

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SOLIMAR DOS SANTOS AMARO

**UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DA DEFICIÊNCIA
À LUZ DO PERSONALISMO DE MOUNIER**

Porto Alegre

2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

SOLIMAR DOS SANTOS AMARO

**UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DA DEFICIÊNCIA
À LUZ DO PERSONALISMO DE MOUNIER**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Orientador: Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza

PORTO ALEGRE

2024

AGRADECIMENTOS

Estimados.

A arte de amar, a arte de sonhar e a arte de escrever.

Chego ao final de uma trajetória e já começo de uma nova...

Faço uma confissão com o coração aberto: “não foi fácil, foi um longo caminho, mas tive ajuda de corações que eternizarão na minha memória”.

Com imensa gratidão, concluo esta jornada acadêmica, que reescreve minha jornada pessoal e profissional.

Agradeço aos que acreditam como Mounier, na cultura inclusiva e esperanças uma sociedade mais fraterna e do cuidado.

Meu reconhecimento e gratidão ao Prof. Draiton Gonzaga de Souza, cuja orientação, paciência e confiança foram fundamentais para minha trajetória. Sua contribuição ultrapassou os limites da orientação, tornando-se um modelo de dedicação e excelência acadêmica. Ele é nosso “melhor embaixador”. Gratidão também ao Prof. Jair Tauchen, que com seu incentivo e cuidado, ajudou-me nesta vitória.

Dois amigos do coração: Samantha e Alex Goulart, vocês foram fundamentais para dar-me vibração e pulsar na escrita. “O céu se abriu”!

Estendo minha gratidão aos membros da banca examinadora, pelas valiosas sugestões e críticas construtivas que enriqueceram meu trabalho.

Aos amigos, colegas, reitoria da Pucrs, que compartilharam desta jornada, agradeço a solidariedade, o apoio e as trocas enriquecedoras que tornaram este processo mais fecundo.

À minha família, que suportou os desafios e sacrifícios inerentes a esta empreitada, ofereço minha mais profunda gratidão. Seu amor e incentivo foram a força, audácia e esperança que me permitiu superar obstáculos e alcançar este objetivo. Vanessa Zago Amaro e Luiggi Zago Amaro, amo vocês!

Esta dissertação é fruto de um esforço coletivo e representa um passo significativo em minha formação. Que ela contribua para o avanço do conhecimento e inspire novas reflexões e descobertas na área da Inclusão, que continue fomentando acessibilidade ao tema e que nossa Pucrs seja um pulsar da cultura inclusiva.

Quero ainda lembrar uma Instituição que adotei como voluntariado. A Kinder – Centro de Integração da Criança com deficiências, onde diariamente bebês e crianças mostram suas eficiências da vida. Beijão no coração de todos!

Gratidão x Gratidão!

Solimar Amaro

RESUMO

O personalismo clássico coloca a pessoa humana no centro da reflexão filosófica, ressaltando a dignidade e a transcendência da experiência humana. Pensadores como Emmanuel Mounier desafiam a visão racionalista predominante, que enfatiza capacidades racionais e produtivas, ao propor uma perspectiva que valoriza a singularidade e a dignidade inerentes a cada indivíduo, independentemente de suas limitações funcionais. A partir da obra de Mounier, propõe-se repensar o conceito de deficiência como “outras eficiências”, uma abordagem que contrapõe visões tradicionais e capacitistas, apresentando a diversidade funcional como uma contribuição única ao tecido social. A dissertação explora como essa visão pode fomentar uma cultura inclusiva nas instituições de ensino, como a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), enfatizando a acessibilidade como uma prática coletiva. Ao adotar uma política que integra as necessidades de acessibilidade como norma, a universidade fortalece o respeito à dignidade humana, preparando cidadãos para uma sociedade plural e colaborativa. A pesquisa adota uma metodologia sistemática para examinar se o conceito tradicional de pessoa e o personalismo podem acomodar a diversidade moderna, especialmente ao reconhecer o valor de pessoas neurodivergentes e com deficiência. A metodologia inclui revisão bibliográfica crítica, análise hermenêutica e estudo de caso, buscando entender a deficiência através da ética do reconhecimento, promovendo uma nova visão inclusiva para políticas públicas e educacionais. A revisão bibliográfica revelou uma carência de estudos que conectam diretamente o personalismo com a deficiência, mas valida a relevância de Mounier para uma abordagem ética que valorize a diversidade funcional.

PALAVRAS-CHAVE: Emmanuel Mounier; Filosofia; Ética; Deficiência; Capacitismo.

ABSTRACT

Classical personalism places the human person at the center of philosophical reflection, emphasizing the dignity and transcendence of human experience. Thinkers like Emmanuel Mounier challenge the prevailing rationalist view, which emphasizes rational and productive capacities, by proposing a perspective that values the uniqueness and inherent dignity of each individual, regardless of their functional limitations. Based on Mounier's work, it is proposed to rethink the concept of disability as "other efficiencies," an approach that opposes traditional and ableist views, presenting functional diversity as a unique contribution to the social fabric. The dissertation explores how this view can foster an inclusive culture in educational institutions, such as the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), emphasizing accessibility as a collective practice. By adopting a policy that integrates accessibility needs as the norm, the university strengthens respect for human dignity, preparing citizens for a plural and collaborative society. The research adopts a systematic methodology to examine whether the traditional concept of personhood and personalism can accommodate modern diversity, especially by recognizing the value of neurodivergent and disabled individuals. The methodology includes critical bibliographic review, hermeneutic analysis, and case study, seeking to understand disability through the ethics of recognition, promoting a new inclusive vision for public and educational policies. The bibliographic review revealed a lack of studies connecting personalism directly with disability but validates Mounier's relevance for an ethical approach that values functional diversity.

KEYWORDS: Emmanuel Mounier; Philosophy; Ethics; Disability; Ableism.

RESUMEN

El personalismo clásico coloca a la persona humana en el centro de la reflexión filosófica, resaltando la dignidad y la trascendencia de la experiencia humana. Pensadores como Emmanuel Mounier desafían la visión racionalista predominante, que enfatiza las capacidades racionales y productivas, al proponer una perspectiva que valora la singularidad y la dignidad inherentes a cada individuo, independientemente de sus limitaciones funcionales. A partir de la obra de Mounier, se propone repensar el concepto de discapacidad como “otras eficiencias”, un enfoque que contrapone visiones tradicionales y capacitistas, presentando la diversidad funcional como una contribución única al tejido social. La disertación explora cómo esta visión puede fomentar una cultura inclusiva en las instituciones educativas, como la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS), enfatizando la accesibilidad como una práctica colectiva. Al adoptar una política que integra las necesidades de accesibilidad como norma, la universidad fortalece el respeto a la dignidad humana, preparando ciudadanos para una sociedad plural y colaborativa. La investigación adopta una metodología sistemática para examinar si el concepto tradicional de persona y el personalismo pueden acomodar la diversidad moderna, especialmente al reconocer el valor de las personas neurodivergentes y con discapacidad. La metodología incluye revisión bibliográfica crítica, análisis hermenéutico y estudio de caso, buscando entender la discapacidad a través de la ética del reconocimiento, promoviendo una nueva visión inclusiva para políticas públicas y educativas. La revisión bibliográfica reveló una carencia de estudios que conecten directamente el personalismo con la discapacidad, pero valida la relevancia de Mounier para un enfoque ético que valore la diversidad funcional.

PALABRAS CLAVE: Emmanuel Mounier; Filosofía; Ética; Discapacidad; Capacitismo.

RÉSUMÉ

Le personnaliste classique place la personne humaine au centre de la réflexion philosophique, soulignant la dignité et la transcendance de l'expérience humaine. Des penseurs comme Emmanuel Mounier remettent en question la vision rationaliste prédominante, qui met l'accent sur les capacités rationnelles et productives, en proposant une perspective qui valorise l'unicité et la dignité inhérentes à chaque individu, indépendamment de ses limitations fonctionnelles. À partir de l'œuvre de Mounier, il est proposé de repenser le concept de handicap comme « d'autres efficacités », une approche qui s'oppose aux visions traditionnelles et capacitistes, présentant la diversité fonctionnelle comme une contribution unique au tissu social. La dissertation explore comment cette vision peut favoriser une culture inclusive dans les institutions éducatives, telles que l'Université Catholique Pontificale du Rio Grande do Sul (PUCRS), en soulignant l'accessibilité comme une pratique collective. En adoptant une politique qui intègre les besoins d'accessibilité comme norme, l'université renforce le respect de la dignité humaine, préparant des citoyens pour une société plurielle et collaborative. La recherche adopte une méthodologie systématique pour examiner si le concept traditionnel de personne et le personnaliste peuvent accueillir la diversité moderne, en reconnaissant notamment la valeur des personnes neurodivergentes et handicapées. La méthodologie comprend une revue bibliographique critique, une analyse herméneutique et une étude de cas, cherchant à comprendre le handicap à travers l'éthique de la reconnaissance, promouvant une nouvelle vision inclusive pour les politiques publiques et éducatives. La revue bibliographique a révélé un manque d'études reliant directement le personnaliste au handicap, mais valide la pertinence de Mounier pour une approche éthique qui valorise la diversité fonctionnelle.

MOTS-CLÉS: Emmanuel Mounier; Philosophie; Éthique; Handicap; Capacitisme.

RIASSUNTO

Il personalismo classico pone la persona umana al centro della riflessione filosofica, sottolineando la dignità e la trascendenza dell'esperienza umana. Pensatori come Emmanuel Mounier sfidano la visione razionalista predominante, che enfatizza le capacità razionali e produttive, proponendo una prospettiva che valorizza l'unicità e la dignità intrinseca di ogni individuo, indipendentemente dalle sue limitazioni funzionali. A partire dall'opera di Mounier, si propone di ripensare il concetto di disabilità come "altre efficienze", un approccio che si oppone a visioni tradizionali e capacitiste, presentando la diversità funzionale come un contributo unico al tessuto sociale. La dissertazione esplora come questa visione possa promuovere una cultura inclusiva nelle istituzioni educative, come la Pontificia Università Cattolica del Rio Grande do Sul (PUCRS), enfatizzando l'accessibilità come pratica collettiva. Adottando una politica che integra le esigenze di accessibilità come norma, l'università rafforza il rispetto per la dignità umana, preparando cittadini per una società pluralista e collaborativa. La ricerca adotta una metodologia sistematica per esaminare se il concetto tradizionale di persona e il personalismo possano accogliere la diversità moderna, specialmente riconoscendo il valore delle persone neurodivergenti e con disabilità. La metodologia include una revisione bibliografica critica, un'analisi ermeneutica e uno studio di caso, cercando di comprendere la disabilità attraverso l'etica del riconoscimento, promuovendo una nuova visione inclusiva per le politiche pubbliche e educative. La revisione bibliografica ha rivelato una carenza di studi che colleghino direttamente il personalismo alla disabilità, ma valida la rilevanza di Mounier per un approccio etico che valorizzi la diversità funzionale.

PAROLE CHIAVE: Emmanuel Mounier; Filosofia; Etica; Disabilità; Capacitismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 ESTADO DA ARTE: PRESSUPOSTOS, METODOLOGIA E REVISÃO BIBLIOGRÁFICA	17
1.1 DA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA E ANÁLISE QUANTITATIVA	18
1.2. ANÁLISE QUALITATIVA.....	22
2 EMMANUEL MOUNIER E O PERSONALISMO	24
2.1 A CONCEPÇÃO PERSONALISTA DE EMMANUEL MOUNIER	25
2.1.1 A corporeidade.....	27
2.1.2 A espiritualidade.....	28
2.1.3 A existência incorporada	28
2.1.4 A interpessoalidade.....	29
2.1.5 A síntese personalista	32
2.2 A PESSOA E SUA RELACIONALIDADE: " <i>JE EST UN AUTRE</i> "	42
2.3 VULNERABILIDADE E EXISTÊNCIA HUMANA NO PERSONALISMO.....	44
2.3.1 A vulnerabilidade	44
2.3.2 Para além do capacitismo: o valor como um postulado.....	47
3 PERSONALISMO E DEFICIÊNCIA: OUTRAS EFICIÊNCIAS.....	59
3.1 DEFICIÊNCIA E VULNERABILIDADE.....	59
3.2 OUTRAS EFICIÊNCIAS E A REDEFINIÇÃO DE EFICIÊNCIA	60
4 BIOÉTICA E DEFICIÊNCIA.....	63
4.1 O PERSONALISMO DE MOUNIER E A BIOÉTICA.....	63
4.2 ÉTICA DO CUIDADO E A VALORIZAÇÃO DAS OUTRAS EFICIÊNCIAS	64
5 REVISÃO DOS ARGUMENTOS E CONTRIBUIÇÃO PARA O DEBATE CONTEMPORÂNEO	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	77
REFERÊNCIAS	79

INTRODUÇÃO

O personalismo clássico, representado por autores como Jacques Maritain e Gabriel Marcel, coloca a pessoa humana no centro da reflexão filosófica, destacando sua dignidade, interioridade e capacidade de transcendência.

Mesmo não desprezando o pensamento patrístico, escolástico e moderno, o problema da pessoa adquiriu uma importância totalmente singular durante o século XX, sobretudo nas obras dos seguintes pensadores: Renouvier, Mounier, Lacroix, Buber, Scheler, Marcel, Nédoncelle, Guardini e Ricoeur. Batista Mondin afirma sobre o personalismo:

O que reúne e mantém juntos esses autores, frequentemente pertencentes a correntes filosóficas muito diversas, é a preocupação comum em superar a visão intelectualista que prevalece durante a época moderna, a partir de Descartes, uma concepção que reduzira a realidade humana ao pensamento (e, com Hume, até mesmo a um feixe de sensações!) e que, no Idealismo, havia novamente sacrificado, como na filosofia grega, o singular ao universal. (Mondin, 1980, p. 287).

Para esses pensadores, a pessoa é irreduzível a categorias impessoais, como o ser puramente biológico ou econômico. Gabriel Marcel, por exemplo, enfatiza a existência encarnada da pessoa e sua abertura ao mistério e à comunhão, enquanto Maritain sublinha a relação entre a pessoa e a ordem moral transcendente.

O racionalismo, por outro lado, é uma corrente filosófica que privilegia o uso da razão como fonte principal de conhecimento e compreensão do mundo. Iniciado por René Descartes, que via a razão como o ponto de partida seguro para todas as investigações filosóficas (“Cogito, ergo sum”), o racionalismo se desenvolve ao longo da modernidade, chegando a Kant, que coloca a razão prática no centro de sua filosofia moral.

Para Kant, a autonomia da razão é fundamental para estabelecer princípios éticos universais, nos quais a dignidade humana reside na capacidade racional de autodeterminação. A contribuição de Emmanuel Mounier para o personalismo, especialmente no contexto das deficiências, vai além da racionalidade abstrata e propõe uma visão mais integral da pessoa. Mounier reconhece a dignidade de todos os indivíduos, independentemente de suas capacidades físicas ou cognitivas. Em vez de focar em suas limitações ou deficiências, Mounier valoriza suas contribuições únicas à sociedade, destacando que cada pessoa, em sua singularidade, possui uma riqueza de experiências e uma dignidade intrínseca que desafia as concepções tradicionais baseadas na normalidade ou na produtividade. Este é o campo de observação desta

dissertação que não objetiva esgotar o tema, mas, considerando o contexto atual de desafios, como a inclusão e a diversidade em contextos educacionais, buscar substrato teórico para criar alternativas.

Quando a filosofia ocidental tradicional estabelece a pessoa humana com base em suas capacidades racionais, físicas e produtivas, faz com que a diferença, no campo cognitivo e físico, daqueles que não cumprem a normatividade do paradigma vigente, os tornem deficientes e os coloquem em categorias de hipossuficientes e não-autônomos. O racionalismo kantiano, quando estabelece a pessoa como um ser moralmente autônomo, cuja dignidade se funda na capacidade racional de agir segundo leis morais universais, reforça o sentido de autonomia vinculado a um modelo de racionalidade.

Mesmo que para Immanuel Kant a pessoa não seja um meio para um fim, mas um fim em si mesma, é quando dotada de razão e livre arbítrio que se torna capaz de formular e seguir imperativos categóricos (Kant, 2008). Essa visão racionalista coloca a razão no centro da concepção de pessoa, distanciando-se de perspectivas que consideram a vulnerabilidade ou a corporalidade como aspectos essenciais da experiência humana. A tradição grega antiga, outro exemplo, especialmente no pensamento de Aristóteles, entendia a pessoa como parte de uma comunidade política, cuja realização plena dependia do exercício da virtude e da vida em sociedade (eudaimonia).

Essas duas visões, uma centrada na razão e outra na relação de uma ordem do cosmos fundada na *physis*, estabelecem, cada uma a seu modo, um paradigma de pessoa. Para os gregos, a ideia de 'ser humano vivo' exigia duas categorias: a vida orgânica, a *zoe*; e a vida política, ou seja, a capacidade de participar da polis, de viver a vida, a personalidade, a *bios*. Nem todos os humanos vivos eram pessoas. Esses termos e suas correlações com vida biológica e vida política são desenvolvidos, originalmente, por Aristóteles (1998) em sua *Política*. Isso leva a observar que os gregos possuíam dois vocábulos para vida: *zoe* e *bios*. O que permite afirmar que tanto pessoa quanto personalidade são construções culturais.

Pessoa, portanto, é um conceito político e moral e não biológico ou natural, mesmo que se justifique com base em um sentido de natureza. Ao vincular categorias políticas e morais como paradigma se permite estruturar práticas sociais de maior ou menor alargamento de uma comunidade moral de cuidado. O diferente e/ou deficiente passa a ser um outro cuja especificidade, por conta de um paradigma ideal, é vista como limitador, logo, a vulnerabilidade também é uma categoria culturalmente construída.

A deficiência, nesse contexto, é frequentemente vista como uma limitação ou como ausência de capacidades, reforçando uma visão capacitista que tende a marginalizar aqueles

que não se enquadram nos parâmetros normativos de eficiência. Essa visão reducionista é problematizada por teorias contemporâneas que apontam para a necessidade de uma reavaliação das categorias de deficiência e neurodivergência, propondo que essas condições não sejam vistas como falhas, mas como formas diferentes de existir e de contribuir para o tecido social.

A hipótese deste trabalho é que a filosofia personalista, particularmente na obra de Emmanuel Mounier, oferece um caminho promissor para a compreensão da deficiência. A partir do pensamento de Mounier este estudo propõe o sentido de deficiência como "outras eficiências" de forma que a dignidade e o valor da pessoa estejam vinculados a suas especificidades e não a paradigmas de capacidades funcionais.

Desde a antiguidade, as pessoas com deficiências eram frequentemente marginalizadas, associadas a questões de moralidade e valor social. Na Grécia e Roma antigas, a condição de deficiência era muitas vezes vista como uma falha que excluía os indivíduos do pleno reconhecimento como cidadãos (Nussbaum, 2006). Durante a Idade Média, essa marginalização foi reforçada por uma perspectiva religiosa, na qual a deficiência era frequentemente interpretada como uma punição divina. No entanto, a caridade cristã em alguns contextos também ofereceu um espaço para a inclusão, embora de forma limitada (Foucault, 2006).

O século XVIII trouxe uma mudança significativa com o advento do Iluminismo, que começou a valorizar a dignidade humana e a razão. Contudo, a Revolução Industrial acabou por marginalizar ainda mais os indivíduos com deficiências, que eram vistos como incapazes de contribuir para a crescente economia industrial (Oliver, 1990). A primeira metade do século XX foi marcada por abordagens médicas que entendiam a deficiência como uma falha a ser corrigida. Entretanto, com o avanço dos direitos civis, especialmente na segunda metade do século XX, começaram a surgir movimentos em prol dos direitos das pessoas com deficiência. A Declaração de Direitos das Pessoas com Deficiência da ONU, aprovada em 1975, representou um marco importante, reconhecendo a necessidade de inclusão e defesa dos direitos humanos (UN, 1975).

O conceito de neurodivergência, que surgiu na década de 1990, complementa essa discussão ao abordar as diferenças neurológicas como uma parte natural da diversidade humana. Defendido por ativistas e acadêmicos como Judy Singer, o movimento da neurodiversidade propõe que condições como autismo, TDAH e dislexia não devem ser vistas apenas como deficiências, mas como variações que trazem contribuições únicas para a sociedade (Singer, 1999). Essa reavaliação desafia as concepções tradicionais de deficiência,

enfatizando que o valor de uma pessoa não reside em sua conformidade com padrões normativos de corpo e desempenho, mas em suas singularidades e potências.

A terminologia utilizada para descrever essas condições também tem sido objeto de crítica e reavaliação. O termo "pessoas com necessidades especiais" começou a ser utilizado na década de 1970 como uma forma de descrever aqueles que precisavam de apoio adicional devido a deficiências. Embora essa linguagem tenha sido adotada com a intenção de promover um discurso mais inclusivo, ela frequentemente é criticada por sua vaguidade e por perpetuar estigmas (Davis, 2006). Assim, muitos defensores da inclusão têm optado por termos mais precisos e respeitosos, como "pessoas com deficiência" e "indivíduos neurodivergentes", que reconhecem a pluralidade das experiências vividas e a necessidade de inclusão e valorização da diversidade (Lindsay, 2016).

Esse breve panorama da evolução dos conceitos de deficiência e neurodivergência é fundamental para compreender o contexto contemporâneo das discussões sobre inclusão e direitos das pessoas com deficiência. Este estudo busca explorar as implicações dessas mudanças conceituais e suas repercussões na formação de uma sociedade mais inclusiva e respeitosa com a diversidade humana tendo como referência o pensamento de Emmanuel Mounier.

A relação entre as concepções tradicionais de pessoa e o reconhecimento da diversidade humana, particularmente no contexto da neurodivergência e das pessoas com deficiência ou necessidades especiais, é um tema de crescente relevância no debate filosófico contemporâneo; em especial por conta das implicações ontológicas e epistemológicas e da ética aplicada e bioética. Nas últimas décadas, as discussões sobre inclusão social, políticas de acessibilidade e o conceito de valor têm ganhado destaque, principalmente na ética. Essas discussões questionam até que ponto os paradigmas filosóficos clássicos, como o personalismo e racionalismo são capazes de oferecer respostas adequadas às demandas por reconhecimento e respeito à diversidade funcional.

Este estudo tem como objeto o pensamento de Mounier e o personalismo, bem como demandas atuais de inclusão de deficientes no âmbito de instituições de ensino como a PUCRS. A proposta não é esgotar o tema, mas observar os planos de atendimento às pessoas com necessidades especiais à luz desses pensamentos e da perspectiva de "outras capacidades". Essa abordagem desloca as pessoas com necessidades especiais do local exclusivo de passivos morais para atores morais no sentido de sujeitos capazes de contribuir com os ditos "normais" na ampliação das suas percepções de mundo.

O personalismo, ainda no escopo desta introdução, é uma corrente filosófica que surge no início do século XX em resposta às crises sociais, políticas e filosóficas desencadeadas pelas Guerras Mundiais. Como observa Emmanuel Mounier (1905-1950), um dos principais expoentes dessa corrente, tanto o liberalismo individualista quanto o coletivismo totalitário fracassaram em oferecer uma visão completa da pessoa humana. Para Mounier, "a pessoa não é um átomo isolado, nem um simples número em uma coletividade massificada, mas um ser em relação, que se realiza plenamente por meio do encontro e do compromisso com os outros" (Mounier, 1964, p. 12). Assim, o personalismo propõe uma filosofia que observa a pessoa humana como um sujeito relacional com integridade singular, sem reduzir seu valor a critérios de eficiência produtiva ou racionalidade.

A proposta deste estudo é observar que deficiência não deve ser entendida como uma falha ou falta, mas como uma expressão da diversidade humana. A ideia de "outras eficiências" sugere que as pessoas com deficiência possuem formas alternativas (ao paradigma de normalidade) de experiência e interação com o mundo, que enriquecem o entendimento da condição humana. Essa perspectiva desafia as narrativas tradicionais que limitam o valor das pessoas às suas capacidades funcionais, promovendo uma ética do reconhecimento que se baseia no valor intrínseco da pessoa, independentemente de suas condições físicas ou cognitivas. Como destaca Oliver Sacks, "o que chamamos de deficiência pode, em muitos casos, ser apenas outra forma de ser, uma maneira diferente de se mover, pensar ou sentir" (Sacks, 1995, p. 27).

Além disso, o conceito de vulnerabilidade, central ao personalismo, é particularmente relevante para a análise da deficiência. Para Mounier, a vulnerabilidade não é um estado excepcional, mas uma condição universal da experiência humana. Ele afirma que "a pessoa é sempre vulnerável, e é por meio dessa vulnerabilidade que ela se abre ao outro e constrói relações autênticas" (Mounier, 1964, p. 23). A deficiência, então, pode ser vista como uma das formas em que a vulnerabilidade se manifesta, desafiando a sociedade a desenvolver formas mais inclusivas de reconhecer e valorizar todas as pessoas. Nessa perspectiva, as políticas de inclusão devem ser fundamentadas não apenas no princípio de igualdade, mas também no reconhecimento da dignidade inerente de cada pessoa, independentemente de suas capacidades funcionais.

A abordagem de Mounier oferece uma base sólida para a formulação de políticas públicas que promovam a inclusão e o respeito à diversidade funcional. Como argumenta Goldim (2014), o personalismo, com sua ênfase na dignidade da pessoa humana, tem sido uma referência importante na bioética contemporânea, especialmente na defesa dos direitos das

pessoas com deficiência e outros grupos vulneráveis. O reconhecimento de que a deficiência não é apenas uma questão de capacidade funcional, mas também uma questão ética e relacional, desafia a sociedade a reavaliar suas práticas e valores, propondo uma ética centrada no respeito à diversidade e à pluralidade.

A metodologia adotada para esta dissertação inclui uma revisão bibliográfica das obras de Emmanuel Mounier e de autores contemporâneos que discutem a relação entre ética, personalismo e deficiência. Além disso, serão analisados os documentos da PUCRS destinados a pessoas com deficiência. A estrutura do trabalho inclui, inicialmente, uma análise do contexto histórico e filosófico do personalismo, seguida de uma reflexão sobre o conceito de deficiência como "outras eficiências", e, por fim, uma investigação das implicações éticas e políticas dessa abordagem para o desenvolvimento de práticas inclusivas.

Ao propor uma nova interpretação da deficiência à luz do personalismo de Mounier, este estudo pretende contribuir para o debate sobre como a sociedade pode reconhecer e valorizar a diversidade funcional, não como uma limitação, mas como uma parte integral da pluralidade humana. Assim, espera-se que este trabalho possa oferecer novas perspectivas para a formulação de políticas públicas inclusivas, fundamentadas na dignidade intrínseca da pessoa humana e no respeito às diferenças.

1 ESTADO DA ARTE: PRESSUPOSTOS, METODOLOGIA E REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Na presente dissertação, a metodologia adotada visa fornecer uma abordagem sistemática e rigorosa para investigar se as perspectivas tradicionais de pessoa e personalismo são capazes de lidar com a diversidade moderna, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento do valor e das contribuições sociais de neurodivergentes e pessoas com deficiência. O estudo se baseia em pressupostos teóricos fundamentais e em hipóteses guia que orientam a investigação ao longo do trabalho. A metodologia se desdobra em três etapas principais: revisão bibliográfica crítica, análise hermenêutica e estudo de caso comparativo, cada uma articulada para responder à questão central da dissertação.

A pesquisa parte de três pressupostos centrais. O primeiro é o personalismo de Emmanuel Mounier, que coloca a pessoa no centro da reflexão filosófica, destacando a dignidade intrínseca e o valor de cada indivíduo, independentemente de suas condições físicas ou mentais. A pessoa, no personalismo, é relacional e interdependente, o que permite uma reinterpretação da deficiência não como uma limitação, mas como uma forma legítima da pluralidade humana. O segundo pressuposto é a ideia de que as diferenças neurodivergentes e físicas não devem ser vistas exclusivamente como deficiências, mas como "outras eficiências", com valor próprio. Esse deslocamento de uma visão de "déficit" para uma valorização da diversidade de capacidades abre caminho para uma reavaliação das narrativas tradicionais sobre a deficiência. O terceiro pressuposto é ético, partindo da premissa de que a inclusão e o reconhecimento da dignidade das pessoas com deficiência exigem um novo paradigma que valorize a diversidade funcional como um enriquecimento da experiência humana.

Com base nesses pressupostos, a dissertação formula hipóteses guia. A hipótese principal propõe que a abordagem personalista de Emmanuel Mounier oferece uma nova perspectiva para compreender a deficiência como 'outras eficiências', enfatizando a dignidade e o valor intrínseco da pessoa, independentemente de suas limitações físicas ou mentais. Isso desafia as narrativas tradicionais que definem a deficiência apenas em termos de falta ou incapacidade, sugerindo uma reavaliação das políticas de inclusão e dos modelos de cuidado, que devem ser fundamentados na ética do reconhecimento. Além disso, hipóteses secundárias sustentam que as teorias de Mounier sobre vulnerabilidade e interdependência fornecem uma base sólida para repensar as políticas públicas e os modelos educacionais voltados à inclusão de pessoas com deficiência, promovendo uma ética que valorize a diversidade funcional. Essas

hipóteses também apontam que a deficiência, entendida como "outras eficiências", pode enriquecer a experiência humana ao proporcionar novas formas de interação e contribuição social.

A metodologia se inicia com uma revisão bibliográfica crítica. Esta etapa tem o objetivo de mapear o estado da arte sobre o personalismo de Mounier e sua aplicação ao tema da deficiência. Foram analisadas algumas obras fundamentais de Mounier e outros textos que discutem a deficiência sob a ótica da ética personalista, bem como estudos sobre neurodiversidade e inclusão. Esta revisão permitiu posicionar a hipótese desta dissertação dentro do contexto filosófico e ético contemporâneo, identificando lacunas e oportunidades na literatura existente.

Em seguida, a análise hermenêutica é aplicada aos textos de Mounier, com o intuito de interpretar e aprofundar os conceitos de dignidade, pessoa, vulnerabilidade e interdependência. A hermenêutica é usada para recontextualizar essas ideias e oferecer uma nova leitura que compreenda a deficiência como uma forma de "outras eficiências", com foco nas demandas da diversidade funcional e da inclusão. Através dessa análise, será possível articular a filosofia personalista com as questões éticas e práticas que emergem da convivência com a diferença funcional.

Ao integrar análise teórica e aplicação prática (na conclusão) essa metodologia oferece uma estrutura sólida para testar a hipótese da dissertação. Além disso, permitirá uma avaliação crítica e aprofundada da capacidade do personalismo em lidar com a diversidade funcional e contribuirá para a reflexão ética sobre políticas de inclusão e respeito à dignidade humana.

1.1 DA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA E ANÁLISE QUANTITATIVA

A análise dos resultados da pesquisa realizada em torno da filosofia personalista de Emmanuel Mounier e sua aplicação ao tema da deficiência, neurodiversidade e ética revelou dados importantes que confirmam a relevância e robustez da hipótese central desta dissertação. A investigação foi conduzida em bases de dados renomadas, como Scopus, Web of Science, ScienceDirect, Jstor e SciELO, utilizando diferentes estratégias de busca. Os resultados dessas buscas forneceram uma visão abrangente sobre o estado da arte da pesquisa filosófica e bioética relacionada ao personalismo e à deficiência.

Na primeira busca, utilizando apenas o termo "Emmanuel Mounier", obtivemos os seguintes resultados: Scopus retornou 57 artigos, Web of Science 268, ScienceDirect 169, Jstor 190 e SciELO apenas 4 ocorrências. Esses números refletem uma ampla disseminação dos

estudos sobre Mounier em bases internacionais e multidisciplinares, mas revelam também a escassez de trabalhos específicos em português ou latino-americanos, como indicado pela baixa presença no SciELO. Embora essa primeira busca forneça uma base sólida para estudos gerais sobre o pensamento de Mounier, ela ainda carecia de foco específico nas questões centrais de personalismo, vulnerabilidade, comunidade e dignidade, que são o cerne desta dissertação.

Com isso em mente, uma segunda busca foi realizada, refinando a estratégia para incluir os termos “Emmanuel Mounier” associados a conceitos-chave como personalismo, pessoa, vulnerabilidade, comunidade, dignidade, relação e ética. Esta abordagem mais focada resultou em números significativamente menores, mas mais relevantes: Scopus retornou 36 artigos, Web of Science 57, ScienceDirect 97, Jstor 179 e SciELO nenhum resultado. O fato de SciELO não ter retornado ocorrências demonstra a falta de pesquisa regional mais específica nesses temas, especialmente no contexto latino-americano. As demais bases, no entanto, indicam uma produção acadêmica substancial sobre as implicações éticas e comunitárias da filosofia de Mounier, o que reforça a pertinência de seu pensamento no debate sobre deficiência e neurodiversidade.

Para a base ScienceDirect, foi necessário um ajuste na estratégia de busca devido aos limites de operadores booleanos, restringindo os termos associados a Mounier, o que resultou em uma redução das ocorrências. Ainda assim, 97 artigos pertinentes foram encontrados, um número considerável que demonstra a relevância da filosofia personalista em contextos mais amplos, como a vulnerabilidade e a dignidade humana.

Na terceira busca, focada na associação do personalismo com temas de discriminação de deficiência, produtivismo, diversidade funcional e capacitismo (ableism), os resultados foram menos frutíferos, com zero ocorrências em todas as bases de dados pesquisadas. Este resultado é revelador, pois expõe uma lacuna clara na literatura existente: há uma falta significativa de estudos que conectem diretamente o personalismo de Mounier com questões específicas da deficiência e discriminação. Isso reforça a necessidade da presente dissertação, que visa preencher essa lacuna e propor uma nova interpretação da deficiência como "outras eficiências", com base nos princípios personalistas.

Finalmente, a quarta busca trouxe um retorno significativo ao conectar o personalismo com bioética e direitos humanos, dois eixos fundamentais para a abordagem desta dissertação. A busca nas bases gerou os seguintes números: Scopus retornou 145 artigos, Web of Science 83, ScienceDirect 167.998 (indicando uma vasta gama de resultados que provavelmente inclui muitos estudos tangenciais), Jstor 976 artigos e novamente SciELO com zero ocorrências. Esses dados confirmam que a bioética personalista, especialmente quando relacionada à autonomia,

dignidade e direitos humanos, é um campo altamente estudado e debatido no contexto internacional, mas carece de integração específica com o tema da deficiência em regiões de língua portuguesa.

No campo da bioética e dos direitos humanos, devido às suas características históricas e teóricas, é mais comum encontrar análises sobre discriminação, capacitismo, vulnerabilidade e diversidade funcional. Isso ocorre porque ambos os campos emergem como respostas éticas e normativas a problemas sociais e médicos que envolvem a proteção da dignidade humana. A bioética, surgida no século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, desenvolveu-se em resposta aos abusos médicos cometidos durante o conflito, como as experiências em prisioneiros de guerra. Um marco fundamental nesse contexto foi o Código de Nuremberg (1947), que estabeleceu a necessidade de consentimento informado e respeito pela autonomia do paciente. Desde então, a bioética expandiu-se para abranger temas como o direito à vida, o acesso à saúde e o respeito às diferenças corporais e cognitivas.

Os direitos humanos, formalizados com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, também respondem à necessidade de proteger a dignidade de todos os indivíduos, independentemente de suas características, criando um campo normativo para combater a discriminação em diversas esferas, inclusive no que diz respeito às pessoas com deficiência. Nesse contexto, é mais fácil encontrar abordagens focadas em temas como capacitismo — a discriminação baseada na capacidade física ou mental — e vulnerabilidade, que reconhece a fragilidade e a dependência inerentes à condição humana, mas que é exacerbada no caso de indivíduos com deficiência.

A bioética, ao longo das últimas décadas, incorporou debates sobre diversidade funcional, questionando as noções tradicionais de produtividade e valor humano, que historicamente desqualificam aqueles que não atendem aos padrões convencionais de eficiência. Nessa perspectiva, a bioética personalista destaca-se ao promover uma visão que valoriza a pessoa em sua totalidade, independentemente de suas capacidades funcionais, defendendo uma ética baseada na inclusão, respeito à diferença e na superação das barreiras capacitistas que ainda persistem.

Esses resultados têm implicações importantes para o argumento da dissertação. Por um lado, as buscas confirmam que o personalismo de Mounier é amplamente reconhecido e relevante para questões éticas, relacionais e comunitárias. Por outro lado, a ausência de pesquisas que conectem diretamente o personalismo com a deficiência, neurodiversidade e capacitismo revela uma oportunidade para explorar novos caminhos. A dissertação busca justamente preencher essa lacuna, propondo que a deficiência seja compreendida não como

uma falta, mas como uma forma de eficiência diversa, enriquecendo a sociedade ao invés de limitar o indivíduo.

A análise dos dados revela, portanto, que existe uma base teórica sólida no personalismo de Mounier para discutir temas como dignidade, vulnerabilidade e comunidade, mas que a aplicação dessa filosofia ao campo da deficiência permanece sub explorada. Isso valida a hipótese de que a filosofia de Mounier pode fornecer novas perspectivas para as políticas de inclusão e os modelos de cuidado, ao enfatizar a dignidade intrínseca e a interdependência das pessoas, independentemente de suas capacidades físicas ou mentais.

A ausência de estudos aprofundados sobre discriminação, capacitismo, vulnerabilidade e diversidade funcional no personalismo clássico reflete uma limitação importante dessa corrente filosófica, especialmente no contexto contemporâneo. Embora pensadores como Jacques Maritain e Gabriel Marcel tenham colocado a pessoa humana no centro de suas reflexões, destacando a dignidade e a transcendência da pessoa, seus conceitos permanecem, em grande medida, abstratos e descolados das realidades concretas enfrentadas por pessoas com deficiência. O foco no universalismo da pessoa, comum no personalismo clássico, tende a negligenciar as experiências de grupos historicamente marginalizados, como as pessoas com deficiência, cujas vidas estão profundamente moldadas por barreiras físicas, sociais e atitudinais.

A crítica central a essa ausência está na falta de atenção às estruturas sociais que perpetuam o capacitismo, ou seja, a discriminação com base nas capacidades corporais e mentais. O personalismo clássico, ao se concentrar na dimensão transcendente e espiritual da pessoa, acaba por ignorar, ou ao menos não dar ênfase suficiente, às questões materiais e políticas que afetam diretamente a vivência de indivíduos com deficiência. Isso cria uma lacuna significativa: embora o personalismo proponha a dignidade universal da pessoa, ele não desenvolve mecanismos práticos ou uma ética aplicada robusta para enfrentar as desigualdades concretas e a exclusão social com que essas pessoas lidam no dia a dia.

A integração dessas temáticas na ética contemporânea, em especial na bioética e nos direitos humanos, ressalta a necessidade de revisitar o personalismo à luz das demandas atuais. Enquanto o personalismo clássico oferece uma base valiosa ao afirmar a dignidade intrínseca de cada pessoa, ele precisa ser atualizado para abordar diretamente questões como capacitismo e diversidade funcional, reconhecendo que a pessoa não existe em um vácuo idealizado, mas em um contexto social que pode, muitas vezes, limitar e desvalorizar aqueles que não correspondem aos padrões dominantes de produtividade e eficiência.

Em resumo, a pesquisa aponta para uma rica fonte de estudos sobre o personalismo em geral, mas com lacunas significativas quando se trata de sua aplicação ao campo da deficiência e da diversidade funcional.

1.2. ANÁLISE QUALITATIVA

A partir da seleção de alguns textos observa-se que a relevância do pensamento de Emmanuel Mounier, como uma alternativa significativa para abordar questões sociais contemporâneas, vincula-se ao sentido hegemônico do personalismo, mas vai além. O personalismo aqui percebido como a corrente filosófica que coloca a dignidade da pessoa humana no centro de suas reflexões, e, assim, oferece uma base sólida para repensar a educação, os direitos fundamentais e a ética social em um mundo que frequentemente privilegia abordagens utilitaristas ou individualistas.

É importante observar que Emmanuel Mounier, ao lado de Jacques Maritain, foi um dos principais defensores do personalismo no contexto católico, propondo uma visão que vai além da simples análise econômica. Para Mounier, o ser humano é um ser relacional, cuja dignidade não pode ser reduzida a meros indicadores financeiros ou estatísticos. Como afirma Navarro-Ugé (2024), "a contribuição de Mounier para a redefinição dos direitos fundamentais destaca a importância da interdependência social". Assim, a educação deve formar indivíduos críticos, capazes de interagir de maneira consciente e responsável com a sociedade. A abordagem educacional que Mounier defende enfatiza não apenas o desenvolvimento intelectual, mas também a formação moral e social, promovendo um aprendizado que respeite a singularidade de cada aluno.

A interseção do personalismo com a discussão sobre direitos fundamentais é igualmente significativa. A pesquisa aponta que Mounier e outros pensadores, como Gurvitch, contribuíram para a redefinição desses direitos, enfatizando a importância da solidariedade e da interdependência social. Esta visão pluralista é essencial em um contexto onde as políticas muitas vezes negligenciam a dignidade dos indivíduos em favor de normas universais que podem ser desumanizadoras. A partir da perspectiva de Deweer (2023) pode-se pensar que o

personalismo propõe uma ética que valoriza o indivíduo em sua totalidade, rejeitando as reduções utilitaristas.

Além disso, a influência de Mounier na ética social e política é uma questão central da pesquisa. Seu pensamento dialoga com a crítica ao socialismo desumanizador, promovendo uma ética que valoriza o indivíduo e suas relações sociais. O debate pós-guerra sobre socialismo cristão e personalismo, conforme analisado por Deweer (2023), revela como as ideias de Mounier ajudaram a moldar um pensamento crítico que busca não apenas a transformação social, mas também a preservação da dignidade humana em todas as suas dimensões. Segundo o pensamento de Mounier escreve, a dignidade da pessoa humana deve ser o centro de toda ação social.

Por fim, os resultados da pesquisa demonstram que as produções destacam o papel dos intelectuais católicos na formação do pluralismo, e utilizam as ideias de Mounier e Maritain evidenciando o quanto foram fundamentais para construir uma ética social que prioriza a dignidade da pessoa. Jones (2021) argumenta que "a invenção do pluralismo na França foi em grande parte impulsionada pelo pensamento católico, particularmente pelo personalismo". Esses resultados são importantes para evidenciar as bases epistemológicas para a hipótese desta dissertação. O que, por consequência, permite uma discussão mais rica e inclusiva sobre a condição humana. Assim, a defesa da tese de Mounier se revela não apenas pertinente, mas necessária em um mundo que clama por uma compreensão mais profunda da dignidade e das relações humanas, propondo uma ética que promova a valorização da pessoa em sua totalidade.

2 EMMANUEL MOUNIER E O PERSONALISMO

Mesmo não desprezando o pensamento patrístico, escolástico e moderno, o problema da pessoa adquiriu uma importância totalmente singular durante o século XX, sobretudo nas obras dos seguintes pensadores: Renouvier, Mounier, Lacroix, Buber, Scheler, Marcel, Nédoncelle, Guardini e Ricoeur. Batista Mondin (1980, p. 287) afirma sobre o personalismo:

O que reúne e mantém juntos esses autores, frequentemente pertencentes a correntes filosóficas muito diversas, é a preocupação comum em superar a visão intelectualista que prevalece durante a época moderna, a partir de Descartes, uma concepção que reduzira a realidade humana ao pensamento (e, com Hume, até mesmo a um feixe de sensações!) e que, no Idealismo, havia novamente sacrificado, como na filosofia grega, o singular ao universal.

Em todos esses autores, pertencentes à contemporaneidade, há uma reabilitação da singularidade e da complexidade do ser humano enquanto constituído não apenas de espírito, mas também de matéria, não apenas de pensamento, mas também de extensão, não só de alma, mas também de corpo. Dentre alguns pensadores que se preocuparam com a pessoa, surgirá inclusive um movimento que terá como nome “personalismo” (*personnalisme*).

A Charles Renouvier, que em 1903 publicou uma obra com o título de *Le Personalisme* (*O personalismo*)¹, cabe o mérito não apenas de ter cunhado o nome, mas também de ter fornecido algumas importantes sugestões a esse movimento do pensamento que propõe como fundamento de toda a investigação filosófica o ser humano na sua concreção e individualidade.

O personalismo é, pois, uma corrente filosófica do século XX que privilegia a pessoa. Não está necessariamente ligado ao cristianismo, existindo, como prova disso, além do personalismo cristão, também o não-cristão. Além do grupo constituído por Renouvier, Mounier, Lacroix e dos americanos liderados por B. P. Bowne, nenhuma outra corrente referiu-se ao personalismo como constituindo um sistema. Sem dúvida, exaltar a pessoa humana, falar do movimento personalista em diversos aspectos da filosofia e das ciências humanas, é comum a vários pensadores contemporâneos.

Personalista, em sentido amplo, é toda filosofia que reivindique a dignidade da pessoa, no campo ontológico, gnosiológico, moral ou social, contra as negações materialistas ou imanentistas. Em sentido rigoroso, pode chamar-se personalismo ou pensamento personalista a doutrina que centra no conceito de pessoa o significado da realidade.

¹ RENOUVIER, Charles, *Le Personalisme*. Paris: Alcan, 1903.

Entre os pensadores personalistas, merece destaque Emmanuel Mounier, intelectual francês do século XX, autor da famosa obra *O Personalismo*. Afirma Lima Vaz sobre esse filósofo:

Mas é o pensamento de Emmanuel Mounier que dá sua verdadeira dimensão ao personalismo francês. De procedência clássica e mesmo tomista (mas com a influência de Péguy exercendo-se fortemente em suas origens), a reflexão de Mounier orienta-se sempre mais nitidamente no sentido de vincular a afirmação da pessoa ao social e ao histórico, a situá-la, assim, no terreno concreto da relação com o *outro*, da dialética do *nós*².

E Mounier, segundo Lima Vaz, dá grande importância à dimensão prática, ao situar seu pensamento no contexto político da época:

A reflexão sobre a conjuntura do 'entre duas guerras', sobre a experiência a um tempo dramática e iluminadora da 'resistência a um segundo conflito mundial', sobre a formidável polarização ideológica que marcou os primeiros anos do pós-guerra (ele morreu em 1950), impeliu poderosamente o personalismo de Mounier na direção de uma visão da história onde *pessoa e comunidade* se mostram como os pólos dinâmicos capazes de orientar num sentido autenticamente humano a grande mutação histórica de nossos dias, que é a *planetarização* do homem, oscilando, no capitalismo e no comunismo, entre o materialismo do indivíduo e o materialismo da massa. O encontro com o existencialismo do pós-guerra e um diálogo permanente e sempre mais empenhativo com o marxismo influíram decisivamente na última fase do pensamento de Mounier, que um desaparecimento prematuro veio abruptamente interromper³.

Os escritos de Mounier são numerosos e espanta tão vasta produção numa vida que terminou aos quarenta e cinco anos. Entre suas obras, constam: *O pensamento de Charles Péguy* (1931); *Revolução personalista e comunitária* (1935); *Da propriedade capitalista à propriedade humana* (1934); *Manifesto a serviço do personalismo* (1936); *Introdução aos existencialismos* (1946); *O que é personalismo* (1947); *O personalismo* (1949).

2.1 A CONCEPÇÃO PERSONALISTA DE EMMANUEL MOUNIER

Emmanuel Mounier apresenta uma concepção de pessoa ao longo de sua obra *O Personalismo* (*Le Personnalisme*), cujas teses principais serão apresentadas no que se segue. Afirma que as estruturas do universo pessoal (*Les structures de l'univers personnel*) caracterizam-se por uma transcendência espiritual (*La personne transcende la nature*), a

² LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Ontologia e história*, p. 239-240.

³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Ontologia e história*, p. 240.

comunicação (*La communication*) que supera o individualismo (*individualisme*), a possibilidade de viver em liberdade condicionada (*La liberté sous conditions*), que não se reduz a um fato, nem a mero projeto; uma dignidade eminente (*L'eminente dignité*), que possibilita a ação e a torna fecunda, e a singularidade (*singularité*)⁴.

A pessoa, para ele, não é algo estático, mas um ser dinâmico. Afirma que ela é “um princípio de imprevisibilidade, que afasta qualquer desejo de sistematização definitiva”⁵. A noção de pessoa resiste à análise do conhecimento objetivo. Dizer que só o conhecimento objetivo, verificável e empírico tem valor cognitivo significa renunciar ao conhecimento do mais profundo mistério humano. O conceito de estrutura não esgota a noção de pessoa, pois a cada momento se manifesta o não-inventariável, o inverificável, o mistério singular, o ser excepcional (*L'exceptionnel*) que é cada pessoa.

Segundo Mounier, o idealismo filosófico ocidental e a racionalidade científica tentam instrumentalizar a pessoa humana, que é, assim, vista como um objeto, uma coisa (*chose*) observada de fora por um observador. Combate essa concepção, afirmando que a pessoa é “exatamente aquilo que em cada homem não é passível de ser tratado como objeto”⁶.

A pessoa situa-se, assim, no domínio do inefável. Seus recursos e suas potencialidades são indefinidos e indefiníveis. Nada que condiciona a pessoa a escraviza, nada que a exprime a esgota. Segundo ele, a pessoa é “uma atividade vivida de autocriação, da comunicação e de adesão que, em ato, como movimento de personalização, alcançamos e conhecemos”⁷, uma realidade insubstituível: “toda pessoa tem uma significação tal, que o lugar que ocupa no universo das pessoas não pode ser preenchido por outra qualquer”⁸.

O personalismo de Mounier é uma filosofia itinerante, não um programa acabado e fixo. O próprio ser humano deverá fundar seu programa em cada situação em contínua mudança. Embora, devido a essa dinamicidade, não seja permitido conceituar a pessoa, podem, ao menos, ser indicadas características que, sem dúvida, lhe são fundamentais, tais como a singularidade, a inobjetividade, a insubstituibilidade, a inefabilidade e a altíssima dignidade.

⁴ Todos esses termos da estrutura do universo pessoal aparecem no sumário da obra (*Le Personalisme*, p. 135-136).

⁵ *O Personalismo*, 1973, p. 17: “un principe d'imprévisibilité qui desloque toute volonté de systématisation définitive” (*Le Personalisme*, p. 6).

⁶ *O Personalismo*, 1973, p.18: “Elle est même ce qui dans chaque homme ne peut être traité comme un objet” (*Le Personalisme*, p. 7).

⁷ *O Personalismo*, 1973, p. 20: “Elle est une activité vécue d'auto-création, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte, comme *mouvement de personnalisation*” (*Le Personalisme*, p. 8).

⁸ *O Personalismo*, 1973, p. 92-93: “toute personne a une signification telle qu'elle ne peut être remplacée à la place qu'elle occupe dans l'univers des personnes” (*Le Personalisme*, p. 60).

2.1.1 A corporeidade

A pessoa constitui-se de duas dimensões: uma corpórea e outra espiritual. É uma existência encarnada (*L'existence incorporeé*). Corpo e espírito estão intimamente ligados, não se podendo distingui-los realmente, mas apenas racionalmente. A pessoa está e realiza-se no mundo, como corpo e espírito⁹.

Na apresentação da pessoa como existência incorporada, Mounier tematiza a relação da pessoa com a natureza. A pessoa não é um mero resultado da natureza, embora nela esteja imersa. Pode-se verificar a existência e a importância da corporeidade nas suas mais variadas funções: no falar, trabalhar, conhecer, brincar, alimentar-se, reproduzir-se etc. Uma das principais funções da corporeidade é a de mundanizar a pessoa, isto é, de a fazer um ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*), usando-se uma expressão de Martin Heidegger. O corpo situa o ser humano espacial e temporalmente, lembrando a famosa frase de Ortega y Gasset, segundo a qual o ser humano é ele e suas circunstâncias¹⁰.

Sobre a corporeidade, afirma Emmanuel Mounier:

O meu feitio e a minha maneira de pensar são moldados pelo clima, a geografia, a minha situação face ao globo, a minha hereditariedade, e, talvez, até pela ação maciça dos raios cósmicos [...]. Não há em mim nada que não esteja imbuído de terra e de sangue¹¹.

Por fim, enfatize-se que o ser humano, como pessoa, é um ser natural; através do seu corpo faz parte da natureza, e o seu corpo acompanha-o por toda a parte. Afirma Mounier: “Através dele (do corpo), *exponho-me* a mim próprio, ao mundo, aos outros, através dele escapo à solidão dum pensamento que mais não seria do que pensamento do meu pensamento”¹². Isso é amplamente comprovado pelos avanços dos últimos séculos, especialmente da etiologia, da sociobiologia, do mapeamento genético, que, em larga escala, demonstraram o nosso parentesco com outros seres animados dotados de corporeidade.

⁹ Ver Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica II*, p. 175-186, quando aborda a categoria do corpo próprio.

¹⁰ “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”: ORTEGA Y GASSET, J. (1966). *Meditaciones del Quijote*. In: *Obras completas de José Ortega y Gasset*. 7. ed., vol. 1, pp. 310-400. Madrid: Revista de Occidente, p. 322.

¹¹ *O personalismo*, 1973, p. 40: “Mes humeurs et mes idées sont façonnées par le climat, la géographie, ma situation à la surface de la terre, mes hérédités et au-delà peut-être par la coulée massive des rayons cosmiques (...) Il n'est rien qui ne soit en moi mêlé de terre et de sang” (*Le Personalisme*, p. 20).

¹² *O personalismo*, 1973, p. 51: “je suis *exposé* par lui, à moi-même, au monde, à autrui, c'est par lui que j'échappe à la solitude d'une pensée qui ne serait que pensée de ma pensée” (*Le Personalisme*, p. 28).

2.1.2 A espiritualidade

Assim como a pessoa é constituída de uma dimensão corpórea, apresenta também de uma dimensão espiritual¹³. O ser humano imerge (*immerge*) na natureza, mas a transcende (*transcende*). O elemento que melhor caracteriza a espiritualidade humana é, sem dúvida, a autotranscendência. Ela atesta de modo claro que a pessoa não pode ser reduzida totalmente à matéria, ao corpo e às suas determinações e que, portanto, compreende, além de um elemento corpóreo, somático, material, também um elemento não-corpóreo, não-somático, em outras palavras, um elemento espiritual.

Também no conhecimento humano, revela-se a dimensão espiritual da pessoa (na lógica formal, fala-se até das operações do espírito). No mundo, encontra-se apenas o singular. Nunca alguém se depara com o universal, como desejava Diógenes. Não se encontra “o homem” como conceito universal, mas a Pedro, João e Maria. “O homem”, como conceito, é obra da inteligência, em consonância com o princípio escolástico: “*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*” (“tudo o que é recebido é recebido conforme o recipiente). E a pessoa, ao conhecer a realidade intelectualmente, atua sua capacidade espiritual. Pessoa alguma tem na mente o lápis que a cerca de modo físico, mas como conceito.

2.1.3 A existência incorporada

A pessoa é, no dizer de Mounier, uma “existência encarnada”. Parece que, na filosofia, está sempre presente o perigo de se cair em extremos. No tocante à pessoa e às suas fundamentais dimensões, corpo e espírito, houve, não raro, ao longo da história da filosofia posições extremadas. Ora considerou-se o homem como sendo somente espírito e é essa concepção que Emmanuel Mounier mais ataca em *O Personalismo*. Ora reduziu-se o ser humano à dimensão corpórea. Está-se, pois, diante de posições antitéticas: o espiritualismo (*spiritualisme*) e o materialismo (*matérialisme*). O personalismo de Mounier, por sua vez, afirma estar “longe de ser um espiritualismo. Pertence-lhe, em toda a latitude da humanidade concreta, qualquer problema humano, desde a mais humilde condição material, às mais elevadas possibilidades espirituais”¹⁴.

¹³ Ver Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Antropologia filosófica II*, p. 201-238, quando aborda a categoria do espírito.

¹⁴ *O personalismo*, 1973, p. 47-48: “Le personalisme n'est pas un spiritualisme, tout au contraire. Il saisit tout problème humain sur toute l'ampleur de l'humanité concrète, de la plus humble condition matérielle à la plus haute possibilité spirituelle” (*Le Personalisme*, p. 26).

Segundo Mounier, na sua defesa de um realismo personalista, é necessário pois, superar o materialismo e o espiritualismo, afirmando essas duas dimensões relacionadas, sem a absolutização de nenhuma delas. A síntese de Mounier expressa-se, quando afirma que “o homem é corpo exatamente como é espírito, é integralmente ‘corpo’ e é integralmente ‘espírito’”¹⁵. Ao se referir ao materialismo, afirma Mounier:

É pois verdadeiro serem a explicação pelo instinto (Freud) e a explicação pela economia (Marx) caminhos de acesso a todos os fenômenos humanos, até os mais altos. Mas, em compensação, nenhum, nem mesmo os mais elementares, se compreende sem os valores, as estruturas e as vicissitudes do universo pessoal¹⁶.

Corpo e espírito estão intimamente ligados, formando uma unidade, comandada em última instância pelo espírito, pelo qual a pessoa transcende a limitação espaço-temporal. Tomás de Aquino fala de uma união substancial entre corpo e alma. Mounier expressa-se um tanto ironicamente para afirmar essa íntima unidade pessoal: “Uma dor de cabeça, no entanto, detém o grande filósofo e, no meio de seus êxtases, São João da Cruz vomitava”¹⁷. E noutro texto diz que: “É preciso não esquecer os reflexos salivares, mas é preciso também que não sejam eles a obcecar-nos”¹⁸.

2.1.4 A interpessoalidade

O homem, no mundo, não se relaciona apenas com as coisas; interage também com os seres como ele, singulares, pessoais. A pessoa não vive sozinha no mundo. No meio de tantos seres que a cercam, encontra alguns que reconhece como tendo uma consciência igual a sua. Também dizem eu. Procura conhecer o “outro eu”. Afirma Mounier: “A aspiração transcendente da pessoa não é agitação, mas negação de nós próprios como mundo fechado, suficiente, isolado

¹⁵ *O Personalismo*, 1973, p. 39: “L’homme est un corps au même titre qu’il est esprit, tout entier «corps» et tout entier «esprit»” (*Le Personnalisme*, p. 19).

¹⁶ *O personalismo*, 1973, p. 48: “Il est donc vrai que l’explication par l’instinct (Freud) et l’explication par l’économie (Marx) sont une voie d’approche de *tous* les phénomènes humains jusqu’aux plus hauts. Mais en retour aucun, même les plus élémentaires, ne se comprend sans les valeurs, les structures et les vicissitudes de l’univers personnel” (*Le Personnalisme*, p. 26).

¹⁷ *O personalismo*, 1973, p. 40: “Mais un mal de tête arrête le grand philosophe, et Saint Jean de la Croix, dans ses extases, vomissait” (*Le Personnalisme*, p. 20).

¹⁸ *O personalismo*, 1973, p. 44: “Il ne faut pas oublier les réflexes salivaires, mais il ne faudrait pas non plus en être obsédé” (*Le Personnalisme*, p. 23).

sobre o seu próprio brotar. A pessoa não é o ser, é movimento, do ser para o ser, e não é consistente senão no ser que visa”¹⁹.

Na filosofia contemporânea, o tema da relação interpessoal ou intersubjetiva assume grande relevância. É possível elencar vários autores que se preocupam com esta temática, tais como E. Levinas, M. Buber, G. Marcel, E. Mounier e outros. Fala-se até em “filosofias do diálogo”. Mounier desenvolve essa temática ao falar da comunicação. Não existe eu, na vida pessoal, sem o tu. Não obstante essa grandeza da interpessoalidade, encontram-se desvios nesse tipo de relação, que Mounier denomina individualismo e coletivismo.

Mounier constatava, na sua época, um crescente isolamento das pessoas. A tendência individualista está presente na filosofia, em muitos pensadores, entre os quais se podem mencionar: Thomas Hobbes, Albert Camus e alguns pré-socráticos. Nesses pensadores, percebe-se uma visão claramente individualista do homem e uma certa depreciação da intersubjetividade.

No que diz respeito à gênese da sociedade, pensadores como Hobbes, Freud e alguns sofistas assemelham-se no modo de concebê-la. Nesses autores, o homem não é, natural e essencialmente, um ser-com-os-outros. Reúne-se em grupo, comunidades, devido ao medo, à necessidade de sobrevivência etc. Em Protágoras de Abdera, para o qual “o homem é a medida de todas as coisas”, encontra-se uma concepção autointeressada da gênese da sociedade: “Mas, embora tenham alcançado essa condição, os homens dessa época viviam dispersos e não existiam as cidades; de maneira que eram destruídos pelos animais ferozes, porque eram, sob todos os aspectos, mais fracos do que eles... Tratavam então de reunir-se e salvar-se fundando cidades”²⁰.

Para Hobbes, na sua famosa obra *Leviatã*, na qual se fala da gênese do Estado, o homem é naturalmente associal. No princípio, quando não havia o pacto (Estado), os homens viviam em permanente estado de “guerra contra todos” (*bellum omnium contra omnes*). Na visão de Hobbes, “o homem é um lobo para o homem” (*homo hominis lupus*). Se, porém, continuasse vivendo sem o pacto, a humanidade necessariamente extinguir-se-ia. O Estado é o que regula as relações entre os indivíduos através da autoridade soberana, na qual se concentram todos os direitos. Mesmo que seja um tirano, é preferível obedecer-lhe a voltar ao estado natural no qual reinava uma luta selvagem.

¹⁹ *O personalismo*, 1973, p. 128: “L’aspiration transcendante de la personne n’est pas une agitation, mais la négation de soi comme monde clos, suffisant, isolé sur son propre jaillissement. La personne n’est pas l’être, elle est mouvement d’être vers l’être, et elle n’est consistante qu’en l’être qu’elle vise” (*Le Personalisme*, p. 85).

²⁰ Platão, *Protágoras*, 322.

O jusfilósofo alemão Wolfgang Kersting descreve de modo magistral a mudança ocorrida, na modernidade, passando-se do aristotelismo político para o individualismo hobbesiano, de uma visão alicerçada na cooperação para um ser humano autocentrado:

A filosofia política de Hobbes, exposta *more geometrico*, seguindo o método matemático, é em todos os aspectos exatamente o oposto do aristotelismo político: em vez de uma antropologia da cooperação política, uma antropologia do conflito econômico; em lugar da razão substancial, que está em consonância com a natureza, estratégias de maximização da racionalidade instrumental e estratégica; em substituição a um conceito teleológico de natureza, um conceito mecanicista-causal de natureza; em vez de uma unidade entre natureza e política, uma contraposição entre elas; em lugar de uma teoria da vida boa, uma teoria da autoconservação; em vez de uma concepção que entende a comunidade política como finalidade natural, uma concepção que tem o Estado como instrumento útil com o qual os prudentes egoístas associas compensam os déficits de coexistência da primeira natureza; em substituição a um ser humano inserido em nexos de finalidade, dados previamente, e direcionado para a comunidade política, um indivíduo a-social, desprovido de vínculos, situado fora de todas as ordens preexistentes da natureza, do cosmo e da criação e que só pode contar consigo mesmo e com sua inteligência (2003, p. 41-42).

Na esteira de Kersting, o filósofo alemão Dieter Henrich enfatiza a importância do autor do *Leviatã*, ao dizer, que não Descartes, como afirmara Hegel, mas sim Hobbes deve ser considerado o iniciador da filosofia moderna, com a ênfase dada por ele à categoria da autoconservação: não mais Deus (criador e mantenedor), mas o ser humano assumirá a tarefa de sua autoconservação²¹; aqui aparece novamente a ideia de um indivíduo voltado para si mesmo, diametralmente oposta ao aristotelismo político que marcou o pensamento antigo e medieval. Assevera Kersting (2003, p. 42):

A filosofia política de Hobbes é o local de nascimento do indivíduo moderno, atomístico, livre de tudo e absolutamente soberano, o qual só pode ser compreendido de modo adequado como projeto construtivo contrário ao ser humano comunitariamente integrado da tradição, só distanciando-o de todas as classificações já existentes, que vão desde o familiar mundo da vida até à estrutura onibrangente do ser. Com Hobbes a filosofia política torna-se individualista. O indivíduo não mais vivencia ser, valor e sentido, mediante a integração em comunidades abrangentes e anteriores por natureza. Agora, pelo contrário, o que vale é que as instituições sociais e políticas só podem ser justificadas, na medida em que em suas funções se espelham os interesses dos indivíduos, na medida em que elas se evidenciem como instrumentos úteis, e por isso queridos, para a realização das necessidades e dos desejos individuais.

²¹ Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart: Reclam, 1982, p. 83. No capítulo intitulado “Die Grundstruktur der modernen Philosophie” (A estrutura fundamental da filosofia moderna), Henrich afirma que “o primeiro teórico da sociedade moderna foi Thomas Hobbes” (Essa tradução foi feita pelo Prof. Dr. Draíton Gonzaga de Souza).

O ser humano, portanto, nessa visão, é insociável por natureza, não necessita do outro; só se relaciona por interesses individuais, sobretudo para sobreviver.

Em oposição ao individualismo, nas relações interpessoais, observa-se, segundo Mounier, outro fenômeno que também desrespeita a pessoa como tal: o coletivismo, no qual o homem é um ser totalmente determinado pelas relações com a sociedade. Nessa concepção, a pessoa é considerada não naquilo que tem de próprio, mas naquilo que tem de comum.

2.1.5 A síntese personalista

O personalismo quer ser uma superação dessas duas concepções extremadas: a individualista e a coletivista. Em Mounier, observa-se que a experiência mais fundamental da pessoa é a comunicação que, etimologicamente, significa tornar comum. A pessoa só se desenvolve, na medida em que se purifica do individualismo, tornando-se disponível, transparente a si própria e aos outros. Enquanto o individualismo impele o “eu” totalmente sobre si mesmo, o personalismo quer descentrá-lo. Sobre a comunicação, afirma Mounier: “Ao contrário do que pretende uma opinião demasiado espalhada, esta (a experiência fundamental) não reside, nem na originalidade, nem na autossuficiência, nem na afirmação solitária; não reside na separação, mas na comunicação”²².

Além disso, a relação interpessoal não é algo acidental: o “e” do “eu e tu” não é mera adição (soma), pertence, sim, à própria natureza do ser humano: é seu constitutivo formal. Afirma Mounier: “O tu e, adentro dele, o nós precede o eu, ou pelo menos o acompanha”²³. Assim como, sem a racionalidade, um homem não se pode considerar como tal, também não será visto como pertencente à espécie humana aquele que vive sem os outros. Sem o outro, não se é. Sem a alteridade, não há possibilidade de realização. As reflexões de Mounier sobre a intersubjetividade assemelhando-se à abordagem de Buber, que afirma: “O homem se torna EU na relação com o TU” (1958, p. 38). Na perspectiva de Buber²⁴, a qual também evita o coletivismo e o individualismo, o mundo é visto pela pessoa através de sua atitude diante das coisas e pessoas, caracterizada pelas palavras-princípio: EU-TU e EU-ISSO:

²² *O Personalismo*, 1973, p. 59: “Contrairement à une opinion répandue, ce n'est pas l'originalité, le quant à soi, l'affirmation solitaire ; ce n'est pas la séparation, mais la communication” (*Le Personnalisme*, p. 35).

²³ *O personalismo*, 1973, p. 63-64: “Le tu, et en lui le nous, précède le je, ou au moins l'accompagne” (*Le Personnalisme*, p. 38).

²⁴ Ver SIDEKUM, A. *A intersubjetividade em Martin Buber*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1979.

O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir. As palavras-princípio não são vocábulos isolados mas pares de vocábulos. Uma palavra-princípio é o par EU-TU. A outra é o par EU-ISSO no qual, sem que seja alterada a palavra-princípio, pode-se substituir ISSO por ELE ou ELA (Buber, 1958, p. 3).

A primeira palavra-princípio é proferida pelo ser na totalidade, enquanto a segunda é dita pelo ser na sua parcialidade. Quando se diz TU, profere-se também o EU. Não há EU “em si”, mas somente EU na relação EU-TU e EU-ISSO. Afirma Buber: “A primeira palavra-princípio EU-TU decompõe-se de fato, em um EU e um TU, mas não proveio de sua justaposição, é anterior ao EU. A segunda, o EU-ISSO, surgiu da justaposição do EU e ISSO, é posterior ao EU” (Buber, 1958, p. 3). A palavra-princípio EU-ISSO refere-se normalmente ao binômio homem-coisas, homem-objetos. Na palavra-princípio EU-TU existe uma relação, o TU não é um objeto, é um sujeito. O homem experiencia o ISSO e relaciona-se com o TU.

Mounier fala também de obstáculos à comunicação: algo sempre escapa no diálogo (a linguagem oral não expressa tudo), uma má-vontade essencial no homem (constituente), a opacidade e as novas barreiras entre o homem e o homem (o egocentrismo sempre volta). Esses obstáculos devem ser enfrentados e superados, pois fazem parte do processo de comunicação.

O personalismo de Emmanuel Mounier emerge como uma filosofia que se distingue ao centrar sua atenção na concepção da pessoa, não como um ser isolado e autossuficiente, mas, ao contrário, como uma entidade essencialmente relacional. Este enfoque é de extrema importância em um contexto em que o individualismo é frequentemente exaltado e a interdependência muitas vezes negligenciada. A célebre frase do poeta simbolista Arthur Rimbaud, “Je est un autre” (“Eu é um outro”), torna-se, portanto, uma chave de leitura fundamental para a compreensão da identidade pessoal sob a perspectiva de Mounier. Este capítulo visa explorar a noção de pessoa no pensamento personalista, enfatizando a relacionalidade como um aspecto constitutivo da identidade e discutindo a vulnerabilidade como uma característica central da existência humana, além de ressaltar a interdependência e a comunidade como fatores fundamentais para a realização pessoal.

Importante destacar que a concepção do “eu” como relacional, presente no personalismo de Emmanuel Mounier (1952), também encontra eco em diversos outros pensadores que enfatizam a interdependência e a relação como componentes fundamentais da identidade. Martin Buber (1970) em sua obra *Eu e Tu*, desenvolve a ideia de que a pessoa só se constitui plenamente em relação ao outro, numa dinâmica de diálogo e reciprocidade. Para Buber, o ser

humano não pode ser compreendido de maneira isolada, mas sempre em interação com outros seres humanos, uma relação que ele descreve como "eu-tu" (em oposição à "eu-isso", que denota uma relação objetiva e impessoal). O "eu", portanto, só existe em sua plenitude quando se volta para o "tu", em uma relação genuína de encontro.

Na filosofia existencialista, Heidegger (1962) também contribui para a noção de um "eu" relacional ao introduzir o conceito de *Mitsein* (ser-com). Em *Ser e Tempo*, ele argumenta que o *Dasein* (ser-aí), ou ser humano, está sempre já em relação com os outros no mundo, e essa co-presença com os outros é fundamental para a própria constituição do ser. O indivíduo não é uma entidade isolada, mas se define pelo estar-no-mundo-com-os-outros, uma dimensão que implica tanto vulnerabilidade quanto interdependência.

No campo da psicanálise, Jacques Lacan (2006) oferece uma perspectiva distinta, mas complementar, sobre a constituição relacional do "eu". Lacan, ao reinterpretar a psicanálise freudiana, postula que o sujeito se forma a partir do "Outro". Através de seu conceito de "Estádio do Espelho", ele demonstra que o "eu" (ou ego) surge da identificação com a imagem refletida no espelho, que é sempre mediada pela percepção dos outros. Assim, o "eu" lacaniano é uma construção que depende da relação com o outro e com a linguagem, destacando que o sujeito só pode se reconhecer e se entender a partir do olhar e da fala do Outro.

Esses pensadores, ao lado de Mounier, apontam para uma visão do "eu" que rompe com o individualismo autossuficiente e destaca a natureza profundamente relacional da pessoa. A identidade pessoal não é estática ou isolada, mas algo que se constrói e reconstrói constantemente na interação com o outro, seja por meio do diálogo, da co-presença no mundo ou da identificação psíquica.

Emmanuel Mounier (1905-1950), o fundador do personalismo moderno, buscou oferecer uma alternativa filosófica que respeitasse a dignidade da pessoa humana, enfatizando sua dimensão espiritual, relacional e livre. Para Mounier, a pessoa não é um indivíduo isolado, nem um simples elemento de uma coletividade; ela é um ser em relação, que se realiza plenamente através de seu compromisso com os outros. A noção de pessoa, para Mounier, está intrinsecamente ligada à liberdade e à responsabilidade. A pessoa humana é livre, mas essa liberdade só encontra sentido quando orientada para o bem comum e para o outro (Mounier, 1964).

O personalismo de Mounier rejeita tanto a alienação promovida pelo individualismo quanto a despersonalização promovida pelos regimes totalitários. Ele propõe uma filosofia centrada na pessoa como um ser ativo e em desenvolvimento, cuja dignidade é inata e irrestrita. A pessoa, segundo Mounier, é um ser que deve ser compreendido não por suas capacidades ou produtividade, mas por sua essência como um ser em constante relação com outros seres humanos e com o mundo.

É nessa perspectiva que o personalismo se conecta de maneira única à discussão sobre deficiência. Para Mounier, a dignidade humana não pode ser reduzida à eficiência física ou intelectual. A pessoa é muito mais do que suas capacidades funcionais. Assim, o conceito de "outras eficiências" surge como uma interpretação personalista das capacidades humanas. Pessoas com deficiência são vistas como possuidoras de uma dignidade intrínseca, que não depende de suas habilidades, mas sim de sua existência enquanto seres humanos livres e relacionais.

Essa visão se opõe a narrativas capacitistas que tendem a marginalizar aqueles com limitações físicas ou cognitivas. Ao invés disso, o personalismo propõe uma valorização das diferenças, entendendo que cada ser humano traz consigo uma singularidade que enriquece o tecido social e comunitário. As deficiências, nesse contexto, não são vistas como limitações, mas como variações da condição humana que oferecem outras formas de viver e se relacionar no mundo. Essa visão está em consonância com a noção de pluralidade presente no pensamento de Hannah Arendt, que entende que cada pessoa, independentemente de suas limitações, tem um papel fundamental na vida comum (Arendt, 2007).

O personalismo de Mounier estabelece uma filosofia ética que defende a inclusão, a dignidade e a participação de todos, independentemente de suas condições físicas ou mentais. Isso tem implicações práticas profundas, especialmente em áreas como a educação, os direitos humanos e a bioética. Ao enfatizar que a pessoa humana é um fim em si mesma, o personalismo sustenta que toda sociedade deve ser estruturada de forma a respeitar e promover o bem-estar de cada pessoa, independentemente de suas "eficiências".

Na bioética, por exemplo, o personalismo tem sido usado como base para defender os direitos das pessoas com deficiência, dos idosos e de outros grupos vulneráveis. A visão de Mounier sobre a pessoa como um ser relacional e dotado de dignidade intrínseca oferece uma

base filosófica robusta para questionar práticas que marginalizam ou desvalorizam indivíduos com base em suas capacidades funcionais (Goldim, 2014).

O conceito de "pessoa" tem sido objeto de intensa reflexão ao longo da história da filosofia, revelando uma evolução rica e complexa que abrange tradições teológicas, éticas e antropológicas. A etimologia da palavra "pessoa" remonta ao latim *persona*, que inicialmente se referia às máscaras usadas pelos atores no teatro romano. Esse significado inicial sugere uma dualidade que se desdobrará nas diversas interpretações do conceito ao longo dos séculos, à medida que a filosofia se propõe a investigar a essência do ser humano e sua dignidade (Fischer, 2014).

Na tradição cristã, a noção de pessoa foi crucial para a formulação das doutrinas trinitárias e cristológicas nos primeiros concílios da Igreja. O Concílio de Calcedônia, realizado em 451 d.C., é um marco significativo nesse desenvolvimento, ao estabelecer que Cristo possui duas naturezas, divina e humana, mas é uma só pessoa (McGrath, 2013). Essa formulação teológica propôs que a ideia de pessoa transcende a simples individualidade, incorporando uma dimensão relacional que enriquece a compreensão da dignidade humana. O ser humano, assim, é reconhecido como uma entidade singular e irrepetível, com uma natureza que se expressa tanto na individualidade quanto na relação com o outro (Ricoeur, 1992).

O filósofo Boécio, no século VI, introduziu uma definição que se tornaria fundamental para a filosofia ocidental ao afirmar que a pessoa é uma "substância individual de natureza racional" (*individua substantia rationalis naturae*) (Boethius, 1987). Essa definição não apenas ancorou a concepção de pessoa em uma perspectiva ontológica, mas também reforçou a importância da razão e da autonomia na determinação da dignidade humana. A partir dessa época, a noção de pessoa começou a ser vista como um ente que, possuindo razão, individualidade e liberdade, se distingue dos outros seres, estabelecendo um novo patamar para o debate sobre o valor humano (Maritain, 1943).

No Renascimento, com o advento do humanismo e uma nova visão antropocêntrica, o conceito de pessoa passou a ser contemplado sob a ótica da singularidade e da autorrealização. Filósofos como Pico della Mirandola enfatizavam a dignidade e a liberdade do ser humano como expressões da capacidade criativa e da autonomia da pessoa (Pico della Mirandola, 1998). O ser humano, agora, não é apenas visto como um sujeito racional, mas como um agente moral

que tem a liberdade de moldar seu próprio destino. Essa perspectiva fortaleceu a ideia de que a pessoa é o centro das preocupações filosóficas, elevando sua posição na hierarquia dos seres (Nussbaum, 1995).

O Iluminismo trouxe um aprofundamento adicional para a compreensão do conceito de pessoa, particularmente através da obra de Immanuel Kant. Para Kant, a pessoa é um fim em si mesma, o que implica um reconhecimento da dignidade inerente a cada indivíduo (Kant, 1996). Esse princípio ético propõe que o ser humano deve ser tratado como um agente moral autônomo, capaz de decidir e agir conforme princípios racionais. Essa perspectiva não apenas fundamentou a ética kantiana, mas também influenciou a maneira como a pessoa é concebida em contextos contemporâneos (Kant, 1996).

A palavra "pessoa" é polissêmica e frequentemente usada para justificar prescrições e limites das ações humanas, sem uma análise profunda de seu significado. Por exemplo, dizer "Tício é uma pessoa" implica uma série de consequências, como a impossibilidade de tratá-lo como objeto, ainda que o que constitui uma pessoa não seja claro.

A pessoa, no contexto ético e jurídico, vai além da biologia. Pertencer à espécie humana não é o que necessariamente define alguém como pessoa. Enquanto o ser humano é um fato da natureza, a pessoa envolve um valor, uma construção moral e cultural. Como afirma Lève (1997), "no ser humano a humanidade está presente a título de fato. Na pessoa, ela está representada como um valor." Isso significa que, ao se referir a um ser humano como pessoa, busca-se algo além do físico, algo incorpóreo (Lève, 1997).

O conceito de pessoa é, portanto, mais moral e cultural do que biológico. Kant (1988) define a pessoa como um sujeito cujas ações podem ser imputadas, ou seja, alguém a quem se atribui a autoria de uma ação. Nessa perspectiva, a pessoa moral e o corpo pertencem a ordens distintas, e não é o fato de se ter um corpo humano que torna alguém uma pessoa ou sujeito de direitos. O direito, por sua vez, reconhece a personalidade jurídica a partir de um fato natural: o nascimento com vida.

Nesse sentido, ser pessoa não se limita ao fato de pertencer à espécie humana, mas é resultado de um processo cultural e ético. Por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos não se baseia em argumentos embriológicos ou genéticos, mas sim em acordos éticos e morais que garantem a dignidade e a igualdade entre as pessoas.

A complexidade da ideia de pessoa também é abordada por Roberto da Matta (1981), que diferencia indivíduo e pessoa a partir da pergunta “Você sabe com quem está falando?”. Nesse caso, pessoa é aquele que ocupa um papel social e é reconhecido como titular de direitos, enquanto o indivíduo é apenas um entre muitos.

Para Hobbes (1994), a pessoa é como um ator cujas palavras e ações podem ser atribuídas a si mesmo ou a outro. Isso reforça a ideia de que o conceito de pessoa está vinculado à capacidade de ação e à autoria. No direito romano, a pessoa era definida como aquele que desempenhava um papel na vida jurídica, e nem todos os seres humanos tinham essa atribuição, como os escravos, que eram tratados como objetos de direitos, mas não sujeitos.

A modernidade trouxe mudanças significativas, tratando pessoa, ser humano e sujeito de direitos como sinônimos. No entanto, a noção de pessoa continua a vincular-se à capacidade de adquirir direitos e contrair obrigações, refletindo a complexidade do conceito que vai além da simples biologia e abarca dimensões sociais, culturais e éticas.

A complexidade do termo "pessoa" advém de sua natureza enquanto categoria moral, ética e jurídica, em contraste com o adjetivo "humano", que se refere à espécie *Homo sapiens*. No campo filosófico e teológico, inúmeras teorias tentam definir o conceito de pessoa, como a "razão seminal" de Santo Agostinho (1961) e a "potência" aristotélica, reinterpretada por Tomás de Aquino (2001).

No entendimento aristotélico de potência, um ser possui a capacidade de se transformar em algo mais, dependendo da intervenção de um agente externo. Um exemplo clássico é a pedra que pode se tornar uma escultura, mas apenas por meio da ação de um escultor (Aristóteles, 1984). Essa distinção entre potência e ato é essencial para a compreensão de que um ente pode ter o potencial de ser uma pessoa, mas não ser uma pessoa em ato. Mary Anne Warren (1989), por exemplo, defende que características como sensibilidade, autoconsciência, capacidade de comunicação e autocuidado são determinantes para definir o que é uma pessoa.

O direito subjetivo à vida implica a existência concreta de um sujeito capaz de vivenciar essa vida, o que sugere que a personalidade depende da plena existência consciente no mundo (Warren, 1989). No âmbito jurídico, o conceito de pessoa é uma construção normativa que está diretamente ligada ao reconhecimento de direitos e deveres. A personalidade jurídica refere-se

à capacidade de um indivíduo ser titular de direitos e obrigações, o que nem sempre exige um padrão cognitivo.

Octavio Derisi (1955) propõe uma análise sobre a relação entre potência e ato em três modos: integração metafísica, composição física da essência e composição física accidental. Esses modos exploram como a potência (capacidade) se transforma em ato (realidade), destacando que a pessoa emerge no ato de viver e não apenas no potencial de existir. E a existência pode ocorrer de forma diversa e singular. O desafio quando se fala em personalismo e deficiências é vincular as diversas possibilidades de atos a um único padrão, forma ou maneira ou a critérios de reconhecimento.

Essa diferença entre "humano" e "pessoa" é mantida ao longo das discussões filosóficas e jurídicas. Enquanto "humano" refere-se à espécie biológica, "pessoa" é uma categoria política e ética que pressupõe a consciência de si e a capacidade de agir e se relacionar. O conceito de "nascimento com vida" marca, portanto, o início da personalidade jurídica, refletindo a inserção do ser humano no mundo de maneira plena e ativa (Goldim, 2014).

Como afirmou Hannah Arendt (2007), é o "segundo nascimento" – a entrada no mundo pela palavra e pela ação – que define o ser humano como pessoa. O nascimento com vida, assim, não apenas introduz o humano no mundo, mas também marca o início de sua trajetória enquanto pessoa, com todas as implicações sociais, políticas e éticas que isso envolve.

O conceito de "pessoa" ocupa uma posição central no personalismo filosófico, servindo como alicerce para toda a sua estrutura ética e antropológica. No personalismo, especialmente na obra de Emmanuel Mounier, a pessoa não é vista como um indivíduo isolado ou uma mera entidade biológica, mas como um ser dotado de dignidade intrínseca que só se realiza plenamente através de suas relações com os outros e com a sociedade. Essa concepção de pessoa traz uma visão da vida humana que supera tanto o individualismo quanto o coletivismo, oferecendo uma perspectiva equilibrada e fundamentada na dignidade e na interdependência dos seres humanos.

No personalismo, a pessoa é entendida como um ser relacional. Ao contrário de filosofias que acentuam o indivíduo como uma entidade autônoma e independente, o personalismo defende que a pessoa só se constitui e se realiza no encontro com o outro. A existência humana, para Mounier, é profundamente marcada pela relação com os outros seres

humanos e com a sociedade. Não se trata apenas de uma convivência pragmática ou utilitarista, mas de um vínculo profundo em que a pessoa só se compreende e se transforma por meio dessa interação. Essa visão está enraizada na ideia de que a liberdade pessoal não é uma liberdade individualista, mas uma liberdade voltada para o compromisso e a responsabilidade com o outro.

Dentro dessa perspectiva, a dignidade da pessoa humana é outro elemento central. No personalismo, a pessoa possui uma dignidade intrínseca que não depende de suas capacidades físicas, intelectuais ou de sua utilidade social. Esse é um princípio fundamental que rejeita qualquer forma de instrumentalização do ser humano, seja pelo Estado, pelo mercado ou por qualquer outra força social. A pessoa não pode ser reduzida a um meio, a uma função ou a um recurso. Ela é um fim em si mesma, um ser cujo valor é absoluto, independentemente de sua eficiência ou produtividade. Essa concepção se opõe a visões que avaliam o valor humano com base em parâmetros econômicos ou funcionais.

O conceito de liberdade no personalismo, particularmente no pensamento de Mounier, é inseparável da responsabilidade. A pessoa é livre, mas essa liberdade está sempre orientada para o bem comum. A liberdade pessoal, nesse sentido, não é vista como uma licença para fazer o que se quer, mas como uma responsabilidade ética que exige o reconhecimento do outro e a busca por um mundo mais justo e solidário. A pessoa se realiza plenamente quando assume sua responsabilidade para com os outros, comprometendo-se com a transformação social e com a construção de um ambiente em que todas as pessoas possam desenvolver sua dignidade e potencial.

A noção de que a pessoa é um fim em si mesma tem implicações profundas na ética personalista. Essa visão, que encontra ressonância na ética kantiana, afirma que a pessoa humana não pode ser tratada como um meio para atingir fins externos. Qualquer tentativa de instrumentalizar a pessoa, seja para fins políticos, econômicos ou sociais, é uma violação de sua dignidade. Essa defesa da pessoa como um fim em si mesma também implica em uma crítica ao utilitarismo e a visões de mundo que priorizam a eficiência ou a funcionalidade em detrimento do respeito à singularidade e à vulnerabilidade humanas.

Além disso, o personalismo de Mounier concebe a pessoa como um ser em constante desenvolvimento. A pessoa não é um ser estático, mas está sempre em processo de crescimento

e realização. Esse desenvolvimento não ocorre de maneira isolada, mas através do engajamento com a vida social, da abertura ao outro e da busca por um sentido espiritual. Ao reconhecer o caráter dinâmico da pessoa, o personalismo rejeita visões reducionistas da natureza humana, que tendem a fixar o ser humano em categorias rígidas ou deterministas. A pessoa é, antes de tudo, um ser em transformação, com potencial para evoluir e para contribuir ativamente para o bem-estar da coletividade.

Essa concepção de pessoa se diferencia de duas correntes filosóficas que o personalismo critica de maneira contundente: o individualismo extremo e o coletivismo despersonalizante. No individualismo, o foco está no indivíduo isolado, que busca sua realização e felicidade de maneira autônoma, muitas vezes em detrimento do bem comum. O personalismo vê essa postura como insuficiente, pois ignora a dimensão relacional e comunitária da pessoa. Por outro lado, o coletivismo trata os seres humanos como partes de uma estrutura social maior, muitas vezes desconsiderando sua liberdade individual e sua singularidade. O personalismo, ao equilibrar essas duas visões, propõe uma antropologia que reconhece tanto a individualidade da pessoa quanto sua necessidade de viver em comunidade.

Dentro desse quadro conceitual, o personalismo oferece uma valiosa contribuição para a reflexão sobre a deficiência. Ao defender a dignidade intrínseca da pessoa, o personalismo afirma que essa dignidade não pode ser medida pela capacidade física, intelectual ou produtiva. A ideia de "outras eficiências" surge como uma aplicação personalista que valoriza a diversidade humana em todas as suas formas. As pessoas com deficiência, nesse contexto, não são vistas como menos valiosas ou menos dignas, mas como detentoras de diferentes formas de ser e de se relacionar com o mundo. A dignidade dessas pessoas não está em sua "utilidade" ou "eficiência" segundo padrões convencionais, mas em sua existência como seres humanos singulares, dignos de respeito e inclusão.

O conceito de pessoa, assim, não é apenas uma abstração filosófica no personalismo. Ele é a base de uma ética que valoriza o ser humano em sua totalidade, reconhecendo sua dignidade, liberdade e responsabilidade. Ao afirmar que a pessoa só se realiza em relação com os outros, e que sua dignidade não depende de suas capacidades ou realizações, o personalismo oferece uma visão profunda e humanizadora da vida humana. Ele propõe uma alternativa à fragmentação do ser humano, seja pelo individualismo exacerbado ou pelo coletivismo

despersonalizante, e aponta para uma sociedade em que a pessoa humana, em toda a sua complexidade e vulnerabilidade, é o centro de preocupação e cuidado.

2.2 A PESSOA E SUA RELACIONALIDADE: "*JE EST UN AUTRE*"

A frase de Rimbaud, "*Je est un autre*", encapsula a ideia de que a natureza da pessoa é intrinsecamente relacional, um conceito central no personalismo de Mounier. Este pensamento se opõe à visão tradicional do sujeito autossuficiente, profundamente enraizada na filosofia moderna, especialmente na obra de René Descartes, que, com seu cogito cartesiano ("penso, logo existo"), estabelece a razão individual como o critério último da existência pessoal. Mounier, por sua vez, desafia essa perspectiva, argumentando que a verdadeira identidade da pessoa é definida não apenas pela sua individualidade, mas pela qualidade e pela profundidade das relações que ela estabelece com os outros. Segundo ele, "a identidade não é uma propriedade do indivíduo, mas um espaço que se cria nas interações e nos laços que estabelecemos" (Mounier, 1949, p. 67). Isso implica uma redefinição radical do que significa ser humano, sugerindo que a individualidade se realiza plenamente em um contexto de comunhão e reciprocidade.

Para Mounier, o ser humano só consegue encontrar sua verdadeira identidade ao se engajar ativamente com os outros, em um relacionamento que se caracteriza pela reciprocidade e pela comunhão. A pessoa, portanto, não é um "átomo social" ou um mero conjunto de características isoladas, mas um ser em constante diálogo com a alteridade. Mounier afirma categoricamente: "A pessoa não pode ser compreendida fora de sua vocação comunitária, pois é através do outro que ela se realiza" (Mounier, 1949, p. 57). Essa visão desestabiliza o individualismo moderno, que tende a ver a pessoa como um ser fechado em si mesmo, ignorando as dimensões comunitárias que são essenciais para a sua existência.

Ao dialogar com o pensamento de Martin Buber, que desenvolve a filosofia do "Eu-Tu", Mounier reforça a ideia de que a pessoa se constitui através do encontro com o outro. Buber, ao afirmar que "a verdadeira vida é o encontro", elucida como as relações interpessoais são fundamentais para a formação da identidade e para a realização da humanidade (Buber,

1958, p. 11). Neste contexto, Paul Ricoeur, um dos discípulos de Mounier, acrescenta que "a identidade pessoal é uma narrativa construída a partir da relação com o outro" (Ricoeur, 1990, p. 32). Essa perspectiva enfatiza o caráter dinâmico e relacional do ser humano. A identidade pessoal, portanto, não é um dado fixo ou estático, mas um projeto em constante construção, cuja realização depende da abertura para a alteridade e da interação com o mundo social.

A expressão de Rimbaud, então, ganha uma nova interpretação dentro do framework do personalismo: o "eu" só pode ser compreendido à luz do "outro", enfatizando que a identidade pessoal não é uma essência pré-determinada, mas um processo profundamente relacional. Essa abertura ao outro, no entanto, não sugere uma dissolução da individualidade. Ao contrário, Mounier propõe que a pessoa só pode se tornar plenamente ela mesma quando está em comunhão com os outros. Ele destaca que "a pessoa é, antes de mais nada, um ser de comunhão" (Mounier, 1949, p. 34). Essa concepção de relacionalidade não é apenas uma inovação teórica, mas também um apelo prático para a construção de comunidades mais coesas e inclusivas.

Esse entendimento de relacionalidade também ressoa com o pensamento contemporâneo de Emmanuel Levinas, que, em sua obra, aborda a ética como nascendo precisamente da relação com o outro. Para Levinas, a responsabilidade que o rosto do outro impõe ao sujeito é fundamental. Ele afirma que "eu sou responsável pelo outro, sem esperar reciprocidade, até o ponto de substituí-lo" (Levinas, 1982, p. 85). Essa ideia de responsabilidade radical pelo outro está alinhada com a visão personalista de Mounier, que vê na interdependência e na solidariedade os pilares de uma existência verdadeiramente humana.

Ademais, a relacionalidade defendida por Mounier sugere que a vulnerabilidade é uma característica inerente à condição humana. Ao reconhecer que a pessoa é definida por suas relações, somos desafiados a considerar a fragilidade e a dependência como aspectos centrais da experiência humana. Essa perspectiva encontra eco nas discussões contemporâneas sobre a ética da vulnerabilidade, que foram abordadas por pensadores como Judith Butler, que argumenta que a vulnerabilidade não deve ser vista como uma fraqueza, mas como uma condição fundamental da vida humana que exige solidariedade e responsabilidade mútua (Butler, 2004, p. 22).

Por outro lado, Zygmunt Bauman, em suas reflexões sobre a modernidade líquida, enfatiza que a interdependência social é cada vez mais evidente em um mundo em

transformação constante. Bauman destaca como as relações humanas contemporâneas são frequentemente marcadas pela fragilidade e pela efemeridade, sublinhando a necessidade de uma ética que reconheça e valorize a interdependência entre os indivíduos (Bauman, 2000, p. 10). Essa fragilidade nas relações interpessoais contemporâneas nos leva a refletir sobre a importância da solidariedade e da empatia como pilares essenciais para a construção de uma comunidade verdadeiramente integrada e acolhedora.

Portanto, o personalismo de Mounier não apenas desafia a noção individualista de identidade, mas também propõe uma visão ética que valoriza a vulnerabilidade como um aspecto essencial da vida humana. Em vez de buscar a autossuficiência, Mounier sugere que a verdadeira realização pessoal ocorre na aceitação e na valorização das relações que estabelecemos com os outros. O personalismo se torna, assim, um convite à construção de comunidades que reconheçam a interdependência e a solidariedade como elementos fundamentais da convivência humana, reafirmando a importância de cultivar relações autênticas e significativas em um mundo que muitas vezes promove o isolamento e a desindividualização

2.3 VULNERABILIDADE E EXISTÊNCIA HUMANA NO PERSONALISMO

2.3.1 A vulnerabilidade

O conceito de vulnerabilidade tem suas raízes no pensamento filosófico e ético, vinculado à condição humana e à interdependência entre os indivíduos. Derivado do latim *vulnerabilis*, que significa "aquele que pode ser ferido", o termo inicialmente referia-se à exposição ao dano físico, mas foi gradualmente expandido para englobar dimensões emocionais, sociais e existenciais.

No pensamento existencialista, autores como Jean-Paul Sartre trouxe reflexões sobre a vulnerabilidade existencial, ao enfatizarem a fragilidade inerente à liberdade humana e à contingência da vida. Sartre, em *O Ser e o Nada* (2001), discute como o ser humano, em sua liberdade radical, enfrenta angústia e incerteza diante de suas escolhas e da finitude da vida, tornando a vulnerabilidade uma parte essencial da experiência existencial.

Emmanuel Levinas, por sua vez, traz a vulnerabilidade para o centro de sua ética da alteridade. Em *Totalidade e Infinito* (1969), ele argumenta que a fragilidade do outro, expressa através do rosto, impõe uma responsabilidade ética inescapável. Para Levinas, o reconhecimento da vulnerabilidade do outro funda a própria noção de responsabilidade moral, destacando a relação intrínseca entre vulnerabilidade e alteridade.

O conceito de vulnerabilidade ganha especial relevância quando assumido pela bioética e direitos humanos, especialmente após as atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial. O *Código de Nuremberg* (Mitscherlich; Mielke, 1949) e a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) são marcos que reconhecem a necessidade de proteger pessoas vulneráveis, como aquelas submetidas a experimentos médicos. Esses documentos colocam a vulnerabilidade como uma preocupação central no campo da ética aplicada, especialmente no contexto de proteger grupos suscetíveis a abusos.

Teóricos contemporâneos, como Judith Butler, ampliam o entendimento de vulnerabilidade para incluir as condições materiais e sociais que moldam a exposição ao risco. Em *Precarious Life* (2004), Butler discute como a precariedade, inerente a todas as vidas, é distribuída de maneira desigual pelas estruturas sociais, com certas populações sendo mais expostas a formas de violência e exclusão. Ela propõe que a vulnerabilidade seja entendida como uma condição compartilhada, mas desigualmente vivida, dependendo do contexto político e econômico.

Esses diferentes enquadramentos teóricos sobre vulnerabilidade revelam sua importância para a ética contemporânea, não apenas no reconhecimento da interdependência humana, mas também na crítica às estruturas sociais que perpetuam formas de exclusão e discriminação.

Para Mounier a vulnerabilidade é uma condição essencial da existência humana. Diferente de outras correntes filosóficas que buscam minimizar ou negar a fragilidade humana, o personalismo de Mounier a coloca no centro da reflexão sobre a pessoa. A vulnerabilidade não é vista como uma falha ou defeito, mas como uma característica constitutiva da pessoa, que exige a construção de laços de solidariedade e interdependência. Afinal, todos podem ser feridos. Como afirma Mounier, "A pessoa é chamada à grandeza precisamente porque é frágil; a sua fragilidade é o que a torna capaz de transcendência" (Mounier, 1950, p. 89).

Para Mounier, a vulnerabilidade aponta para a necessidade de uma comunidade em que as pessoas possam cuidar umas das outras. Nesse sentido, a filosofia de Mounier se alinha à ética da responsabilidade proposta por Levinas, para quem a responsabilidade pelo outro surge exatamente da consciência da fragilidade humana. A pessoa é, por natureza, um ser vulnerável, exposto às contingências da vida, à doença, ao sofrimento e à morte, e é essa vulnerabilidade que a liga ao outro em uma relação de cuidado e compaixão.

A partir da vulnerabilidade, Mounier propõe uma ética comunitária, em que o ser humano reconhece que não pode se realizar sozinho. A realização pessoal, nesse contexto, não se dá pelo isolamento ou pela busca de uma autossuficiência impossível, mas pela abertura ao outro e pelo reconhecimento da interdependência entre as pessoas. Como afirma Martha Nussbaum, "A vulnerabilidade humana é uma característica fundamental que precisa ser reconhecida e acolhida para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa" (Nussbaum, 2011, p. 45). Essa ética do cuidado é central para o pensamento personalista, que vê na vulnerabilidade uma oportunidade para o crescimento pessoal e para a construção de uma comunidade de apoio mútuo.

Além disso, a vulnerabilidade revela a finitude humana e a necessidade de transcendência. Para Mounier, a pessoa é chamada a transcender sua própria fragilidade ao se engajar em projetos de significado e ao buscar uma vida comunitária baseada no respeito mútuo e na solidariedade. A vulnerabilidade, nesse sentido, não é uma limitação, mas uma condição que abre possibilidades de realização pessoal e de superação dos próprios limites.

Ao tratar da vulnerabilidade, Mounier também nos leva a uma reflexão sobre a dignidade humana. A dignidade da pessoa, para o personalismo, não reside na força ou na autonomia, mas precisamente na capacidade de acolher o outro e de reconhecer sua própria fragilidade. Como afirma o filósofo Alasdair MacIntyre, "É na fragilidade que encontramos as raízes da nossa moralidade, pois é através do cuidado do outro que exercemos nossa humanidade" (MacIntyre, 1999, p. 120).

Portanto, a vulnerabilidade, longe de ser um obstáculo, é uma via para a realização plena da pessoa, desde que ela seja entendida dentro de um contexto de solidariedade e interdependência. No pensamento de Mounier, a pessoa se realiza ao acolher sua própria

fragilidade e ao cuidar da fragilidade do outro, reconhecendo que a existência humana é, em última análise, um projeto comunitário.

2.3.2 Para além do capacitismo: o valor como um postulado

Com base nas pesquisas realizadas, pode-se afirmar que o conceito de capacitismo surgiu na segunda metade do século XX, em paralelo com o avanço dos movimentos pelos direitos das pessoas com deficiência e com o surgimento dos estudos críticos sobre deficiência. O capacitismo, assim, emergiu como uma crítica às formas de discriminação e exclusão estruturais enfrentadas por pessoas com deficiência, comparável ao racismo e ao sexismo. Na década de 1980, com o avanço de teorias como o *Disability Studies* e o modelo social da deficiência, o capacitismo passou a ser mais amplamente discutido nos campos acadêmico e político.

No contexto filosófico, o capacitismo está vinculado a várias tradições que privilegiam o corpo e a mente ideais. No Iluminismo, pensadores como René Descartes colocaram a racionalidade no centro da definição de humanidade, como exemplificado pela célebre afirmação “*Cogito, ergo sum*” (Penso, logo existo) (Descartes, 1998). Essa valorização da razão, ao longo do tempo, reforçou uma hierarquização das capacidades humanas, em que a deficiência foi vista como uma falta ou desvio da norma. Essa tradição filosófica cartesianista desconsiderava, por exemplo, as experiências corporais ou cognitivas daqueles que não se encaixavam em parâmetros de plena funcionalidade, contribuindo assim para a marginalização das pessoas com deficiência.

Outras correntes, como o utilitarismo, também contribuíram indiretamente para reforçar o capacitismo. Autores como Jeremy Bentham e John Stuart Mill, ao proporem a maximização do bem-estar social com base na utilidade e na produtividade, não abordaram a exclusão de pessoas com deficiência que, frequentemente, eram vistas como menos produtivas ou úteis para a sociedade (Bentham, 2000; Mill, 2001), muito por haver um paradigma de utilidade. Esse foco na maximização da utilidade social se mostrou excludente, deixando de considerar a dignidade e os direitos das pessoas que não podem contribuir da mesma forma para o bem-estar coletivo, perpetuando uma visão capacitista da deficiência.

Por outro lado, filósofos como Michel Foucault ofereceram uma crítica ao controle dos corpos desviantes pelas instituições de poder. Em *Vigiar e Punir* (2013), Foucault aborda como a sociedade moderna disciplina corpos que fogem da norma por meio de instituições como escolas, hospitais e prisões. Essa análise pode ser associada ao capacitismo, pois os corpos e mentes das pessoas com deficiência são frequentemente regulados e institucionalizados, sendo tratados como algo que precisa ser corrigido ou adaptado às normas de funcionalidade e produtividade impostas pela sociedade.

A crítica ao capacitismo também encontra respaldo na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. Em *Fenomenologia da Percepção* (2005), Merleau-Ponty rejeita a visão cartesiana de corpo e mente como entidades separadas, argumentando que o corpo é o fundamento da experiência e da percepção humana. Sua abordagem permite uma visão mais inclusiva da diversidade corporal, na qual a deficiência é entendida como uma das múltiplas maneiras de estar no mundo, desafiando a hierarquização dos corpos que sustenta o capacitismo.

Apesar dessas críticas, o capacitismo como conceito ainda enfrenta limitações no campo filosófico. Muitas correntes filosóficas tradicionais, ao enfatizarem a autonomia, a racionalidade e a produtividade, continuam a desvalorizar ou ignorar as experiências das pessoas com deficiência. Essa limitação revela a necessidade de uma reflexão mais profunda e inclusiva que desafie as noções estabelecidas de corpo, mente e valor humano, incorporando plenamente a diversidade funcional e reconhecendo a dignidade inerente de todos os indivíduos, independentemente de suas capacidades.

Ao inverter a lógica que vincula valor a capacidades, este estudo propõe outro fundamento para o reconhecimento de valor. Preliminarmente é importante perceber que um postulado é uma afirmação sobre a qual não se consegue ter uma comprovação empírica, estrutura teorias, princípios e prescrições. Ou seja, é um ato arbitrário, político e moral, logo mutável, diferente de um dogma religioso. Por exemplo, afirmações como *o valor da vida humana* ou *vida humana ter dignidade* são exemplos de postulados. Pode-se afirmar haver três diferenças básicas entre um postulado e um dogma religioso, que também é uma espécie de postulado. A primeira é o fato de não se restringir (o postulado) a um grupo moral específico. A segunda é que se estrutura a partir de um exercício argumentativo que visa a coesão e

coerência, e, exatamente por isso, pode ser questionado, refutado e debatido. O postulado é uma proposição, que representa, do ponto de vista do assentimento, a característica de poder ser negada sem contradição e de apenas poder ser tomada como fundamento da demonstração. Trata-se, portanto, de uma demonstração de proposição que não é evidente por si própria, mas “que se é levada a aceitar porque não se vê outro princípio ao qual se possa ligar quer uma verdade que não se poderia pôr em dúvida, quer uma operação ou uma to cuja legitimidade não é contestada” (Lalande, 1999, p. 832). Por fim, a terceira diferença, a de que o postulado não se refere ao experimento, mas diz respeito à lógica e à certeza, no sentido de ser pensado como uma verdade adotada de imediato pelo simples fato de, ao ser pensada parecer evidente por si própria à razão, mesmo que sem demonstração empírica (Lalande, 1999). E, por ser uma verdade vinculada à razão e não à fé, é, por isso, uma verdade passível de ser refutada, no sentido popperiano.

Dos postulados, quando esses não são em si princípios, criam princípios, como o *a proteção à vida*. O princípio pode ser abordado a partir de três pontos de vista (Schramm, 2006): ontológico, lógico e normativo. A perspectiva ontológica é a do princípio como fonte ou causa da ação, isto é, origem do efeito e da ação. O princípio seria, portanto, a causa que não pode ser deduzida de nenhuma outra, como por exemplo, a ideia ‘de Deus como o princípio de todas as coisas’. A perspectiva lógica é a do princípio como uma proposição primeira, posta no começo de uma dedução, não-dedutível, fora da discussão, aqui assemelha-se mais a idéia de postulado, eis que se refere a um conjunto de diretrizes e características nas quais o desenvolvimento ulterior de uma Ciência deve se subordinar. Por fim, a perspectiva normativa, que compreende o princípio como uma regra ou norma de ação representada e enunciada por uma fórmula, impõe um dever de ação. Nessa última perspectiva o princípio tem como fundamento um postulado, seja ele sagrado, natural ou exclusivamente vinculado a acordos humanos. O fato é que a vaga do termo princípio que pode ter seu sentido vinculado a um axioma quanto a um teorema aqui nos interessa o sentido de orientação, de finalidade, de prescrição, ou seja, como *regra que orienta a ação*.

Nem sempre, essas regras têm como marco estruturas democráticas, eis que em várias situações se estruturam a partir de lógicas autoritárias ou teocráticas²⁵, ou têm como

²⁵ Autoritarismo, relacionado aos sistemas políticos, é o regime que “privilegia a autoridade governamental e diminuem de forma mais ou menos radical o consenso, concentrando o poder político nas mãos e de uma só pessoa

fundamento da ordem social a fé ou a natureza e não acordos públicos de justiça social. Nos regimes autoritários da América Latina, por exemplo, havia forte repressão contra os ‘dissidentes’, mas a população civil, em geral, vivia normalmente dentro dos limites impostos, tratava-se, portanto, de um modelo autoritário, no qual o governo não controla a vida privada de seus cidadãos a ponto de torná-los, compulsoriamente, ‘reeducados’ para passar o resto de suas vidas sob o regime. O que já ocorre em modelos totalitários e, em alguma medida, teocráticos.

Segundo Hannah Arendt (1998), o totalitarismo é uma forma de domínio que não se limita a destruir as capacidades políticas do ser humano, isolando-o em relação à vida pública, mas tende a destruir grupos e instituições que formam o tecido das relações privadas do ser humano, como ocorreu nos Estados comunistas e nazistas. O que é possível identificar nesses diferentes modelos é uma fragilidade em termos de realização de políticas descomprometidas com definições particulares de *bem* e, por consequência, sem um projeto público de justiça capaz se abrigar a diversidade.

É interessante observar que é possível encontrar modelos sociais democráticos com práticas tirânicas ou teocráticas. Mas, não no âmbito do ‘dever ser’, das ‘regras do jogo’; e sim no âmbito do ‘ser’, dos fatos, da realidade cotidiana das dinâmicas sociais. O ponto em comum é que nessas estruturas a diversidade não é algo aceitável, é prejudicial ou é condenável; seja por conta da regra vigente – nos modelos autoritário, seja porque cria, pela singularidade dos sujeitos – nos modelos democráticos, vulnerabilidades, como dificuldade de acesso à sistemas de justiça, saúde, exercício da autonomia da vontade, que resultam de condições de discriminação, desigualdade social, preconceito. Nos modelos autoritários e teocráticos, porém, não é possível a contestação em relação à diretriz vigente porque há um monopólio interpretativo e deliberativo. O que varia, conforme o modelo de organização social (totalitário, teocrático ou democrático, por exemplo) é o maior ou menor grau de possibilidade

ou um só órgão e colocando em posição secundária as instituições representativas.” (Sttopino, 2000a, p. 94). O termo totalitarismo, por sua vez, surge por volta da década de 20 para caracterizar Estado fascista. O totalitarismo é uma forma de governo cuja finalidade é converter os seres humanos em seres de reação (Sttopino, 2000b). Porém, não é um conceito em si mesmo, eis que apresenta, na história, vários usos ideológicos, de qualquer forma, caracteriza-se, como refere-se Hannah Arendt (1998), a eliminação da capacidade política do ser humano. A Teocracia é a “ordem política pela qual o poder é exercício em nome de uma autoridade divina por homens que se declaram seus representantes na Terra, quando não sua encarnação”. (Ferrari, 2000: 1237).

interpretativa e de flexibilidade interpretativa das regras do jogo. Porém, os modelos de organização social não são razão suficiente ou absoluta para justificar permissões ou proibições porque acordos comuns sobre a ação humana (postulados e princípios) já são estabelecidos desde o século XVIII, além de regras ratificadas por diferentes países através de tratados internacionais de direitos humanos.

Ou seja, há um discurso de valores que ultrapassa fronteiras administrativas e peculiaridades políticas permitindo uma gramática comum; ou uma concepção pública de justiça. Por exemplo, a proteção à autonomia, a igualdade e a não-discriminação, a liberdade e a integridade física são princípios presentes em declarações de direito, em projetos de Estado e em antigos e recentes acordos firmados por uma diversidade de Estados. Isso significa que, para além das peculiaridades culturais, um projeto público de justiça já está arquitetado, ou seja, existente, nessa gramática comum.

As bases dos acordos modernos, na lógica das cartas de princípio e direitos declarados, tem como marco o século XVIII. Em 1776 os norte-americanos declararam que todos os cidadãos habitantes da América do Norte eram politicamente iguais e tinham o direito à autodeterminação; em 1789 a Revolução Francesa firmou os postulados da liberdade, da igualdade e da fraternidade, que se tornaram o cerne da primeira Constituição democrática, promulgada em 1791.

Jean-Jacques Rousseau (1759-62), pouco antes, havia escrito, no *Do Contrato Social*, que era um projeto político para uma República Democrática, cujo teor fundamental era o da autonomia do cidadão, garantida pela igualdade e liberdade, ou seja, a não-subordinação de um sujeito aos interesses e ao domínio de outro, torna-se a condição básica que assegura a igualdade de seres dotados de razão e de liberdade (Felipe, 2003). A conclusão é simples: o alicerce conceitual sobre direitos fundamentais e a função de Estado já estava estruturada independentemente das escolhas políticas e dos caminhos administrativos que viessem a ser tomados. Se, posteriormente, há uma opção por modelos tirânicos, como as ditaduras na América Latina, as idéias de não-subordinação, autodeterminação e integridade, por exemplo, já faziam parte do repertório moderno de direitos dos sujeitos.

Esses novos princípios, que expressam o caráter político e secular dos postulados, como o princípio da igualdade, rompe com o tradicional sentido teológico da “igualdade de todos

perante Deus”; e faz com que os ideais gregos que haviam sido relegados pela hegemonia católica na Europa e nas Colônias, como autonomia, liberdade e igualdade, reintegrem, definitivamente, a pauta política e moral dos homens (Felipe, 2003).

Já na vigência de uma cultura mais globalizada de pós-guerra, de mercados sem fronteiras, de comunicação de massa e internet, é possível observar a reafirmação e maturação de antigos postulados. Um bom exemplo é Artigo 1.º do Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais²⁶, que diz: 1. Todos os povos têm o direito de dispor deles mesmos. Em virtude deste direito, eles determinam livremente o seu estatuto político e asseguram livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural. O artigo terceiro do mesmo Pacto afirma que: Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a assegurar o direito igual que têm o homem e a mulher ao gozo de todos os direitos econômicos, sociais e culturais enumerados no presente Pacto. Outro exemplo é o artigo 7º do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos²⁷ que afirma que: ninguém poderá ser submetido à tortura, nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes. Será proibido, sobretudo, submeter uma pessoa, sem seu livre consentimento, a experiências médicas ou científicas; e o artigo 9º que: toda pessoa tem direito à liberdade e à segurança pessoais. Ninguém poderá ser preso ou encarcerado arbitrariamente. Ninguém poderá ser privado de sua liberdade, salvo pelos motivos previstos em lei e em conformidade com os procedimentos nela estabelecidos. Fica claro a presença, nesses documentos e na lógica dos Estados, de postulados comuns, mas, igualmente importante, de marcos interpretativos e de um projeto não estranho de justiça. Ou seja, é possível falar tanto em princípios quanto em valores compartilhados para além de fronteiras e modelos de Estado e administração política.

É preciso ter claro que a possibilidade de acordos não significa uma total convergência de consenso em temas complexos para Estados com culturas divergentes. É nessa diferença que a diversidade moral é respeitada. E isso também ocorre no âmbito doméstico, nacional. É preciso, em outros termos, espaço para a autodeterminação, que pode ser entendida como a

²⁶ Adotado e aberto à assinatura, ratificação e adesão pela resolução 2200A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 16 de Dezembro de 1966. Entrada em vigor na ordem internacional: 3 de Janeiro de 1976, em conformidade com o artigo 27.º. Esta convenção é ratificada por 160 Estados parte e assinada por 69. Entre os países que ratificaram estão Afeganistão, Albânia, Angola, Brasil, Comodora, China, Congo, Gabão, Índia, França, Honduras, Iran, Iraque, Israel, Japão, Paquistão, República da Coreia, Venezuela.

²⁷ Adotado pela Resolução n. 2.200 A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966 e ratificado pelo Brasil em 24 de janeiro de 1992, ratificado por 164 e assinada por 72 Estados parte das Nações Unidas. Entre os países que ratificaram estão Afeganistão, Albânia, Angola, Brasil, Comodora, China, Congo, Gabão, Índia, Estados Unidos, França, Honduras, Iran, Iraque, Israel, Japão, Paquistão, República da Coreia, Venezuela.

liberdade privada para compor as próprias definições de *bem*. O limite para a ação, nessa liberdade, contudo, existirá, e será sempre, conforme os acordos firmados, o interesse do outro. Acordo e consenso, portanto, são categorias diversas, da mesma forma que conceito e concepção são diferentes.

Há uma diferença entre conceito e concepção já bastante difundida na filosofia prática trabalhada por Ronald Dworkin (1999). Ele explica que um conceito é representado pelas “[...] proposições genéricas e abstratas sobre um fenômeno”, ao passo que as concepções consistem em um “refinamento mais concreto ou subinterpretações dessas proposições mais abstratas [...]” (Dworkin, 1999, p. 86).

Uma concepção não é um conjunto de regras sobre o uso de um termo, como ‘Direito’, ‘Democracia’, ‘vida’ ou ‘dignidade’, nem é a revelação de uma essência, mas é uma interpretação sobre o termo em questão ou sobre sua importância (postulado). Diferença similar ocorre com as ideias de consenso e acordo. Os consensos expressam concepções comuns, enquanto os acordos se alicerçam em conceitos estabelecidos e acordados. Por exemplo, o postulado *a vida é um valor*, é um consenso. Porém, a definição de vida carece de uma concepção compartilhada sobre a vida.

Assim, é possível consensos sobre vida dentro de determinados campos de saber e crença. Para além desses campos é possível estabelecer acordos. No Brasil, por exemplo, a vida é um valor, mas, mesmo assim, existem excludentes de punibilidade quando há violação à vida em determinadas condições, como legítima defesa ou estado de necessidade. Ou seja, mesmo que não haja consenso sobre o que é vida, em face da diversidade de crenças e concepções, é possível estabelecer acordos válidos sobre como gerenciar o consenso existente no postulado *da vida como valor*. Em síntese, em um nível, há consenso, em outro, acordo.

A condição para acordo não é a convergência de concepções sobre o objeto, isso é necessário nos consensos. Os Direitos Fundamentais das Democracias Constitucionais, que fazem parte do ordenamento, podem tranquilamente ser observados como consensos possíveis. Por exemplo, é indiscutível o consenso sobre ser *a proteção à vida humana* uma norma de princípio, igualmente a proteção à liberdade, e ambas Direitos Fundamentais. Porém, sobre os sentidos de vida e liberdade não há consenso, quando possível, estabelecemos acordo.

O argumento aqui é que o dissenso sobre o sentido de *bem* é legítimo, mas não significa que não seja possível estabelecer consensos e definições comuns sobre as coisas do mundo. Para isso, apenas, se exigirá diálogos francos e que as pessoas, em algumas medida, consigam lidar com as suas convicções. O que nos interessa – do ponto de vista das externalidades das nossas ações, como agentes morais - é perceber que as regras do jogo, em um Estado

democrático, exigem, para sua efetivação, compreensão e respeito, dois elementos básicos: o primeiro é a imparcialidade, logo, a isonomia; o segundo, considerando o reconhecimento de sociedades plurais, da liberdade de pensamento e de crença, a sobreposição do justo, sobre os sentidos particulares de *bem* (Rawls, 1997) . E essa escolha deve ser um consenso.

A liberdade, como postulado e princípio, trará à tona o questionamento sobre relativismo ético e pluralismo moral em democracias constitucionais e entre Estados, bem como a possibilidade de consensos e acordos. Há, porém, diferenças e equivocadamente confunde-se o reconhecimento da liberdade de crença e pensamento com a impossibilidade de estabelecer parâmetros, acordos e valores comuns. A ideia difundida de que a ética é relativa à sociedade em que se vive é verdadeira em um sentido, e falsa em outro (Singer, 2002). Verdadeiro, porque uma ação, para ser correta, será avaliada pelas conseqüências que apresenta; e essas conseqüências, em determinado contexto, podem ser vistas como boas, mas, em outro como ruins. As ideias de bem e mal são construídas a partir de experiências de prazer e sofrimento (Schneewind, 2005)²⁸.

Pluralismo moral e relativismo ético, portanto, não se confundem. A pluralidade está vinculada à ideia de uma diversidade legítima, em que se reconhece o outro, ou em que o outro se faz reconhecer como sujeito ou elemento igualmente válido no discurso. Nesse sentido, a pluralidade moral está relacionada com o reconhecimento de valores e princípios válidos e diferentes que são relevantes para os juízos. No pluralismo moral, não existe nenhum princípio ou processo de decisão que possa garantir uma resposta única ou verdadeira (Wolf, 1992). As diferenças entre os sujeitos morais e suas verdades, que decorrem das diferentes crenças e perspectivas sobre o mundo, do incremento da tecnologia, da história, da experiência, levam muitos a defenderem um relativismo ético, na linha “[...] de que os princípios ou códigos éticos são relativos para uma sociedade, ou mesmo para um indivíduo [...]” (Wolf, 1992, p. 786). A ideia subsequente é a impossibilidade de se estabelecer parâmetros comuns sobre certo e errado. No âmbito da moral, da subjetividade, é possível estabelecer sentidos que não são possíveis de serem comungados entre os diferentes sujeitos.

²⁸ Em linhas gerais, a ideia de Schneewind (2005) está relacionada à sua análise de John Locke sobre princípios morais inatos. Para o autor, Locke nega que esses princípios sejam inatos porque se o fossem não haveria necessidade de se pensar sobre as questões a eles relacionadas. No momento em que Deus deu a faculdade da razão para os sujeitos, conforme compreende Locke, ele não daria princípios inatos porque isso não faria sentido.

Os valores comuns estão firmados, porém, não em concepções de bem, mas na razão pública presente em um acordo sobre um projeto de justiça²⁹, visível nos Direitos Fundamentais e acordos internacionais de direitos humanos.

O pluralismo moral - e não o relativismo ético - é uma alternativa tanto à posição de que todos estão certos, a qual impossibilita que haja valores ou regramentos comuns, quanto à posição absolutista de que em uma controvérsia moral apenas um dos personagens pode estar certo. Enquanto o pluralismo reconhece a diversidade de sujeitos morais, o relativismo defende um pluralismo ético e jurídico em decorrência da própria diversidade moral. O problema dos relativistas é que subordinaram as normas e a sua valoração a contingências fáticas, negando qualquer possibilidade de aplicação ou construção de finalidades e valores comuns. Há, ainda, dois pressupostos básicos que afastam o relativismo: a) a existência de princípios *Prima facie* e b) a idéia de que é impossível um cumprimento perfeito das normas de princípios³⁰ ou normas de regra. Cumprir absolutamente algum princípio determinado, em uma situação de concorrência de princípios, implica na transgressão de um outro, o que não se pode admitir por ferir a própria ética (Maliandi, 2004). Trata-se da ideia de que o cumprimento de um princípio deve ser mais razoável ou benéfico que a sua suspensão. Esse juízo de razoabilidade³¹, bem como a análise de otimização dos princípios, podem ser observados em teorias como a da proporcionalidade³² ou da ética da convergência³³.

²⁹ A razão pública é aqui utilizada no sentido trabalhado por John Rawls (2000a), trata-se do conjunto de raciocínios e inferências que dizem respeito às questões políticas fundamentais. O conceito de razão pública e sua relação com as democracias laicas e com os juízos prescritivos serão tratados no capítulo três deste estudo.

³⁰ Uma diferença importante é a diferença entre princípio e valor. Os princípios que se relacionam às prescrições são conceitos deontológicos, ou seja, são mandamentos, proibições ou permissões, por isso a doutrina contemporânea do Direito Constitucional coloca os princípios no *status* de normas de princípio. Os valores já são conceitos axiológicos. Desta forma, o que os caracteriza não é um dever ser, mas o que é considerado bom (Alexy, 1997; Ferri, 2006). Alexy (1997) explica que o que no modelo de valores “es *prima facie* lo mejor, es, en el modelo de los principios, *prima facie* debido; y lo que en modelo de los valores es definitivamente lo mejor es, en un modelo de los principios, definitivamente debido. Así pues, los principios y los valores se diferencian sólo en virtud de su carácter deontológico y axiológico respectivamente” (1997, p. 147). Essa diferença permite a existência de um modelo para a solução de conflitos. Afinal, em sociedades plurais é possível consensos, mas em relação aos mandamentos e muito pouco em relação ao bem. Os valores serão muito úteis nas situações em que se exige ponderação.

³¹ A ideia de razoabilidade tem origem nos postulados kantianos referentes à humanidade e trata-se, originalmente, da própria razão. Rawls amplia ou redefine essa concepção compreendendo a razoabilidade como uma capacidade de perceber diferentes ideias ou teorias igualmente válidas (Rawls, 2000).

³² A teoria da proporcionalidade é composta por três partes: adequação, necessidade e ponderação; e é derivada diretamente do conceito de princípio como mandado de otimização que deve ser realizado conforme suas possibilidades fáticas e jurídicas. Por essa razão, a teoria da proporcionalidade é usada como modo de solução de colisões entre princípios. Isso porque os princípios, nas teorias jurídicas modernas, são direitos válidos e aplicáveis, com isso a solução para um conflito entre essas esferas se dará através da utilização de uma ponderação (Alexy, 1997).

³³ A ética convergente, proposta por Maliandi (2004), adota a perspectiva de graus de observância possíveis, por entender que no *ethos* a alternativa posta pela razão é uma razão dialógica, que é a capacidade de não se abandonar

Enquanto a liberdade traz a diversidade e a singularidade de interpretações de bem e de “ser”, a igualdade afirma a exigência da igual consideração. Na lógica de princípios *Prima facie* busca-se o máximo de garantia, a otimização de princípios, sem uma exigência de que se tornem absolutos. Trata-se da percepção de que a aplicação do princípio deve valer mais, em termos de respeito aos postulados e ao próprio princípio, do que a sua eventual suspensão em um caso particular. Liberdade e igualdade são duas faces de uma mesma moeda porque é somente a partir do reconhecimento de que há uma diversidade de seres singulares que se pode fazer uso da exigência de igual tratamento. Ou, por outro lado, é na exigência de um igual reconhecimento de interesses que se observa a diversidade de concepções sobre o bem ou das diferentes formas de estar no mundo (ser vivo).

O ponto crítico, entretanto, é que mesmo havendo acordos históricos e tradicionais entre diferentes perspectivas, como os de Estados de Direito e documentos internacionais de Direitos Humanos que decorrem, por exemplo, da pluralidade moral e das diferentes crenças religiosas, é preciso entender que um princípio só será princípio se conjuntar, conforme Richard Hare (1981) universalidade, prescritibilidade e superveniência, ou, segundo Jeremy Bentham (1984) universalidade, generalidade e aplicabilidade; mas, em ambas características, é exigido sua aplicação de forma coerente. O que implica, por exemplo, redefinir as hipóteses de proteção, consideração e respeito, como também o próprio sentido de sujeito moral.

Isso parece óbvio, mas no cotidiano dos embates públicos sobre questões limites, e esse é um ponto que sempre precisa ser lembrado: o do respeito mútuo pela perspectiva divergente e a coerência. Fica evidente a existência de dois níveis de pluralidade moral: a que se dá em âmbito macro, nos acordos internacionais, e a que ocorre em âmbito interno, que terá um incremento de complexidade porque os postulados de referencia serão tanto o do Estado (interno) quanto os dos acordos internacionais.

Nas sociedades contemporâneas³⁴ é praticamente impossível aceitar o não reconhecimento do outro, o que inclui: 1. O respeito a sua forma de viver à vida e 2. A sua interpretação sobre o *bem*. A única explicação plausível, que não exige apelar para lógicas relativistas, é de explícita violação aos princípios firmados, ou seja, é, em última análise, uma

a fundamentação iniciada anteriormente, e de se equilibrar as duas marchas anteriores (instrumental e crítica) e não a restrita alternativa entre a observância e transgressão. Para isso, introduz um quinto princípio [para além da universalidade, individualidade, conservação e realização] o da convergência, que não possui uma exigência específica, mas a função de maximizar a harmonia e minimizar a conflituosidade, que é admitida a priori.

³⁴ O contemporâneo, conforme observa Hannah Arendt (1993), nasce a partir de paradoxos. A Era Moderna do século XVII não é o mesmo mundo moderno do século XX, “a Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas” (Arendt, 1993, p.18).

situação de dominação. O ponto é que o outro não precisa ser um agente político, racional ou consciente do seu bem estar. Aplicar coerentemente o princípio da igualdade e da não subordinação, ou seja, do respeito à autonomia, ampliando, assim, a comunidade moral para agentes e pacientes morais, significa considerar o outro independentemente da capacidade dele mesmo de fazê-lo. Em outras palavras, não é condição para ser membro da comunidade moral a capacidade reivindicatória de interesses ou direitos, para isto basta o interesse em manter a própria vida. O que é preciso é que os personagens que participam dos acordos públicos (internacionais ou nacionais) apliquem de forma coerente os postulados e princípios que eles, autonomamente, firmaram.

É necessário, assim, sair da lógica colonialista de reconhecer o outro como sujeito de direito somente a partir de critérios etnocêntricos que, muitas vezes, são antropocêntricos e capacitistas. O reconhecimento do outro como sujeito moral exige a aplicação do princípio da não-maleficiência, além de romper com a lógica da referencia, do modelo. Para isso, é preciso tratar os sujeitos a partir das suas singularidades de forma que seus interesses possam ser igualmente considerados. O agente moral é o sujeito com o dever de perceber o paciente moral, que pode ser humano, animal não-humano ou os ecossistemas. O que torna, algo ou alguém, membro de uma comunidade moral não é o pertencimento a uma espécie específica, tampouco sua racionalidade ou consciência, mas o fato de ser paciente da ação de outro; portanto, a existência de uma vida que pode acabar. O conflito aqui vai centrar-se não apenas sobre a inclusão de uns e outros nessa comunidade moral, mas no que torna o outro paciente da ação de alguém.

Enquanto que para Singer (2002) o sujeito para ser considerado parte da comunidade moral, ou seja, *ser pessoa*, precisa ser portador de interesses (e não de uma racionalidade kantiana) para Paul Taylor é o valor inerente presente em todo o ser vivo e em ecossistemas naturais que os tornam sujeitos morais. A vida, do *ser que vive a vida*, é o fator que amplia a comunidade moral, e não apenas a consciência do interesse, a dor ou o prazer, ou o pertencimento a uma ou outra espécie. Não há, nesta lógica, um imperativo normativo de "como viver a vida," mas sim "o viver a vida" como imperativo de valor.

Esses pressupostos, não tão novos, representam o chamamento à coerência que irá contribuir para a aplicação dos princípios. Por essa razão que as discordâncias e incompreensões mais profundas no plano político, jurídico, ético e moral, como as que envolvem o tema da deficiência, exige, como condição para um debate de idéias, que os interlocutores deixem claro quais são suas perspectivas, convicções e conceitos.

Se a razão de ser da Ética só se constitui a partir da pretensão de universalidade de um princípio ético, a validade deste só se verifica a partir de sua aplicação a todos os casos semelhantes (Regan, 1983; Felipe, 2006). Desta forma, o fundamento do princípio de igualdade deve enfatizar, não as diferenças, mas a similitude, como condição para sua validade. A base da ação ética, portanto, será o respeito ao valor inerente do ser, que se torna ao mesmo tempo a base de um igual direito de ser tratado com respeito.

3 PERSONALISMO E DEFICIÊNCIA: OUTRAS EFICIÊNCIAS

A filosofia personalista de Emmanuel Mounier oferece uma perspectiva inovadora sobre a deficiência, movendo-se além da visão tradicional de limitação para um entendimento mais profundo da pessoa como ser em relação. O personalismo coloca a dignidade humana no centro da experiência, permitindo que a deficiência seja reconceituada como "outras eficiências" — uma abordagem que enfatiza as diferentes formas de contribuição que cada pessoa pode oferecer à sociedade. Para desenvolver este conceito, vamos explorar duas categorias-chave: a deficiência como vulnerabilidade e a redefinição de eficiência através do conceito de "outras eficiências".

3.1 DEFICIÊNCIA E VULNERABILIDADE

O conceito de vulnerabilidade é central na discussão sobre deficiência. No modelo tradicional, a deficiência é muitas vezes considerada uma vulnerabilidade intrínseca, resultante da falta de certas capacidades físicas ou cognitivas. Contudo, como visto no capítulo 2 desta dissertação, essa concepção pode ser problematizada a partir de uma abordagem personalista. Emmanuel Mounier (2008) argumenta que a pessoa não pode ser reduzida a suas características funcionais; antes, é um ser integral, cuja dignidade transcende suas capacidades físicas ou limitações. A vulnerabilidade, portanto, é vista como um estado comum a todas as pessoas, e não uma condição exclusiva das pessoas com deficiência.

Mounier afirma que a vulnerabilidade faz parte da essência da condição humana. Em sua visão, todos os seres humanos são, em algum grau, vulneráveis, pois dependem de outros para sua realização plena. A pessoa é um ser de relação, e é na relação com o outro que a sua vulnerabilidade se manifesta de forma mais profunda. Segundo Mounier, a vulnerabilidade não é um estado a ser superado, mas uma parte intrínseca da existência humana, pois abre espaço para a interdependência, solidariedade e cuidado mútuo. Nesse sentido, a deficiência, ao invés de ser uma limitação absoluta, pode ser vista como uma forma de vulnerabilidade que evidencia a necessidade de relações e interações humanas.

O filósofo francês Paul Ricoeur (2006) também contribui para essa discussão ao afirmar que a vulnerabilidade é a base sobre a qual se constrói a ética da responsabilidade. Em sua análise, a vulnerabilidade não é algo que diminui o valor da pessoa, mas sim o que exige e justifica a responsabilidade ética em relação ao outro. O reconhecimento da vulnerabilidade do outro nos compromete a responder com cuidado e proteção. Dessa maneira, as pessoas com deficiência não são apenas "vítimas" de suas limitações, mas seres que evocam em nós uma resposta ética de reconhecimento de sua dignidade e valor intrínseco.

No campo da bioética, essa questão é amplamente discutida. Segundo Silveira (2010), a abordagem tradicional tende a focar na autonomia como o principal critério de dignidade humana. Esse foco, entretanto, exclui aqueles que, devido a suas condições, não podem atender aos critérios convencionais de autonomia. Para superar essa limitação, Silveira argumenta que o personalismo oferece uma base mais inclusiva, reconhecendo a vulnerabilidade como uma dimensão essencial da dignidade, que não depende de critérios externos de eficiência ou produtividade.

Assim, a vulnerabilidade, longe de ser uma falha ou defeito, pode ser reinterpretada como uma condição que nos une a todos. A deficiência, nesse contexto, é uma forma particular de vulnerabilidade que deve ser acolhida, e não corrigida. A dignidade da pessoa com deficiência está, então, intrinsecamente ligada à sua capacidade de se relacionar com os outros, de ser acolhida em sua totalidade e de contribuir para a sociedade através de suas "outras eficiências".

3.2 OUTRAS EFICIÊNCIAS E A REDEFINIÇÃO DE EFICIÊNCIA

O conceito de "outras eficiências" emerge da necessidade de repensar o que entendemos por capacidade e contribuição humana. Tradicionalmente, a eficiência tem sido definida em termos de produtividade e autonomia, padrões muitas vezes inatingíveis para pessoas com deficiência. Essa visão reducionista ignora o potencial dessas pessoas para contribuir de maneiras alternativas e igualmente valiosas. Emmanuel Mounier (2008) sugere que a eficiência humana deve ser redefinida à luz da dignidade e da singularidade de cada pessoa, em vez de ser medida por padrões uniformes de desempenho.

A redefinição de eficiência envolve uma mudança de paradigma. Em vez de focar nas limitações, devemos nos concentrar nas capacidades únicas que as pessoas com deficiência trazem para a sociedade. Isso é essencialmente o que Mounier quer dizer com "outras eficiências". As formas tradicionais de medir eficiência muitas vezes falham em reconhecer habilidades que não se encaixam nos padrões estabelecidos de produtividade. As pessoas com deficiência, por exemplo, podem ter uma capacidade única de empatia, uma perspectiva diferenciada sobre a vida, ou até mesmo formas inovadoras de resolver problemas que os chamados "normais" não desenvolveriam.

Na prática, isso significa que as instituições — especialmente educacionais e de trabalho — devem ser repensadas para valorizar e incorporar essas "outras eficiências". Como defendido por Sennett (2003), a sociedade contemporânea tem uma fixação em torno da eficiência que marginaliza aqueles que não se adaptam aos seus moldes estreitos. O conceito de outras eficiências, ao contrário, promove uma inclusão genuína, baseada no reconhecimento da diversidade de capacidades humanas.

O modelo social da deficiência, conforme discutido por Oliver (1990), faz uma crítica similar ao conceito tradicional de eficiência, argumentando que as barreiras sociais, e não as limitações individuais, são a principal causa da exclusão de pessoas com deficiência. Essa crítica encontra eco no pensamento de Mounier, que nos convida a ver a pessoa como um ser em relação, cuja dignidade e valor não dependem de sua capacidade de atender aos padrões funcionais dominantes. Em vez disso, a sociedade deve ser reconfigurada para valorizar as contribuições de todos os seus membros, independentemente de suas condições físicas ou cognitivas.

Além disso, a redefinição de eficiência tem implicações profundas para a inclusão social e educacional. Segundo Vygotsky (1997), a educação inclusiva deve ser orientada para o desenvolvimento das capacidades únicas de cada aluno, e não para a adequação a padrões externos. A noção de "outras eficiências" nos lembra que todos os indivíduos, independentemente de suas habilidades, têm o potencial de contribuir de maneiras significativas para o bem comum. Nesse sentido, a educação inclusiva não é apenas uma questão de justiça social, mas também uma oportunidade para enriquecer a sociedade como um todo.

A bioética também se beneficia dessa redefinição de eficiência. O campo bioético, especialmente quando focado em questões de fim de vida e cuidados com pessoas com deficiência, muitas vezes se depara com dilemas sobre o valor da vida de alguém que não pode atender aos padrões tradicionais de autonomia e produtividade. No entanto, como Silveira (2010) argumenta, o personalismo nos oferece uma abordagem alternativa, na qual o valor da vida não é determinado por esses critérios, mas pela dignidade inerente à pessoa. Isso tem implicações significativas para as políticas de saúde e cuidados paliativos, que precisam reconhecer a importância das "outras eficiências" e garantir que as pessoas com deficiência sejam tratadas com o respeito e a dignidade que merecem.

4 BIOÉTICA E DEFICIÊNCIA

A bioética, um campo que lida com questões éticas na interseção entre biologia, medicina e ética, ganha uma relevância especial no contexto da deficiência, onde se discute a dignidade, os direitos e a inclusão de indivíduos historicamente marginalizados. Este capítulo examina a relação entre bioética e deficiência à luz do personalismo de Emmanuel Mounier, explorando como sua filosofia pode informar uma abordagem ética que valoriza a dignidade humana em todas as suas formas.

4.1 O PERSONALISMO DE MOUNIER E A BIOÉTICA

Emmanuel Mounier (2008), figura central do personalismo, defende que a dignidade da pessoa humana é o valor fundamental que deve guiar todas as interações sociais. Para Mounier, a vida humana não pode ser reduzida a um conjunto de capacidades funcionais ou produtivas; ao contrário, a pessoa deve ser vista como um ser integral, cuja dignidade é inalienável, independente de suas limitações. Essa visão é particularmente pertinente quando se discutem questões bioéticas relacionadas à deficiência, em que frequentemente se questiona o valor da vida e a dignidade da pessoa.

O personalismo de Mounier se alinha com o pensamento de Jacques Maritain, que também enfatizou a dignidade da pessoa em sua abordagem filosófica. Maritain, ao discutir a educação e a moral, destaca que o respeito pela dignidade humana é fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e solidária. Segundo Souza (2019), tanto Mounier quanto Maritain contribuíram significativamente para o campo católico brasileiro, propondo uma ética que valoriza a dignidade do ser humano em todas as suas formas, incluindo as expressões de deficiência.

Mounier (2008) argumenta que a bioética deve ser informada por uma compreensão profunda da condição humana, reconhecendo que a vulnerabilidade é parte da experiência universal. Ao discutir a dignidade, ele se opõe a uma visão utilitária que avalia a vida com base na produtividade. Em sua obra, Mounier destaca que a bioética deve ser uma ética da

responsabilidade, que respeita a interdependência e a vulnerabilidade de todos os seres humanos.

A proposta de Mounier de um personalismo ético tem implicações diretas para a bioética contemporânea. Ele desafia a visão que frequentemente marginaliza pessoas com deficiência, enfatizando que a dignidade deve ser o critério principal nas práticas bioéticas. Como evidenciado por Valderrama Bedoya (2016), a proposta de um personalismo que reconhece a dignidade humana deve informar a elaboração de políticas públicas que protejam os direitos das pessoas com deficiência, promovendo uma inclusão genuína.

O enfoque de Mounier se reflete na prática clínica e nas políticas de saúde, onde a dignidade da pessoa deve ser respeitada em todas as circunstâncias. Por exemplo, a discussão sobre cuidados paliativos destaca a importância de ver a dignidade como o critério central, em vez de uma abordagem que privilegie a autonomia ou a capacidade funcional. Ao abordar a bioética, é essencial não só respeitar as decisões das pessoas com deficiência, mas também garantir que elas tenham voz nas questões que afetam suas vidas, como defendido por Ricoeur (2018) em sua análise da hermenêutica da pessoa.

A filosofia de Mounier propõe uma alternativa à narrativa tradicional que tende a reduzir a dignidade humana a padrões de eficiência e utilidade. Ele enfatiza a importância das relações humanas e da solidariedade como componentes essenciais da bioética. Em um mundo que frequentemente valoriza a eficiência e a utilidade, a visão de Mounier nos convida a reimaginar a bioética como um campo centrado na dignidade e no respeito pelo outro, independentemente de suas condições.

4.2 ÉTICA DO CUIDADO E A VALORIZAÇÃO DAS OUTRAS EFICIÊNCIAS

A ética do cuidado, defendida por pensadores como Nel Noddings (1984) e Carol Gilligan (1982), enfatiza a importância das relações interpessoais e a prática do cuidado como um princípio ético fundamental. Esta abordagem é especialmente relevante ao discutir a deficiência, pois ressalta a necessidade de reconhecer e valorizar as "outras eficiências" que emergem das experiências de vida de pessoas com deficiência.

A ética do cuidado emergiu nas décadas de 1970 e 1980 como uma resposta crítica às teorias éticas dominantes, especialmente o utilitarismo e o deontologismo, que enfatizam princípios universais, imparcialidade e regras abstratas para a tomada de decisões morais. Ela surgiu do feminismo, da psicologia e da filosofia moral, apresentando uma perspectiva que valoriza as relações interpessoais, a empatia e a responsabilidade pelos outros, sobretudo em contextos de vulnerabilidade e dependência. O trabalho pioneiro da psicóloga Carol Gilligan foi fundamental para o desenvolvimento dessa abordagem.

Gilligan, em seu livro *In a Different Voice* (1982), criticou o modelo de desenvolvimento moral proposto por Lawrence Kohlberg, que se centrava em princípios de justiça e autonomia. Kohlberg argumentava que o desenvolvimento moral avançava à medida que os indivíduos adotavam normas universais e imparciais, mas seus estudos baseavam-se principalmente em homens e em uma perspectiva que negligenciava as experiências femininas. Ao realizar pesquisas com mulheres, Gilligan observou que elas frequentemente tomavam decisões morais com base no cuidado com os outros, enfatizando a importância das relações e da interdependência. A partir disso, ela propôs que, além da ética da justiça, existe uma "ética do cuidado," que valoriza a responsabilidade e a sensibilidade às necessidades alheias.

A filósofa Virginia Held foi outra figura central no desenvolvimento teórico da ética do cuidado. Em obras como *The Ethics of Care* (2006), Held defendeu que o cuidado deveria ser reconhecido como uma prática moral fundamental, argumentando que as teorias éticas tradicionais negligenciam a importância da dependência humana e a vulnerabilidade inerente às relações interpessoais. Ela propôs que o cuidado não se limita a um contexto privado ou doméstico, mas deve ser uma base para a ética social e política.

A ética do cuidado também foi influenciada por teóricas feministas como Nel Noddings, que, em *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984), argumentou que o ato de cuidar não é apenas uma emoção ou sentimento, mas uma virtude central que deveria guiar nossas ações morais. Noddings destacou que a moralidade é profundamente enraizada nas relações concretas e na necessidade de responder às necessidades dos outros. Ela enfatizou que o cuidado envolve um reconhecimento ativo da dependência humana e da vulnerabilidade, destacando que todos, em algum momento da vida, dependem do cuidado de outros, seja na infância, na doença ou na velhice.

Ao longo das décadas, a ética do cuidado evoluiu para englobar uma ampla gama de questões sociais e políticas, sendo aplicada em áreas como a bioética, o direito e a política pública. Ela questiona a visão liberal clássica do indivíduo autônomo e independente, propondo, em seu lugar, uma visão mais relacional e interdependente do ser humano. Essa abordagem ética tem ganhado destaque em debates contemporâneos sobre direitos humanos, justiça social e a provisão de cuidados em contextos de desigualdade e vulnerabilidade, desafiando a lógica predominante da eficiência e produtividade que muitas vezes marginaliza os mais vulneráveis.

A ética do cuidado desafia a lógica da ética tradicional, que frequentemente se baseia em princípios abstratos, como autonomia e justiça. Noddings (1984) argumenta que a ética deve ser centrada na prática do cuidado, que envolve empatia, compaixão e um compromisso com o bem-estar do outro. Essa perspectiva é fundamental para entender como a bioética pode evoluir para incluir as experiências e contribuições das pessoas com deficiência.

Ao integrar a ética do cuidado com a visão personalista de Mounier, é possível perceber uma convergência de pensamentos que valoriza a dignidade humana nas relações interpessoais. Segundo González (2010), a ética do cuidado se alinha com a proposta de Mounier, enfatizando que a dignidade é uma qualidade intrínseca que deve ser respeitada em todas as interações. Isso é particularmente pertinente nas práticas de saúde e educação, onde a inclusão e o respeito pela diversidade devem ser a norma.

A valorização das "outras eficiências" implica um reconhecimento ativo das capacidades e contribuições únicas que indivíduos com deficiência podem trazer à sociedade. Essa mudança de perspectiva é vital para construir uma sociedade mais inclusiva, onde todos têm a oportunidade de participar e contribuir de maneira significativa. Como argumenta Sennett (2003), a inclusão e a valorização da diversidade funcional enriquecem a vida comunitária e desafiam normas sociais que tendem a marginalizar aqueles que não se encaixam em padrões estreitos de eficiência.

A prática da ética do cuidado requer uma reavaliação das políticas e instituições que atendem a pessoas com deficiência. Muitas vezes, essas estruturas são projetadas em torno de uma visão limitada da eficiência, priorizando a produtividade em detrimento do cuidado e da acolhida. Mounier (2008) e Oliver (1990) destacam que a bioética deve buscar criar ambientes

que promovam o cuidado e a valorização das contribuições de todos os indivíduos, independentemente de suas limitações.

A ética do cuidado também se estende às práticas de saúde e educação. Em contextos clínicos, essa abordagem pode levar a uma melhor compreensão das necessidades e desejos das pessoas com deficiência, promovendo um atendimento mais personalizado e respeitoso. Isso se alinha com a proposta de Silveira (2010), que defende que a bioética deve ser fundamentada em uma compreensão personalista da dignidade, permitindo que as vozes das pessoas com deficiência sejam ouvidas e respeitadas em decisões que afetam suas vidas.

Além disso, a ética do cuidado tem implicações significativas para a formação de educadores e profissionais de saúde. A educação deve incluir a preparação para o cuidado ético e sensível, enfatizando a importância de entender a vulnerabilidade e a singularidade de cada indivíduo. Como observa Freire (2011), a educação libertadora deve ser um espaço de diálogo e respeito mútuo, onde todos são reconhecidos como sujeitos de direitos e dignidade.

5 REVISÃO DOS ARGUMENTOS E CONTRIBUIÇÃO PARA O DEBATE CONTEMPORÂNEO

A noção de pessoa é um conceito profundamente complexo, que transcende a mera biologia e envolve uma construção moral, cultural e ética. No debate sobre deficiência, essa complexidade se torna ainda mais relevante, uma vez que o reconhecimento da dignidade humana não pode ser limitado a parâmetros tradicionais de funcionalidade ou produtividade. O personalismo de Emmanuel Mounier oferece uma perspectiva que desafia essas concepções reducionistas, propondo que a dignidade da pessoa é inerente, independentemente de suas capacidades físicas ou intelectuais. Esse reconhecimento amplia o conceito de "outras eficiências" e questiona narrativas capacitistas que marginalizam as diferenças.

A partir dessa abordagem, a ética deve ser pensada para além dos critérios antropocêntricos e capacitistas, buscando incluir todos os seres vivos, humanos e não humanos, na comunidade moral. O valor da vida, e não apenas a capacidade de reivindicar interesses ou exercer racionalidade, deve ser o critério para a inclusão em uma ética verdadeiramente universalista e plural. Nesse sentido, o respeito à singularidade de cada indivíduo, seja humano ou não, exige uma nova postura ética que reconheça a pluralidade e a interdependência da vida em suas diversas formas.

Além disso, no âmbito jurídico, a noção de direito subjetivo, que historicamente tem sido associada à capacidade de agir e reivindicar, deve ser repensada. A condição fundamental para ser sujeito de direito é a existência, e não a capacidade de exercer plenamente as funções humanas tradicionalmente valorizadas. O foco deve estar na proteção dos interesses inerentes à vida e à dignidade, ampliando a noção de comunidade moral e jurídica para incluir aqueles que, por suas condições, não se encaixam em moldes normativos de capacidade.

Dessa forma, a filosofia personalista de Mounier, em diálogo com o pensamento ecológico e ético contemporâneo, oferece uma base para repensar nossas relações com a deficiência, com os animais e com o ambiente. O compromisso ético deve ser com o respeito à

dignidade de todo ser, independentemente de sua capacidade funcional ou de sua espécie, valorizando o "viver a vida" em toda sua diversidade e singularidade.

Uma das conclusões possíveis deste estudo é perceber a crescente relevância do reconhecimento da diversidade humana, especialmente no que se refere à neurodivergência e às pessoas com deficiência, no debate filosófico contemporâneo. A relação entre as concepções tradicionais de pessoa e as demandas por inclusão social e políticas de acessibilidade evidencia as limitações dos paradigmas filosóficos clássicos, como o personalismo e o racionalismo, em oferecer respostas adequadas a essas questões. O personalismo clássico, defendido por pensadores como Jacques Maritain e Gabriel Marcel, coloca a dignidade e a interioridade da pessoa no centro da reflexão filosófica, enfatizando a singularidade e a transcendência do ser humano. Em contraste, o racionalismo, com suas raízes em René Descartes e no pensamento de Immanuel Kant, prioriza a razão como a fonte de dignidade e autonomia, o que pode marginalizar as experiências de vulnerabilidade e corporeidade.

A contribuição de Emmanuel Mounier para o personalismo, especialmente no contexto das deficiências, é fundamental para uma compreensão mais abrangente da pessoa. Mounier propõe que a dignidade não deve ser avaliada apenas pelas capacidades funcionais, mas que cada indivíduo traz uma riqueza de experiências e contribuições únicas para a sociedade. Sua perspectiva desafia a visão capacitista que define a deficiência como uma limitação, propondo que a deficiência seja entendida como "outras eficiências," ressaltando o valor intrínseco da pessoa. Essa abordagem desloca as pessoas com necessidades especiais do papel de passivos morais para sujeitos ativos, capazes de enriquecer a sociedade com suas experiências.

O conceito de vulnerabilidade, central ao pensamento de Mounier, é igualmente pertinente para a discussão sobre a inclusão de pessoas com deficiência. A vulnerabilidade é uma condição universal da experiência humana, e sua aceitação na sociedade pode levar a um reconhecimento mais amplo da dignidade de todos. Como destaca Oliver Sacks, a deficiência pode ser vista como uma maneira alternativa de ser, contribuindo para a diversidade do tecido social. Assim, a filosofia personalista, ao enfatizar a dignidade da pessoa humana e a importância das relações, oferece um caminho promissor para a formulação de políticas públicas inclusivas.

O pensamento de Emmanuel Mounier, particularmente em sua obra *O Personalismo* (1936), reflete a centralidade da pessoa em sua filosofia. Para Mounier, a pessoa é "uma presença espiritual no mundo" e transcende qualquer definição puramente funcional ou material. Ele enfatiza que a dignidade humana reside na própria existência pessoal, independentemente de suas limitações físicas ou cognitivas. No personalismo, a noção de deficiência é ressignificada como uma condição que não exclui a pessoa de sua dignidade ou potencial de realização, mas que oferece uma forma distinta de atuação no mundo. Assim, Mounier argumenta que a plenitude do ser não se define pela ausência de limitações, mas pela capacidade de cada indivíduo de participar da comunidade humana em sua singularidade.

No contexto das práticas de inclusão e acessibilidade, essa abordagem sugere uma transformação profunda. A acessibilidade, segundo Mounier, deveria ser vista como uma linguagem comum que possibilita a participação de todos os indivíduos em suas diversas formas de ser. A linguagem da acessibilidade, nesse sentido, deve ser ensinada e praticada por todos, independentemente de se possuírem ou não alguma deficiência. Esse conceito é importante para desconstruir a percepção de que a inclusão se restringe a um grupo específico, e transforma a acessibilidade em um componente essencial da convivência humana e da educação.

Se observarmos a deficiência como uma construção social que se relaciona com padrões normativos de corpo e desempenho em vez de tratar a deficiência apenas como uma condição médica ou biológica ampliamos a linguagem e a compreensão dela a percebendo como fenômeno social.

A sociedade cria barreiras ao definir quais corpos e capacidades são considerados normais ou ideais. Ela argumenta que a deficiência não está exclusivamente no corpo da pessoa, mas na relação entre o indivíduo e o ambiente social, que impõe limitações e exclusões. Assim, a deficiência é entendida como uma forma de desigualdade social, resultante da maneira como as sociedades organizam o acesso a direitos, oportunidades e espaços.

Quando olhamos para a prática da PUCRS por meio do Núcleo de Apoio à Educação Inclusiva (NAEI), algumas limitações surgem em relação à acessibilidade como uma linguagem comunitária. O NAEI desempenha um papel importante ao confeccionar materiais adaptados e ao promover ações de sensibilização, mas a abordagem ainda tende a ser segmentada, atendendo individualmente às "necessidades educacionais específicas". Embora isso seja

essencial, também há a necessidade de expandir essa ação para abarcar uma educação inclusiva que envolva todos os membros da comunidade acadêmica. Como enfatiza a Declaração de Salamanca (1994), "as escolas devem acolher todas as crianças, independentemente de suas condições físicas, intelectuais, sociais, emocionais, linguísticas ou outras". A inclusão não deve ser um processo unidirecional, mas sim uma troca mútua onde deficientes e não deficientes se educam para conviver com a diversidade e a pluralidade de modos de ser no mundo.

Essa reflexão leva à concepção de deficiência como "outras eficiências". A ideia de Mounier nos ajuda a entender que o conceito de deficiência, quando reduzido a uma visão puramente negativa, falha em reconhecer as capacidades e potências que emergem dessas condições particulares. Ao reconfigurar a deficiência como uma eficiência diversa, rompemos com a ideia tradicional de uma dicotomia entre o "normal" e o "anormal". Como afirma Diniz (2007), no campo das ciências sociais, "as deficiências são construções sociais que se relacionam com padrões normativos de corpo e desempenho". Ou seja, aquilo que chamamos de deficiência muitas vezes é apenas uma variação do funcionamento humano que, se compreendida e acolhida pela sociedade, pode se revelar uma força criativa.

A necessidade de ensinar a acessibilidade como linguagem e prática comum torna-se evidente quando consideramos que a inclusão não é apenas um direito daqueles com deficiência, mas uma responsabilidade da comunidade como um todo. Como afirmam Barton e Armstrong (2001), "a inclusão é sobre garantir que todos os indivíduos tenham oportunidades iguais para participar plenamente em todos os aspectos da vida". Isso exige uma mudança cultural que vá além de meras adaptações pontuais e promova uma transformação na forma como concebemos a diferença e a diversidade.

Concluimos, portanto, que a concepção de deficiência como "outras eficiências", inspirada pelo pensamento de Mounier, oferece uma base filosófica robusta para repensar a acessibilidade nas universidades. Ao reconhecer a deficiência como uma forma distinta de eficiência, criamos um espaço onde a acessibilidade não é mais vista como uma concessão ou exceção, mas como uma parte integral da convivência comunitária. Esta é a base para a verdadeira inclusão, que vai além de adaptações materiais e chega ao nível da formação ética e espiritual de cada pessoa na sociedade.

Como síntese conclusiva deste trabalho optou-se por trazer alguns casos hipotéticos e suas análises cujos os fundamentos teóricos para tais implementações foram construídos ao longo deste estudo. Trata-se de um exercício pedagógico para fins de conclusão desta dissertação. Importante observar que a utilização de casos hipotéticos em dissertações teóricas pode ser vista como uma ferramenta eficaz para ilustrar e aprofundar a análise de conceitos abstratos, especialmente nas áreas da ética e da filosofia política. Esses casos servem não apenas como exemplos ilustrativos, mas também como uma forma de testar e explorar as implicações de teorias filosóficas em situações concretas, oferecendo uma nova dimensão à discussão. Um dos principais defensores do uso de casos hipotéticos é o filósofo e teórico político John Rawls, que em sua obra "Uma Teoria da Justiça" (1971), utiliza o conceito de "posição original" como um experimento mental para fundamentar princípios de justiça. Rawls argumenta que "a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade é da teoria" (Rawls, 1971, p. 3). Ao imaginar uma sociedade justa, ele convida os leitores a considerar como princípios de justiça poderiam ser escolhidos se as pessoas estivessem em uma posição de igualdade, sem conhecimento de suas circunstâncias pessoais. Esse tipo de raciocínio ajuda a revelar as bases éticas que sustentam as teorias de justiça e direitos humanos. Outro exemplo significativo é a abordagem do filósofo ético Peter Singer, que utiliza casos hipotéticos para discutir questões morais contemporâneas, como o utilitarismo e a ética animal. Em "Libertação Animal" (1975), Singer apresenta cenários que desafiam o leitor a considerar a moralidade de suas escolhas alimentares e o tratamento de animais, afirmando que "a capacidade de sofrer não é uma característica que possua apenas os seres humanos" (Singer, 1975, p. 8). Ao explorar casos que ilustram a desigualdade entre seres sencientes, Singer amplia a compreensão dos leitores sobre a ética em relação a outras espécies, estimulando uma reflexão crítica sobre suas práticas cotidianas. Além disso, a filósofa Martha Nussbaum, em sua obra "A Ciência do Bem e do Mal" (1990), argumenta que a filosofia deve ter uma dimensão prática que considere as realidades da vida humana. Ela afirma que "a filosofia deve ser uma ferramenta de avaliação, e não um mero exercício abstrato" (Nussbaum, 1990, p. 6). Os casos hipotéticos, nesse sentido, permitem que teorias éticas e filosóficas sejam aplicadas a cenários da vida real, ajudando a ilustrar e problematizar questões complexas, como a dignidade, a vulnerabilidade e a inclusão social. Assim, ao incorporar casos hipotéticos em uma dissertação teórica, o pesquisador não apenas

enriquece sua argumentação, mas também torna os conceitos mais acessíveis e relevantes para o leitor. Essa abordagem permite uma interação mais dinâmica entre teoria e prática, contribuindo para um entendimento mais profundo e crítico das questões filosóficas abordadas.

CASO 1: BARREIRAS DE COMUNICAÇÃO NA SALA DE AULA

Situação: Durante as aulas, alguns alunos com deficiência auditiva enfrentam dificuldades em acompanhar as discussões em sala devido à falta de recursos de acessibilidade, como legendas em vídeos e intérpretes de Libras. Isso cria um ambiente que limita a participação plena de todos os alunos.

Análise: A falta de recursos de comunicação não só marginaliza alunos com deficiência auditiva, mas também impede que toda a comunidade acadêmica compreenda e valorize a diversidade presente na sala de aula. A filosofia de Mounier destaca que a acessibilidade deve ser uma prática comum, promovendo a participação de todos.

Proposta de Solução: A PUCRS poderia implementar um programa de formação para professores e alunos sobre a importância da acessibilidade comunicativa, incorporando a utilização de legendas em tempo real e intérpretes de Libras em aulas e eventos. Além disso, promover oficinas de sensibilização para todos os alunos sobre a diversidade e a importância da comunicação inclusiva. Essa abordagem não só atenderia às necessidades dos alunos com deficiência auditiva, mas também enriqueceria a experiência de aprendizagem de todos.

CASO 2: CURRÍCULO E ATIVIDADES ACADÊMICAS INCLUSIVAS

Situação: A PUCRS ainda tem currículos e atividades que não consideram a diversidade funcional de forma abrangente. Alunos com deficiência podem sentir que suas necessidades não são adequadamente atendidas nos conteúdos programáticos e nas metodologias de ensino.

Análise: A inclusão deve ser uma responsabilidade compartilhada, e as práticas educacionais devem promover a participação ativa de todos os alunos. A perspectiva de Mounier sobre a pessoa como um ser em relação sugere que a interação entre alunos com e sem deficiência pode gerar uma experiência educativa rica e transformadora.

Proposta de Solução: A PUCRS pode revisar e adaptar seus currículos para incorporar abordagens pedagógicas inclusivas, como o ensino colaborativo e a aprendizagem baseada em projetos. Além disso, a implementação de cursos e oficinas que explorem a diversidade funcional e suas contribuições únicas para o conhecimento poderia promover um ambiente mais acolhedor e inclusivo.

CASO 3: MATERIAIS DIDÁTICOS ADAPTADOS

Situação: O NAEI da PUCRS elabora materiais didáticos adaptados para alunos com deficiência, mas esse processo é feito de forma isolada, sem considerar que esses recursos poderiam beneficiar todos os estudantes. Por exemplo, materiais em formato digital com texto em tamanho ajustável ou com a opção de leitura em voz alta podem ajudar tanto alunos com deficiência visual quanto aqueles que têm dificuldades de leitura.

Análise: Ao tratar a adaptação de materiais como uma exceção destinada apenas a alguns alunos, a universidade perde a oportunidade de enriquecer a experiência de aprendizado de todos os estudantes. A filosofia de Mounier defende que a dignidade e a participação plena são direitos universais que devem ser garantidos a todos.

Proposta de Solução: A PUCRS poderia implementar a produção de materiais didáticos adaptados que sejam acessíveis a todos os alunos, não apenas aos que possuem deficiência. Essa universalização do cuidado tornaria os recursos educacionais mais inclusivos, promovendo um ambiente onde todos se beneficiem das adaptações, resultando em uma maior participação e engajamento dos alunos.

CASO 4: EVENTOS E ATIVIDADES CULTURAIS ACESSÍVEIS

Situação: Eventos acadêmicos, culturais e esportivos organizados pela PUCRS frequentemente não consideram a acessibilidade. Isso resulta na exclusão de alunos e visitantes com deficiência, que não conseguem participar plenamente das atividades.

Análise: A falta de acessibilidade em eventos não apenas exclui os alunos com deficiência, mas também limita a oportunidade de todos de aprender com a diversidade de experiências e

perspectivas. Quando a acessibilidade é considerada uma exceção, o valor cultural e educacional dos eventos é reduzido.

Proposta de Solução: A PUCRS deve adotar a acessibilidade como um princípio fundamental na organização de todos os eventos. Isso inclui garantir que espaços sejam adaptados, que materiais sejam oferecidos em formatos acessíveis e que serviços de interpretação e legendagem estejam disponíveis. Essa mudança não apenas beneficiaria alunos com deficiência, mas também criaria um ambiente mais acolhedor e diversificado para todos os participantes.

CASO 5: SENSIBILIZAÇÃO E FORMAÇÃO SOBRE DIVERSIDADE E INCLUSÃO

Situação: Embora a PUCRS realize algumas ações de sensibilização sobre inclusão, muitas vezes elas são voltadas exclusivamente para o público que trabalha com alunos com deficiência, deixando de fora a comunidade acadêmica mais ampla.

Análise: A exclusão da discussão sobre diversidade e inclusão do cotidiano da comunidade acadêmica limita a compreensão e o respeito mútuo. Quando a inclusão é tratada como um tema marginal, perpetua-se a ideia de que é uma responsabilidade exclusiva de um grupo específico.

Proposta de Solução: A PUCRS poderia promover campanhas de sensibilização e formação sobre diversidade e inclusão para todos os membros da comunidade acadêmica, incluindo estudantes, professores e funcionários. Essas iniciativas poderiam envolver palestras, workshops e grupos de discussão que abordassem a importância de reconhecer e acolher as diferentes formas de ser e de viver. A universalização do cuidado beneficiaria todos ao fomentar um ambiente de aprendizado mais empático e colaborativo.

CASO 6: ATIVIDADES DE INTEGRAÇÃO ENTRE ALUNOS COM E SEM DEFICIÊNCIA

Situação: As atividades extracurriculares da PUCRS tendem a ser segregadas, onde alunos com deficiência participam de eventos e grupos específicos, enquanto os alunos sem deficiência não têm a oportunidade de interagir com eles.

Análise: Essa separação reforça a percepção de que alunos com deficiência são uma exceção, dificultando a construção de um ambiente escolar verdadeiramente inclusivo. A filosofia de Mounier propõe que a convivência e o relacionamento entre todos são essenciais para o desenvolvimento humano integral.

Proposta de Solução: A PUCRS deve implementar atividades que promovam a interação entre alunos com e sem deficiência, como grupos de estudo conjuntos, atividades esportivas e culturais, ou projetos de voluntariado. Essas iniciativas poderiam ajudar a quebrar barreiras, promover empatia e entendimento mútuo, além de destacar que a diversidade enriquece a experiência de aprendizado de todos. Num estudo realizado por Célia Souza (*et al.*, 2021), do Politécnico de Leiria, com o objetivo de observar a percepção de colegas e gestores sobre o trabalho de pessoas com deficiência (PcD), avaliando quatro dimensões principais: Percepção Geral sobre Contratação, Inteligência Emocional, Comunicação Interpessoal e Inclusão no ambiente de trabalho, concluiu que a maioria dos participantes acredita que a contratação de PcD contribui para a responsabilidade social da empresa (92,7%), embora uma parcela considere que pessoas com deficiência enfrentam mais dificuldades na compreensão de tarefas (30%) e apresentam menor produtividade (23,6%). A maior parte dos participantes demonstrou sensibilidade às emoções e sentimentos das PcD (89,2%), embora uma parcela significativa tenha se mostrado neutra quanto à melhoria do clima organizacional devido à convivência com PcD (42%). Ou seja, há um silenciamento em estudos e análises sobre os efeitos de uma modificação no que compreende as práticas sobre "normais" e "deficientes".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os casos hipotéticos aqui expostos como uma ferramenta pedagógica servem para ajudar a visualizar que a acessibilidade e a inclusão não são apenas direitos dos alunos com deficiência, mas responsabilidades coletivas que beneficiam toda a comunidade acadêmica. Quando a universidade adota uma postura proativa em relação à acessibilidade — seja por meio da adaptação de materiais didáticos, da organização de eventos inclusivos ou da promoção de atividades que incentivem a interação entre todos os alunos — ela não apenas respeita a dignidade de cada indivíduo, mas também enriquece o ambiente de aprendizado, criando uma cultura de empatia e colaboração.

A proposta de Mounier permite compreender as deficiências como "outras eficiências" e nos convida a reconfigurar nossa visão sobre as diferenças e a reconhecer que essas variações do funcionamento humano podem, de fato, se traduzir em formas inovadoras de participação e contribuição social. A ideia de que a acessibilidade deve ser uma linguagem comum a todos, e não uma exceção, reforça a noção de que a verdadeira inclusão é um esforço coletivo, que exige comprometimento e envolvimento de todos os membros da comunidade.

Assim, ao integrar o pensamento de Mounier em suas práticas e políticas, a PUCRS pode se tornar um espaço onde a diversidade é celebrada, e onde a dignidade de cada pessoa é reconhecida em sua totalidade. Esse caminho não apenas alinha a universidade aos princípios da ética do cuidado, mas também contribui para a formação de cidadãos mais conscientes e preparados para viver em uma sociedade plural, onde todos têm a oportunidade de se expressar e participar plenamente. A transformação cultural que resulta dessa inclusão é, portanto, um enriquecimento não apenas para os alunos com deficiência, mas para toda a comunidade, refletindo um verdadeiro compromisso com a dignidade humana em todas as suas formas.

Por fim, destaca-se que a universalização do cuidado com alunos com deficiência não só promove uma maior inclusão e acessibilidade, mas também beneficia toda a comunidade acadêmica. Ao adotar uma abordagem que vê a acessibilidade como uma prática comum e não como uma exceção, a PUCRS pode se tornar um modelo de respeito e valorização da diversidade. Essa mudança cultural não apenas enriquece a experiência educativa, mas também

contribui para a formação de cidadãos mais conscientes e empáticos, prontos para interagir e colaborar em uma sociedade plural.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 1984.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. A. C. Amaral e C. C. Gomes. Edição bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- BARRETO, V. P. (Coord.). *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo; Rio de Janeiro: Editora UNISINOS; Editora Renovar, 2006.
- BARTON, L.; ARMSTRONG, F. *Disability, human rights and education: cross-cultural perspectives*. Open University Press, 2001.
- BARZOTTO, L. F. *Filosofia do direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.
- BAUMAN, Z. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Editora Nacional, 1984.
- BENTHAM, Jeremy. *O panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- BUBER, M. *I and thou*. New York: Scribner, 1958.
- BUBER, M. *I and thou*. Trad. W. Kaufmann. Scribner, 1970. (Original work published 1923).
- BUTLER, J. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso, 2004.
- CARRERA-UMAÑA, R. Hermenéutica de la persona en Paul Ricoeur: una continuidad con el proyecto filosófico de Emmanuel Mounier. *InterSedes*, v. 19, n. 40, p. 103-115, 2018. Disponível em: InterSedes.
- CASTELINI, A. L. O.; SOUSA, C.; SANFELICE, G. R. Discussões sobre corpo, diversidade e inclusão por meio da leitura em multiformato e multissensorial. In: *Anais da XII Semana de Pós-Graduação – INOVAMUNDI* Feevale, 2020. p. 1726-1737.
- DADIĆ, B. What can personalism convey to a contemporary human being? *Filozofska Istrazivanja*, v. 37, n. 2, p. 257-269, 2017. <https://doi.org/10.21464/fi37205>
- DAVIS, L. J. *The disability studies reader*. New York: Routledge, 2006.
- DECLARAÇÃO DE SALAMANCA. *Declaração de Salamanca sobre princípios, política e prática em educação especial*, 1994.

DERISI, O. *Potência y acto en la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1955.

DEWEER, D. The political theory of personalism: Maritain and Mounier on personhood and citizenship. *International Journal of Philosophy and Theology*, v. 74, n. 2, p. 108-126, 2013. <https://doi.org/10.1080/21692327.2013.809869>

DEWEER, D. Ricœur's influence in and from the post-war debate on Christian and personalist socialism. *Acta Philosophica*, v. 32, n. 2, p. 275-290, 2023. <https://doi.org/10.19272/202300702004>

DINIZ, D. *O que é deficiência*. Coleção Primeiros Passos. Editora Brasiliense, 2007.

DWORKIN, Ronald. *O império do Direito*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FERRARI, Silvio. Verbete "Teocracia". In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2000.

FOUCAULT, M. *A história da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Ramallete. 40. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GILLIGAN, C. *In a different voice: psychological theory and women's development*. Harvard University Press, 1982.

GOLDIM, J. R. *Personalidade jurídica: início da vida*. Bioética, 2014.

GOLDIM, J. R. *Bioética e vulnerabilidade: questões éticas no cuidado aos grupos vulneráveis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

GONZÁLEZ, R. Emmanuel Mounier y el existencialismo ateo: debate en torno a la intersubjetividad y la muerte. *Persona y Bioética*, v. 14, n. 1, p. 67-83, 2010. Disponível em: *Persona y Bioética*.

HARE, Richard Mervyn. *A linguagem da moral*. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: M. Fontes, 1981.

HEIDEGGER, M. *Being and time*. Trad. J. Macquarrie; E. Robinson. Harper & Row, 1962. (Original work published 1927).

HELD, V. *The ethics of care: personal, political, and global*. Oxford University Press, 2006.

JONES, H. S. Catholic intellectuals and the invention of pluralism in France. *Modern Intellectual History*, v. 18, n. 2, p. 497-519, 2021. <https://doi.org/10.1017/S1479244319000283>

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Piracicaba: UNICAMP, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KERSTING, W. *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

LACAN, J. *Écrits: the first complete edition in English*. Trad. B. Fink. W. W. Norton & Company, 2006. (Original work published 1966).

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

LEVINAS, E. *Totality and infinity: an essay on exteriority*. Trad. A. Lingis. Duquesne University Press, 1969. (Original work published 1961).

LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

LEVINAS, E. *Otherwise than being or beyond essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982.

LIBÂNIO, J. B. *Formação da consciência crítica: subsídios filosófico-culturais*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

LIMA VAZ, H. C. de. *As raízes da modernidade: escritos de filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, H. C. de. Religião e modernidade. *Síntese Nova Fase*, v. 18, n. 53, abr.-jun. 1991, p. 147-166.

LINDSAY, S. The role of language in disability research: a critical review of the literature. *Disability Studies Quarterly*, v. 36, n. 4, 2016.

MACINTYRE, A. *Dependant rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

MITSCHERLICH, A.; MIELKE, F. *The Nuremberg code in Doctors of Infamy: the story of the Nazi medical crimes*. Schuman, 1949.

- MONDIN, B. *O homem: quem é ele?* 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MOUNIER, E. *O personalismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1936.
- MOUNIER, E. *A personalist philosophy*. New York: Harper & Brothers, 1949.
- MOUNIER, E. *O personalismo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1949.
- MOUNIER, E. *O desenvolvimento das civilizações e o pensamento cristão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1950.
- MOUNIER, E. *Personalism*. Trad. P. Mairet. Routledge & Kegan Paul, 1952. (Original work published 1936).
- MOUNIER, E. *A esperança dos desesperados*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MOUNIER, E. *Le personnalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- MOUNIER, E. *O personalismo*. 3. ed. Santos: Livraria Martins Fontes, 1973.
- MOUNIER, E. *O personalismo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MOUNIER, E. *O personalismo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1964.
- NAVARRO-UGÉ, G. *Contributions to a redefinition of fundamental rights: the Mounier and Gurvitch's projects*. *Droit et Société*, v. 116, n. 1, p. 139-159, 2024.
<https://doi.org/10.3917/drs1.116.0139>
- NODDINGS, N. *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- NOGUEIRA, M. A.; SOUSA, C. *The work of people with disabilities in the perception of colleagues and managers*. *International Journal of Approximate Reasoning*, v. 9, p. 218-224, 2021. ISSN 2320-5407.
- NUSSBAUM, M. *Creating capabilities: the human development approach*. Cambridge: Belknap Press, 2011.
- NUSSBAUM, M. C. *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- NUSSBAUM, M. *A ciência do bem e do mal*. São Paulo: Editora UNESP, 1990.
- OLIVEIRA, M. A. de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Diálogos entre fé e razão*. São Paulo: Paulinas, 2000.

- OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia na crise da subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1989.
- OLIVER, M. *The politics of disablement*. Basingstoke: Macmillan, 1990.
- PASTOR, F. A. *Semântica do mistério: a linguagem teológica da ortodoxia trinitária*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1982.
- PLATÃO. *Protágoras*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- RABUSKE, E. *Antropologia filosófica*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1971.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.
- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, P. *Caminho da reconciliação*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SACKS, O. *Um antropólogo em Marte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1961.
- SARLET, I. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.
- SARLET, I. *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.
- SARTRE, J.-P. *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*. Trad. H. E. Barnes. Routledge, 2001. (Original work published 1943).
- SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SENNETT, R. *The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*. New York: W. W. Norton & Company, 2003.
- SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- SILVEIRA, E. *Personalismo e ética: a filosofia de Emmanuel Mounier*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- SINGER, J. Why can't we be friends? In: *The autism spectrum: a guide for family and friends*. San Francisco: Jossey-Bass, 1999.
- SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1975.
- SOUZA, D. G. de (Org.). *Ética e genética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

STOPPINO, Mario. Verbetes “Autoritarismo”. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2000a. p. 94-104.

STOPPINO, Mario. Verbetes “Totalitarismo”. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2000b. p. 368-379.

UN. *Declaration of the rights of disabled persons*. United Nations General Assembly, 1975.
Disponível em:
<http://www.feevale.br/divulgacao/2020/sitefeevale/SPG/Seminario%20de%20Pos-graduacao%202020.pdf>

VYGOTSKY, L. *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

WARREN, M. A. *On the moral and legal status of abortion*. *The Monist*, 1989.

ZILLES, U. *Pessoa e dignidade humana*. Curitiba: Editora CRV, 2012.