Alcoff e Mariana Ortega.

II Em seu livro sobre a vida e a filosofia de Stein, Borden relatou a ocasião em que Husserl redigiu uma carta de recomendação para Stein: “Husserl havia escrito uma carta de recomendação que, após muitos elogios, terminava com: ‘[s]e a profissão acadêmica se abrisse às mulheres, eu recomendaria a Dra. Stein imediata e calorosamente para qualificação como professora universitária’”. Apesar disso, Stein não obteve a vaga almejada. “Husserl had written a letter of recommendation that, after great praise, ended with, ‘[s]hould the academic profession become open to women, I would recommend Dr Stein immediately and most warmly for qualification as a university lecturer’”. (Borden, 2003, p. 8, tradução nossa).

sufragista pelo voto feminino e se considerava uma “feminista radical”^{III} (Stein, 1993), no sentido da defesa da irrestrita igualdade política entre mulheres e homens.

No que se refere à vida intelectual de Beauvoir, ela sempre foi comparada à de Sartre, como se o seu trabalho filosófico fosse dependente do dele, sem nenhum tipo de distanciamento terminológico. Inclusive, é dito que “O segundo sexo” foi escrito seguindo as mesmas categorias conceituais de “O ser e o nada”, ou mesmo que era “Sartre quem escrevia seus livros”^{IV} (Kirkpatrick, 2020, p. 23).

Embora essas situações sejam relatadas inicialmente como aspectos “anedóticos” ou mesmo biográficos de Stein e de Beauvoir, elas adquirem relevância filosófica se as postulamos em nível de uma pergunta fenomenológica: “o que significa ser mulher para mim”? Ambas, com as suas particularidades existenciais, tiveram essa questão como um pressuposto ao analisarem a situação social das mulheres. As suas próprias experiências foram, portanto, incontornáveis na elaboração de suas conclusões filosóficas sobre este tema.

Neste artigo, considero alguns dos aspectos das análises fenomenológicas da “natureza feminina”, de Edith Stein e de Simone de Beauvoir. Utilizo, principalmente, as obras “A mulher: sua missão segundo a natureza e sua graça” e “O segundo sexo”. O propósito é o de indicar as

III Este é um aspecto curioso se comparamos a autodeclaração de Stein com os pressupostos do feminismo radical, tal como este foi articulado a partir dos anos sessenta, até a década de oitenta. Apesar do pressuposto comum de uma “ontologia radical” da diferença sexual, há poucos pontos de consonância entre os aspectos “feministas” do pensamento de Stein e o feminismo radical, definido deste modo principalmente por pretender reconstituir e denunciar as “raízes da opressão feminina”. Essa reconstituição é exatamente o ponto de divergência com a teologia feminista de Stein, incompatível com o uso do conceito de “patriarcado” e de “opressão estrutural”.

IV Em razão das constantes acusações infundadas de falta de originalidade, Beauvoir “[...] se defendeu dos contra-ataques a suas habilidades, alegando abertamente que tinha sua própria filosofia sobre o ser e o nada antes de conhecer Sartre (que escreveu o livro *O ser e o nada*), e que não chegara às mesmas conclusões que ele. Mas essas afirmações sobre sua própria independência e originalidade seriam amplamente ignoradas, assim como suas alegações de que algumas coisas que as pessoas chamavam de “sartreanas” não eram originais de Sartre” (Kirkpatrick, 2020, p. 24).

evidentes dissonâncias conceituais no que se refere à caracterização de um “devir” feminino e a sua relação com uma certa “natureza feminina”. A fenomenologia é o método filosófico que nos permite pensar criticamente as reflexões históricas acerca da natureza, como um pretenso conjunto de disposições comportamentais normativas que condicionariam o horizonte experiencial e o “papel social” dos indivíduos. Esse pressuposto está presente no quadro geral das proposições teóricas de Stein e de Beauvoir sobre a condição feminina. Há, no entanto, divergências explícitas sobre qual seja, para cada uma delas, o horizonte fenomenológico da mulher como um indivíduo social.

Enquanto Stein (1996) pensou a natureza feminina não mais determinada pela cosmogonia bíblica, mas ainda com base em um direcionamento pedagógico específico e em demarcações mais acentuadas dos papéis sociais ou, em seus próprios termos, “vocações” específicas e complementares para mulheres e homens; Beauvoir (2009) postulou uma fenomenologia da diferença sexual por meio da explicitação da não-alteridade entre mulheres e homens e da consequente desproporcionalidade da instituição fenomenológica da intersubjetividade.

Do mesmo modo, se em Stein, a natureza, que não é a mesma “natureza permanente” preconizada no mito bíblico de Adão e Eva, é um fator condicionante para uma ontologia da feminilidade, no sentido de que a mulher possuiria características naturais estereotipadas, como a vocação essencialista para o “cuidar” e para o “amor”; em Beauvoir, as supostas atribuições “naturais” que constituem a condição social da mulher são, em verdade, a naturalização de sua subjugação. A atribuição secular de aspectos femininos “intrínsecos”, nada mais é do que o condicionamento masculino, sem reciprocidade, do papel social da mulher. Para que possamos compreender as suas diferentes linhas argumentativas em relação à situação de subjugação histórica das mulheres, precisamos primeiramente reconhecer quais eram as principais questões filosóficas que as interessavam. A partir disso, o comparativo entre o que cada uma entende como “natureza”, como “imanência” e como “devir” do horizonte existencial das mulheres resulta em um contraste incontornável dos seus preceitos para a tomada de consciência de sua pró-

pria condição de corpo sexuado e na constituição significativa de seu fenômeno-mundo.

Para levar a cabo essa análise comparativa, inicialmente, contextualizo a definição do “papel da mulher” que compõe a articulação steiniana entre fenomenologia, antropologia e religião. Em seguida, indico as limitações da “teologia feminista” de Stein, em contraste com a fenomenologia da intersubjetividade de Simone de Beauvoir e a sua correlata análise abrangente da naturalização da subjugação feminina.

EDITH STEIN: A ANTROPOLOGIA DIFERENCIAL E O ETHOS RELIGIOSO

Uma das fenomenólogas mais proeminentes, Edith Stein não é normalmente referida como pensadora feminista.^V Em alguns aspectos de suas proposições, ela até mesmo destoa das pautas propostas no feminismo, entendido como movimento político *contemporâneo* que visa a “libertação das mulheres das opressões sociais”. Stein tampouco conheceu as origens dos “estudos de gênero” e o seu vocabulário particular, como o

V Não ignoro que Stein, em seu contexto de vida, tenha se engajado em práticas feministas, como na luta sufragista pelo voto feminino. Como exemplo, considero o episódio da sua filiação à Sociedade Pedagógica pelo Direito das Mulheres ao Voto e à União de Mulheres Estudantes da Universidade. A sua disposição para as práticas sociais emancipatórias foi até mesmo considerada como uma “participação apaixonada nos eventos políticos atuais como história em construção” (Baseheart, 1997, p. 4, tradução nossa). O ponto é o de que, apesar de sua postura de evidente engajamento político, as suas proposições não acompanharam historicamente o desenvolvimento crítico das pautas feministas, por razões que ainda serão caracterizadas no texto.

conceito de patriarcado^{VI}, apesar de ter constatado e indicado situações opressivas que constituem o horizonte experiencial das mulheres^{VII}.

Em geral, a recepção feminista das suas análises da condição da mulher é ofuscada pela sua conversão ao catolicismo. A misoginia da Igreja católica é amplamente conhecida e denunciada pelas feministas. Stein é, no entanto, um dos principais expoentes da chamada teologia, ou mesmo antropologia, feminista. O feminismo steiniano só pode ser compreendido sob o pressuposto de que “É da investigação teológico-filosófica dos contornos deste objeto, a mulher, que as consequências sociais poderiam ser posteriormente atribuídas” (Merlini, 2022, p. 172).

O feminismo de Stein parte das distinções ontológicas entre os sexos que indicam diferenças em nível de natureza, apesar de elas não serem determinantes para o destino social de cada indivíduo. Stein pretendeu compatibilizar supostas tendências comportamentais coletivas, baseadas no sexo, com talentos e capacidades individuais. O pressuposto para pensar o tensionamento intersubjetivo entre a individualidade e a vida em comunidade é o de que “Toda alma humana é única, nenhuma alma é igual à outra” (Stein, 1996, p. 83, tradução nossa)^{VIII}. Ainda assim, é parte do desenvolvimento individual a “compulsão por se tornar o que a alma deveria ser” (Stein, 1996, p. 87, tradução nossa)^{IX}

A feminilidade e os seus valores correlatos como uma sensibilidade acentuada ou o “dom” para o cuidado seriam “traços” naturais da mu-

VI O conceito de patriarcado é utilizado nas teorias feministas para fazer referência ao modelo de “organização social que concede poder aos homens e sistematicamente desfavorece as mulheres como mulheres. Esta submissão é um componente do conjunto de normas e princípios ideológicos do patriarcado e, como tal, é estrutural”. “[...] *the organization of society in a way that grants power to men and systematically disadvantages women as women. This submission is a component of the set of norms and ideological tenets of patriarchy and as such it is structural*” (Garcia, 2021, p. 13, tradução nossa).

VII Vide o episódio descrito por Borden (2003, p. 8) em que Stein redigiu uma carta endereçada ao Ministério da Ciência, Arte e Educação da Prússia “em protesto contra a discriminação das mulheres no meio acadêmico”.

VIII “*Every human soul is unique, no one soul is the same as any other*”.

IX “[...] *compulsion to become what the soul should be*”.

lher, mas que podem ocorrer em homens.^X Um homem pode ter “vocação feminina” e exercer um ofício considerado “feminino”. Essas disposições associadas a uma “alma^{XI} feminina” e que definem a “missão” social da mulher condicionam a filosofia da educação de Stein, que pretende pensar especificamente o ensino de mulheres.

Stein (1996, p. 87) corroborou a visão cristã de que há uma predisposição natural da mulher para as atividades domésticas e para o cuidado familiar, como um tipo de “desenvolvimento perfeito” de sua individualidade. Ela não considerava que isso fosse parte da subjugação histórica feminina, operando uma inversão de palavras que pode soar estranha para as feministas da contemporaneidade. Ela considerou que “o trabalho doméstico e a criação dos filhos é uma tarefa, não uma herança condenativa – e a vocação da mulher ao cuidado não isenta o homem de participar delas” (Merlini, 2022, p. 180). Mesmo com o reconhecimento de que não há impedimentos para o engajamento masculino nas atividades domésticas, definir o trabalho doméstico, historicamente atribuído às mulheres, como uma “tarefa” parece uma afirmação incompatível com qualquer vertente dos “feminismos contemporâneos”.

X Essas caracterizações steinianas do feminino são evidentemente ambíguas, o que nos leva a frequentemente tematizar as insuficiências das proposições de Stein para a instituição de um cenário mais igualitário entre mulheres e homens. Sara Borden pretendeu defendê-la dessa ambiguidade, no prefácio de *Contemplating Woman in the Philosophy of Edith Stein*, de Maybelle Padua: “Stein tem uma forte concepção da singularidade e do valor do feminino, mas não pode ser acusada de reduzir a individualidade de cada mulher à sua feminilidade ou de esquecer nossa humanidade comum”. “Stein has a strong conception of the distinctiveness and value of the feminine, but she cannot be accused of reducing the individuality of each woman to her femininity or of forgetting our common humanity” (Padua, 2007, p. 15).

XI O conceito de alma é muito importante não apenas para a teologia de Stein como para a sua fenomenologia, de modo que os seus contornos teóricos extrapolam a problemática antropológica da “condição feminina” e tematizam a chamada “Estrutura da pessoa humana”, constituída pela “alma” sob duas nuances terminológicas: a *Psyche* (ente real ou substancial no mundo) e a *Seele* (individualidade ou interioridade do Eu). Para um maior aprofundamento conceitual dessas questões ver Kolreic, Martina. A alma em Husserl e em Edith Stein.

Na “teologia feminista” de Stein (1996), para cada “vocação natural”^{XII} haveria um “*ethos* correspondente”. Nas análises sobre os costumes, que compõe a sua antropologia católica, Stein utilizou o conceito de *ethos* em um sentido próximo à definição do *habitus* escolástico e do *anima forma corporis*, de Thomas de Aquino. A alma, com o seu caráter de individualidade, é o princípio formador do corpo. Com essa evidente posição anticartesiana, Stein definia a noção de substância natural como um “composto de forma e matéria”, por consequência, “a pessoa humana é uma unidade subsistente de corpo e alma” (Padua, 2007, p. 24, tradução nossa)^{XIII}. Nessa perspectiva, o *ethos* não equivale a

[...] um decreto imposto de fora sobre a pessoa, mas sim algo que é operante dentro dela mesma, uma forma interna, uma atitude espiritual constante que os escolásticos chamam de *habitus*. Tais atitudes espirituais constantes dão um caráter uniforme definido a padrões comportamentais mutáveis, e as atitudes se manifestam por meio desse caráter em ação externa. O temperamento é um *habitus* inato, uma disposição básica natural da alma, como alegria ou melancolia (Stein, 1996, p. 47, tradução nossa)^{XIV}.

Essa natureza “imaneente” implica a “missão” divina de cada indivíduo. Uma pedagogia adequada para a “formação feminina” é aquela que pode desenvolver a vocação natural das jovens, a partir de característi-

XII É interessante pontuar que aquilo o que Stein entende por “vocação” está diretamente ligado à sua compreensão da noção de “natureza”, como ela assinalou: “[...] estamos usando esta palavra em seu sentido usual, não no uso linguístico estritamente apropriado, que separa a vocação do destino natural da mulher, em vez de incluí-la”. “[...] *we are using this word in its usual sense, not in the strictly proper linguistic usage which sets vocation apart from the natural destiny of woman instead of including it*” (Stein, 1996, p. 133).

XIII “[...] *the human person is a subsistent unity of body and soul*”.

XIV “[...] *a decree imposed from without upon the person but rather something which is operative within himself, an inner form, a constant spiritual attitude which the scholastics term habitus. Such constant spiritual attitudes give a definite uniform character to changing behavioral patterns, and the attitudes manifest themselves through this character in external action. Temperament is an inborn habitus, a natural basic disposition of the soul such as cheerfulness or melancholy*”.

cas específicas de seu sexo, como a predisposição para a emotividade e para o cuidado. Mesmo com as diferenças “vocacionais” entre os sexos, o equilíbrio entre eles deve ser promovido de maneira que

La igualdad de derechos a que se refiere Stein, no se reduce a una imitación empobrecida de las actividades llevadas a cabo por los varones, sino que reclama la universalización de valores tradicionalmente femeninos como el cuidado del otro/otra, la comprensión, la ternura o la sensibilidad (González, 2009, p. 142).

No entanto, a forma como Stein sustenta conceitualmente a universalização das vocações que possibilitariam a igualdade de direitos entre mulheres e homens é, evidentemente, ambígua. Apesar de as supostas determinações naturais poderem ser superadas pelas escolhas individuais, afinal, “uma mulher não é apenas uma mulher” (Stein, 1996, p. 52, tradução nossa)^{XV}, as suas proposições cristãs acabam por reforçar os estereótipos de gênero. Ainda que a sua ontologia contemple os horizontes vivenciais em que uma mulher exerça uma profissão considerada “masculina”, ela não estaria em harmonia com a sua “própria natureza”. Haveria, portanto, uma *psique* feminina a aperfeiçoar no desenvolvimento formativo das mulheres com valores pedagógicos específicos e sob acentuada orientação religiosa.

Ao refletir sobre os princípios que poderiam fundamentar uma pedagogia do ensino feminino, Stein endossou a cosmogonia cristã ao traçar correspondências entre o corpo feminino e a “alma feminina”, por um lado, e o corpo masculino e a “alma masculina”, por outro. Ela até mesmo considerou que “na mulher, a união da alma com o corpo é naturalmente mais enfatizada” (Stein, 1996, p. 88, tradução nossa)^{XVI}, ao mesmo tempo em que elas podem mais facilmente emancipar a alma de sua própria corporeidade. Essas diferenças, constituídas por “valores intrínsecos” característicos, seriam endossadas até mesmo pela psicologia, pois que elas seriam “disposições naturais”.

XV “No woman is only woman”.

XVI “[...] with woman, the soul’s union with the body is naturally more intimately emphasized”.

O significado do “devir” steiniano é determinado sob essas disposições imanentes, de modo que ele nada mais é do que a designação da “concretização de predisposições” da alma (Stein, 1996, p. 88). Entretanto, nesta cosmogonia, quaisquer impasses relacionados à hierarquização social e política dos sexos seriam “amenizados” pela condição de que, ao fim e ao cabo, no *ethos* religioso, mulheres e homens devem abdicar da sua individualidade perante Deus. Este é o princípio e o fim da vida religiosa (Stein, 1996, p. 55).

Cada profissão possui um *ethos* particular referente aos seus propósitos sociais específicos. O *ethos* diz respeito à “ação humana”, mas não faz referência a fatores externos a serem introjetados na individualidade. Ao contrário, o *ethos* é, em Stein, algo que opera “de dentro” do sujeito, algo intrínseco à subjetividade como um tipo de “atitude espiritual”, de modo que “[e]ssas atitudes espirituais constantes conferem um caráter definido e uniforme aos padrões de comportamento em mudança, e as atitudes manifestam-se através desse caráter na ação externa” (Stein, 1996, p. 47, tradução nossa).^{XVII}

Na interação intersubjetiva, a mulher exerceria a sua vocação para o cuidar e o nutrir, para a obediência e o serviço, (Stein, 1996, p. 49), bem como ela possuiria um “interesse excessivo pelo outro, como pela fofoca e pela necessidade indiscreta de penetrar na vida íntima dos outros” (Stein, 1996, p. 50, tradução nossa)^{XVIII}. A natureza dual, caracterizada pelas distinções biológicas entre mulheres e homens, é para Stein, criada por Deus como parte de seus propósitos divinos. Em razão disso,

Se ela chega a dizer que a tendência do homem está sobretudo em adquirir conhecimento e agir, enquanto a força da mulher seria a vida afetiva, ela também não deixa de dizer que essas notas intercambiam-se e que o

XVII “*Such constant spiritual attitudes give a definite uniform character to changing behavioral patterns, and the attitudes manifest themselves through this character in external action*”.

XVIII “[...] *an excessive interest in others as in curiosity, gossip, and an indiscreet need to penetrate into the intimate life of others*”.

desenvolvimento da feminilidade no homem e da masculinidade na mulher não apenas é um dado empírico, mas mesmo algo como um ideal a atingir (Filho, 2018, p. 28).

Por isso, as diferenças profissionais e sociais entre os sexos devem ser compreendidas em um horizonte antropológico em que o mundano e o divino, reino animal e espiritual, estão em constante interação. Neste contexto, há a instituição de uma intersubjetividade não-conflituosa, amparada pela empatia, que explicita o “sentido da relação que é a objetivação compreensiva da vivência de reconhecimento mútuo” (Almeida, 2003, p. 5). Essa dinâmica intersubjetiva é fundada na cosmogonia bíblica e no mito religioso da criação, desde Adão e Eva, de modo que a divisão sexual é ontologicamente sustentada pelo ideal divino de complementaridade.

A noção de empatia, associada a esta complementaridade, é um elemento central da ampla problemática steiniana acerca do conceito de pessoa, em sua essência e identidade, e a impossibilidade de o indivíduo se isolar do mundo. Ainda que o conceito de empatia indique aspectos gerais da fenomenologia da intersubjetividade de Stein, relacionados à abertura individual para a vida em comunidade, há uma aplicação temática deste termo à “questão da mulher”. Em Stein, “Embora a empatia em si não seja uma característica exclusivamente feminina, as mulheres são particularmente inclinadas a desenvolver plenamente suas habilidades empáticas” (Padua, 2007, p. 115, tradução nossa)^{XIX}.

A mulher teria sido criada por Deus do homem e para o homem, como sua companheira e ajudante e eles deveriam viver em harmonia, mesmo que possuam atributos “naturais” específicos e contrários e que o homem tenha o direito “divino” de governá-la. Além disso, por razões biológicas, como a capacidade de gestação, e culturais, como os desígnios domésticos, “[...] o fato é que a vivência corpóreo-psíquico-espiritual da mulher tem uma especificidade que nunca será conhecida pelo homem” (Filho, 2018, p. 28). A tematização steiniana da corporeidade

XIX “While empathy per se is not a singularly feminine trait, women are particularly inclined to develop their empathetic abilities fully”.

pretende associar ao corpo uma alma “genericada”, ou seja, uma alma “feminina” ou “masculina”. A corporeidade condiciona os distintos modos de existência da mulher e do homem sob os desígnios naturais da espécie e das suas finalidades teológicas.

Essas diferenças não devem ser, em verdade, limitantes para a atuação profissional e social das mulheres e tampouco reduzem a importância e a necessidade da reivindicação política dos direitos das mulheres. O horizonte existencial da mulher é caracterizado por um devir, que não é determinado pelas diferenças sexuais, ao mesmo tempo em que diferenças são indispensáveis para os “propósitos divinos”. Propósitos estes que foram distorcidos pelo homem, que passou a tratar a mulher como uma escrava de modo que “[...] os dons naturais das mulheres e o seu melhor desenvolvimento possível já não são considerados; antes, o homem usa-a como meio para atingir os seus próprios fins no exercício do seu trabalho ou na pacificação da sua própria luxúria”.^{XX}

A existência da mulher é indissociável da do homem de maneira que é parte da sua união familiar o fortalecimento mútuo da espiritualidade. É o chamado da natureza que ela exerça as tarefas domésticas e auxilie o homem no seu “fardo cotidiano”. Stein pretendeu conciliar a individualidade com a “espécie” pensando o devir humano com base em uma educação capaz de desenvolver as potencialidades vocacionais que contribuiriam para a vida em sociedade. “Cada geração, portanto, é chamada a realizar algo novo e individual; a educação deve considerar seriamente a necessidade de desenvolver elementos novos e originais em cada nova geração”.^{XXI} De certo modo, a educação como meio para o aprimoramento humano em direção aos desígnios divinos é também a redução da lacuna entre “natureza corrupta”, instituída desde o pecado original, e a graça de Deus.

XX “[...] women’s natural gifts and their best possible development are no longer considered; rather, man uses her as a means to achieve his own ends in the exercise of his work or in pacifying his own lust” (Stein, 1996, p.70, tradução nossa).

XXI “Each generation, therefore, is called to achieve something new and individual; education should seriously consider the need to develop new and original elements in each new generation” (Stein, 1996, p. 71, tradução nossa).

Para Stein, a “natureza feminina” não é, certamente, a mesma subnatureza defendida pelos grandes teóricos da Igreja, como Agostinho^{XXII}, quem pensava a situação da mulher por meio da culpa da Queda, que condenou eternamente a todas as mulheres à subjugação, e pela via dupla em que ou ela é santa ou então perdição, isto é, “[p]ela alma corrompida de uma mulher entrou a doença. E do corpo íntegro de outra mulher veio a saúde” (Agostinho, 2002, § 14, p. 54). A Igreja relegou as mulheres à condição de subnatureza, como se elas fossem a “criação da criação”. A sua própria existência não possuiria valor em si. A hierarquia entre os sexos é, assim, justificada pela ordem da criação em que o homem é definido como a imagem de Deus. Com base nisso,

A herança da patrística, responsável por firmar as primeiras bases da religiosidade após a morte de Cristo, revela-se na perpetuação da misoginia através dos séculos, que nega a salvação plena do gênero feminino mesmo após o sacrifício de Cristo. A grande novidade do pensamento de Stein, que contrasta com a argumentação dos primeiros padres, é o perdão dos pecados às filhas de Eva (Merlini, 2022, p. 181).

No contexto do cristianismo institucionalizado e da defesa de um conjunto de disposições comportamentais inatas à “alma”, uma das grandes contribuições feministas de Stein é justamente a de defender a emancipação feminina da culpa pela “queda” e pelo “pecado original”. Stein (1996) considerou que esta emancipação é remissível à crucificação de Cristo, mas que não foi devidamente empregada nas teorias oficiais da Igreja. Sob estes aspectos conflitantes com a doutrina oficial da Igre-

XXII A mulher possuía um papel subalterno na antropologia agostiniana, estando ela subjugada às vontades do homem, como podemos perceber na afirmação de que “Vemos o homem, criado a vossa imagem e semelhança, constituído em dignidade acima de todos os viventes irracionais, por causa de vossa mesma imagem e semelhança, isto é, por virtude da razão e da inteligência. E assim como na sua alma há uma parte que impera pela reflexão e outra que se submete para obedecer, assim também a mulher foi criada, quanto ao corpo, para o homem. Ela, possuindo, sem dúvida, uma alma de igual natureza racional e de igual inteligência, está, quanto ao sexo, dependente do sexo masculino, assim como o apetite, de que nasce o ato, se subordina à inteligência para conceber da razão a facilidade em ordem ao bom procedimento” (Agostinho, 1980, Livro XIII, § 32, p. 345).

ja Católica, Stein pôde avançar, ao seu modo, na problematização do papel da mulher na cosmogonia cristã. A sua definição de feminismo não pôde, porém, consagrar-se como um paradigma promissor, ao não reconhecer os “desígnios” domésticos como parte da subjugação social feminina, aspecto central para os “feminismos” atuais, especialmente os de orientação materialista. Outro aspecto que justifica a atribuição de obsolescência a algumas das proposições de Stein é a sua posição ambígua de que não há uma “natureza” que determina o horizonte social dos indivíduos, ao mesmo tempo em que haveria um conjunto de “vocações” baseadas na diferença sexual. Em comparação com algumas das análises fenomenológicas da subjugação feminina posteriores, como a empreendida por Beauvoir, as teses feministas de Stein adquirem contornos inacabados.

SIMONE DE BEAUVOIR: A AUSÊNCIA DE UMA EXPERIÊNCIA CONCORDANTE DO ALHEIO E A NATURALIZAÇÃO DA SUBMISSÃO FEMININA

Ao sintetizar as motivações teóricas na elaboração de sua obra mais consagrada, Beauvoir (2018, p. 1282) considerou que o Segundo sexo “foi concebido; quase fortuitamente, querendo falar de mim, percebi que precisava descrever a condição das mulheres”. Essa afirmação demarca a sua perspectiva filosófica como uma abordagem especificamente fenomenológico-existencial, na medida em que ela mesma é situada como sujeito corporificado nos seus contextos de análise conceitual. Kirkpatrick (2020, p. 269) considerou esse aspecto pessoal na filosofia autoral de Beauvoir: “[...] na tentativa de entender sua própria experiência, ela se deu conta de que alguns dos obstáculos que enfrentava eram ameaças endêmicas ao desenvolvimento de outras mulheres também”.

Beauvoir (2009), na sua investigação fenomenológica da subjugação feminina, pensou a diferença sexual com base nas dinâmicas de socialização a que são submetidas todas as mulheres. Nas suas extensivas refle-

xões sobre as dinâmicas de poder que oprimem e fazem das mulheres cidadãs de “segunda classe”, a diferença sexual é, em verdade, contingente e não necessária, como o é para Stein. O conceito de contingência é utilizado por Beauvoir na acepção fenomenológico-existencial que remete ao contraste natureza/liberdade, na medida em que contingente é não apenas o que “poderia não existir”, mas o que é associável à facticidade, isto é,

A facticidade representa todas as coisas contingentes e não escolhidas a nosso respeito, como a hora ou o local em que nascemos, a cor de nossa pele, o sexo, a família, a educação, o corpo. E “transcendência” refere-se à liberdade de ir além dessas características e chegar a *valores* – que dizem respeito ao que *escolhemos fazer* com os fatos, como nos moldamos por meio de nossas ações (Kirkpatrick, 2020, p. 202).

As suas conclusões são sustentadas por uma extensiva análise das diferenças fisiológicas entre os sexos, inclusive, por meio de um comparativo com outras espécies de animais. Em Beauvoir, não há uma “finalidade última”, como na visão cristã de Stein, para a divisão natural dos sexos e sequer uma correspondência imediata entre os dados biológicos e os “destinos sociais” dos indivíduos. Especialmente, no que se refere ao horizonte existencial das mulheres, subjugado historicamente ao domínio masculino e a um conjunto de valores com os quais se pretendeu descrever a suposta “natureza” das diferenças sexuais, ou seja,

[...] a passividade que caracterizará essencialmente a mulher “feminina” é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trata de um dado biológico: na verdade é um destino que lhe é imposto por seus educadores e pela sociedade” (Beauvoir, 2009, p. 397).

Inevitavelmente, a análise fenomenológica da subjugação feminina realizada por Beauvoir tematizou a intersubjetividade como condição conflituosa e desproporcional que afeta as mulheres na constituição da “consciência de si”, na medida em que “[...] na mulher há, no início, um

conflito entre sua existência autônoma e seu “ser outro”; ensinam-lhe que para agradar é preciso procurar agradar, fazer-se objeto; ela deve, portanto, renunciar à sua autonomia” (Beauvoir, 2009, p. 398). A imposição de seu “destino” de submissão implica a associação entre as características específicas de seu corpo e a ausência de consciência como extensão de sua própria biologia, pois que o homem

Evitará sistematicamente atribuir-lhes uma consciência. Se lhes descobre algum vestígio, agasta-se e se vai; não se trata de estabelecer qualquer relação intersubjetiva com a mulher; no reino do homem ela deve ser unicamente um objeto animado. Nunca será encarada como sujeito, nunca seu ponto de vista será considerado (Beauvoir, 2009, p. 305).

Não se pode, portanto, considerar que haja a efetiva constituição de uma intersubjetividade fenomenológica entre os sexos, porque não há reciprocidade, entendida como experiência concordante do alheio. A menina apreende o seu corpo, desde a infância, concomitantemente à assimilação da sua falta de liberdade, em contraste com as possibilidades experienciais dos meninos. As experiências, ou a consciência de si e de outrem^{XXIII}, das mulheres são moldadas pela hierarquização social dos sexos, por meio da qual pretendeu-se naturalizar a dominação masculina e a inferioridade social das mulheres. Haveria uma suposta

XXIII Essa dualidade entre a consciência de si e de outrem é um dos pressupostos filosóficos da moralidade. Para compreendermos essa dualidade, muitas vezes tensional, é preciso apelar para a chamada “consciência moral”, como um modo de superação da naturalização das relações sociais. Em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir (2005, p. 16) investigou como a tradição filosófica pretendeu dissociar os níveis da moralidade e da natureza: “A consciência moral só pode subsistir, como nos diz Hegel, na última parte de *A Fenomenologia do Espírito*, na medida em que houver desacordo entre a natureza e a moralidade; ela desapareceria se a lei da moral se tornasse a lei da natureza”. Com a preservação de uma moralidade não redutível à natureza, contornar-se-ia a ideia do “homem-coisa”, o que não parece ser extensível à situação feminina, quando consideramos as condições relatadas por Beauvoir.

disposição natural de todas as mulheres para a submissão^{XXIV}, de modo até mesmo imutável.

Essa inferioridade é vista como uma fraqueza e uma imoralidade: por um lado, as mulheres se submetem aos homens porque são naturalmente mais fracas do que eles. Elas são passivas nessa submissão. Por outro lado, sua fraqueza as torna moralmente inferiores: as mulheres estão se deleitando em uma submissão que se encaixa perfeitamente em sua natureza e que às vezes escolhem, enquanto para os homens, que são sujeitos autenticamente livres, a submissão é um vício moral (Garcia, 2021, p. 4, tradução nossa)^{XXV}.

O conceito de submissão atrelado ao problema da diferença sexual e das opressões sociais correlatas é, assim, um termo fenomenológico, pois que ele se refere às experiências de quem está em situação de subjugação e não se pretende partir de um ponto de vista pretensamente neutro ou objetivo, como em geral ocorre nas análises da dominação masculina. Estas análises partiriam da perspectiva do homem no re-

XXIV Diversos problemas podem ser considerados ao utilizarmos o conceito de submissão. Garcia (2021) apresenta uma boa análise deste termo ao pensar inicialmente o seu uso comum no contexto das discussões psicanalíticas, ou seja, não há necessariamente uma conotação negativa na submissão de um indivíduo a outro. Pode-se, inclusive, associá-la ao prazer. O problema é, obviamente, a vinculação desse tipo de disposição, entendida aqui como psicológica, a toda uma classe social como uma de suas características naturais. Outro ponto a se destacar da leitura de Garcia, é a escolha do uso de submissão, ao invés de dominação. A sua justificativa é interessante: “[...] falar sobre “submissão” em vez de “dominação” é decidir mudar a perspectiva sobre o poder. Existem inúmeros estudos sobre dominação, especialmente em filosofia política. Mas muito poucos estudos consideram a submissão da perspectiva da pessoa submissa em vez da dominante” (Garcia, 2021, p. 11, tradução nossa). No original: “[...] *talking about “submission” rather than “domination” is to decide to shift the perspective on power. There are numerous studies on domination, especially in political philosophy. But very few studies consider submission from the perspective of the submissive person rather than the dominant one*”.

XXV *“This inferiority is seen as both a weakness and an immorality: on the one hand, women submit to men because they are naturally weaker than men. They are passive in this submission. On the other hand, their weakness makes them morally inferior: women are basking in a submission that perfectly fits their nature and that they sometimes choose, whereas for men, who are authentically free subjects, submission is a moral vice”.*

conhecimento das estruturas cognitivas implícitas em sociedades androcêntricas, como o fez Bourdieu (2002). Até mesmo Freud – quem, segundo Beauvoir (2009, p. 79), “não se preocupou com o destino da mulher” – fez uma evidente associação entre masoquismo e feminilidade, que endossava a “submissão feminina” sob o seu essencialismo psicanalítico. Inelutavelmente, a psicanálise instituiu-se com base na desproporcional “descrição do destino feminino sobre o masculino”.

A constatação de Beauvoir é a de que as mulheres não são naturalmente submissas, mas a submissão lhes é imposta nas dinâmicas sociais em que o homem alcança a sua própria transcendência e a superação de sua natureza. A fenomenologia de Beauvoir descreveu as estruturas básicas compartilhadas por todas as fêmeas, como corpos sexuados, de maneira que “seu trabalho não é simplesmente fundado nas experiências das mulheres, mas inclui também uma questão filosófica sobre a constituição de tal modo de experiência”^{XXVI} (Heinämaa, 2003, p. 24, tradução nossa).

O segundo sexo tornou-se um marco filosófico exatamente por trazer à tona a negligência ou parcialidade científica e do cânone filosófico na universalização das experiências. A mulher é o seu próprio corpo vivo, na medida em que os pressupostos fenomenológicos implicam a indissociabilidade entre corpo e consciência, mas esse corpo apresenta diferenças em relação à corporeidade masculina. O corpo é entendido na fenomenologia como a “conexão real da Natureza” (Husserl, 2013, p. 8), ou como o “portador” do campo das sensações e de comportamento (Merleau-Ponty, 1999, p. 467). Por isso, ele não está no mesmo nível ontológico dos demais objetos. Em nível fenomenológico, corpos não são apenas “objetos da natureza”, o que nos permite pensar a relação dos indivíduos com o mundo com base nas suas experiências vividas, para além do nível das causalidades.

A corporeidade é uma coisa viva, e o mesmo se aplica ao corpo sexuado. No entanto, se fenomenólogos como Merleau-Ponty puderam ex-

XXVI “[...] her work is not simply founded on women’s experiences, but includes also a philosophical question about the constitution of such a mode of experience”.

plorar a dimensão instrumental da corporeidade, no sentido de que é o corpo que nos permite estar no mundo, Beauvoir considerou que “[...] a noção instrumentalista é inadequada para descrever experiências femininas” (Heinämaa, 2003, p. 70, tradução nossa)^{XXVII}. E isso justamente porque a corporeidade feminina não chega a lhe servir como mediador das suas vontades, já que “O corpo menstruado, impregnado e lactante não aparece para a mulher como um instrumento para seus projetos” (Heinämaa, 2003, p. 70, tradução nossa)^{XXVIII}. Se o próprio corpo vivo pode ser estranho para qualquer humano, para a mulher o estranhamento pode ser ainda mais acentuado, pois que

O corpo que é meu, que é meu ponto de ancoragem necessário no mundo material, também é, necessariamente, um estranho para mim. E isso, argumenta Beauvoir, as mulheres experimentam, não exclusivamente, mas “mais intimamente” do que os homens (Heinämaa, 2003, p. 71, tradução nossa)^{XXIX}.

A socialização feminina é, portanto, a atribuição de uma “segunda natureza” à condição social da mulher, por meio da qual há a perda do “controle de si” sustentada pelas representações repressivas associáveis à figura da “moça bem-comportada”. (Beauvoir, 2009, p. 464). O “de- vir” reivindicado por Beauvoir na sua famosa premissa da condição feminina de um eterno “tornar-se mulher” diz respeito a essa segunda natureza imposta. O devir beauvoriano não é a condição de superação da natureza feminina por meio da transcendência, como possibilidade de novos horizontes existenciais, pois que ele indica, em verdade, que “tornar-se mulher é *existir para os homens*” (Kirkpatrick, 2020, p. 280). Esse pressuposto tem o caráter metodológico de evidenciar as dinâmicas histórico-sociais da subjugação feminina.

XXVII “[...] *the instrumentalist notion is inadequate in describing feminine experiences*”.

XXVIII “*The menstruating, impregnated, and lactating body does not appear to the woman as an instrument for her projects*”.

XXIX “*The body that is my own, which is my necessary anchor point in the material world, is also, necessarily, a stranger to me. And this, Beauvoir argues, women experience, not exclusively, but “more intimately” than men do*”.

Sob o pano de fundo das dinâmicas de socialização, baseadas no corpo e nas suas especificidades “sexuais”, Beauvoir contextualizou ostensivamente as finalidades de se insistir na temática da diferença sexual em *O segundo sexo*:

Um dos mal-entendidos que meu livro suscitou foi que se pensou que nele eu negava qualquer diferença entre homens e mulheres: ao contrário, ao escrevê-lo, medi o que os separa; o que sustentei foi que essas dessemelhanças são de ordem cultural, e não natural (Beauvoir, 2018, p. 1283).

Essa “ontologia radical” da diferença sexual é determinante para o projeto fenomenológico de Beauvoir não como insistência no caráter reducionista dos indivíduos a uma suposta natureza condicionante, como o faz Stein mesmo que a contragosto, mas como a subjugação compartilhada entre as experiências vividas de um mesmo grupo social: o das mulheres. Disso se segue que, se há um uso específico do conceito de imanência nas análises de Beauvoir sobre a “natureza feminina”, ela diz respeito à imposição masculina de uma não transcendência e o encerramento da subjetividade feminina nas determinações da *physis*.

Longe de reafirmar acriticamente as proposições de que “a anatomia é o destino”, atribuída a Freud, e de Merleau-Ponty (1999, p. 12; p. 202) de que “O corpo é a generalidade”, Beauvoir (2009, p. 88) articulou os níveis do ontológico e do sexual por meio das “significações análogas” de uma mesma “coletividade”. A individualidade é constituída por “constantes” experienciais, na medida em que a existência subjetiva ocupa um “mundo social idêntico” com indivíduos semelhantes. Isso não deve incorrer em uma “universalidade rigorosa”, mas sim evidenciar as dinâmicas de subjugação não como consequências da “natureza”, mas como “tipos gerais nas histórias individuais” (Beauvoir, 2009, p. 88).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com as análises empreendidas, pretendi demonstrar como Stein e Beauvoir fazem uso do método fenomenológico para realizarem descrições da chamada “natureza feminina”. Mesmo que ambas tenham, em linhas gerais, compreendido a obsolescência de se reduzir os indivíduos à sua natureza sexuada, as suas conclusões são destoantes em vários aspectos. Como fenomenólogas, as autoras defendem a irredutibilidade da alma, no caso de Stein, e da própria diferença sexual, no caso de Beauvoir, ao nível da natureza. É essa defesa que viabiliza às autoras a tematização do devir como superação das determinações orgânicas da corporeidade.

Se para Stein a intersubjetividade entre mulheres e homens pode ocorrer de modo harmonioso e as diferenças “vocacionais naturais” de cada um deles não representam a inferioridade da mulher, mesmo que ela seja a “companheira do homem”; para Beauvoir essas atribuições explicitam a renúncia da individualidade da mulher. É evidente que as considerações sobre a vida psíquica das mulheres feita por Stein dizem respeito às experiências e vivências das mulheres de seu tempo. No entanto, as suas constatações internalizam, e mesmo naturalizam, características psicológicas obsoletas para uma posição feminista contemporânea.

Além disso, se para Stein a análise da corporeidade remete ao *habitus* escolástico e ao *anima forma corporis* de Thomas de Aquino, possuindo a alma feminina “faculdades” diferentes das do homem, que podem ser complementares na cosmogonia cristã; para Beauvoir, a corporeidade feminina é estranha não apenas para o homem, mas para ela mesma. Diferentemente de Stein, Beauvoir não considerou que a corporeidade feminina fosse associável a uma “alma generificada” e dotada de uma série de vocações naturais de comportamento. A mulher é, em verdade, encerrada na condição de *physis* e de facticidade, sem poder transcendê-las, ou seja, ela é reduzida negativamente à sua própria imanência.

Apesar de apresentarem proposições tão dissonantes no que se refere à “natureza feminina”, ambas as autoras tematizam e centralizam a “experiência vivida”, articulando filosoficamente os níveis da vida pessoal e social em uma dinâmica não estática, de um “vir a ser”. É parte imprescindível dessas articulações o nível de uma consciência corporificada, situada faticamente no mundo. É com base na corporeidade, entendida em seus aspectos “diferenciais” ou em certos “marcadores” que distinguem mulheres e homens, que são delimitados os *corpus* teóricos das fenomenologias de Stein e de Beauvoir. A corporeidade é o componente fundamental tanto para a análise beauvoiriana da subjugação histórica das mulheres, quanto para a antropologia feminina de Stein, sem que o corpo feminino represente a determinação “natural” da vida das mulheres.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. Ângelo Ricci. (Coleção Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ALMEIDA, Renaldo Elesbão de. A empatia em Edith Stein. *Cadernos IHU*, ano 1, n. 1, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003.

BASEHEART, Mary Catherine. *Person in the World: Introduction to the Philosophy of Edith Stein*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

BEAUVOIR, Simone de. *Memórias de uma moça bem-comportada*. Trad. Sérgio Milliet. 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. 2. ed. (edição digital). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BORDEN, Sarah. *Edith Stein*. London: Continuum, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 2. ed. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

FILHO, Juvenal Savian. Natureza feminina e direitos da mulher na filosofia de Edith Stein. *Revista Jurídica Portucalense / Portucalense Law Journal*, n. 24, 2018, p. 24-35. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/juridica/article/view/9789>. Acesso em: 15 mar. 2025.

GARCIA, Manon. *We Are Not Born Submissive: How Patriarchy Shapes Women's Lives*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2021.

GONZÁLEZ, Giorgina Aimé Tapia. Edith Stein y Simone de Beauvoir: filosofía, feminismo y experiencia vivida. *Investigaciones Feministas*, v. 0, p. 137-150, 2009. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/INFE0909110137A>. Acesso em: 10 abr. 2025.

HEINÄMAA, Sara. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, and Beauvoir*. New York: Rowman & Littlefield, 2003.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com a Husserliana I*. Trad. Pedro M. S. Alves. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

KIRKPATRICK, Kate. *Simone de Beauvoir: uma vida*. Trad. Sandra Martha Dolinsky. (Edição digital). São Paulo: Planeta do Brasil, 2020.

KORELC, Martina. A alma em Husserl e Edith Stein. *Geltung*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 1–22, jan./jun. 2024. DOI: 10.23925/2764-0892.2024.v3.n2.e70198%20. Acesso em: 10 abr. 2025.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLINI, Isabelle. Condenação ou indulgência às filhas de Eva?: a perspectiva de Edith Stein diante da natureza feminina. *Interações*, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, p. 171–182, jan./jul. 2022. DOI: 10.5752/P.1983-2478.2022v17n1p171-182. Acesso em: 5 nov. 2024.

PADUA, Maybelle Marie O. *Contemplating Woman in the Philosophy of Edith Stein*. Manila: Far Eastern University Publications, 2007.

STEIN, Edith. *Essays on Woman*. Translated by Freda Mary Oben. Washington, D.C.: ICS Publications (Institute of Carmelite Studies), 1996.

STEIN, Edith. *Self-Portrait in Letters (1919–1942)*. Washington, D.C.: ICS Publications, 1993.

Recebido em 22 de julho de 2025

Aprovado em 25 de agosto de 2025

Publicado em 26 de setembro de 2025

RFMC