

**INTERVENÇÃO DO VICE-REITOR
DA UNIVERSIDADE DO MINHO
PROF. DOUTOR ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA**

EM TORNO DA PESSOA HUMANA

Quero, em primeiro lugar, expressar o meu reconhecimento, que é também expressão de júbilo, ao Presidente da Escola de Direito da Universidade do Minho e à Comissão Organizadora deste Encontro Científico, pelo honroso convite para encerrar este Colóquio luso-alemão, subordinado ao tema “Que futuro para o direito processual penal”, inserido no Simpósio de Direito Processual Penal, em que mui oportunamente, e no cenário desta Universidade, é homenageado o Professor Doutor Figueiredo Dias, a que gostosamente me associo, cuja obra influenciou, com marca indelevel, questões tão complexas como as versadas neste Simpósio.

Não me atreverei a expender considerações sobre temática tão específica, que obviamente me ultrapassa, como seria atrevimento meu referir-me à obra do Homenageado, que, aliás, outros já o fizeram com o saber e competência que lhes são reconhecidos. Atrever-me-ei tão somente, e mui brevemente, numa fala desprentensiva, a reflectir entre o aquém e o além da referida temática, isto é, acerca do seu fundo e projecção, subjacentes, a meu ver, às análises e trabalhos deste Simpósio.

Conhece-te a ti mesmo era já o célebre lema esculpido no dintel do templo de Delfos, na antiga Grécia, qual asserção que percorreu séculos e interpretações, mostrando tratar-se de um problema tão antigo como a própria humanidade, evidenciando como os tema da identidade pessoal e da consciência são densos e imperscrutáveis, quando se quer indagar a significação primordial da existência humana e sintetizá-la em apelo conciso expressivo da própria história dos humanos.

Como sabemos, a palavra “pessoa” deriva do vocábulo latino *persona*, que significa “máscara”, mais precisamente um tipo de máscara utilizada pelos actores, na Antiguidade, quando actuavam em comédias e tra-

gédias; desse simbolismo da máscara (que representava deuses, heróis ou vilões, encenados pelos actores), veio o nome de *pessoa*, extensivo aos demais indivíduos que, na sociedade, se distinguiam por um aspecto particular, enquanto personagens. Ora sabemos que a máscara, ao mesmo tempo que oculta, representa outrem, uma outra figura, de que se amplia o som [*per-sonare*] na actividade cénica. O grego *prósopon* (pessoa) e o latim *persona* significavam apenas a máscara exterior que era a mediação de comunicação, que veio a designar o próprio actor (função, carácter, personagem, individualidade, personalidade). *Persona* contrapunha-se sempre a *res* (coisa), e já no estoicismo antigo (Epícteto, Marco Aurélio) expressava a função atribuída a cada indivíduo, como cidadão universal. Com o objectivo de evitar a associação entre a noção de pessoa e a de máscara, os filósofos gregos haviam também adoptado a palavra *hypóstasis* (fundamento, realidade permanente, substância individual).

Na verdade, o conceito de pessoa tem uma construção estratificada e pluralista. A filosofia cristã valorizou-o: cada indivíduo é “imagem de Deus” e a Boa-Nova prescreve o amor ao próximo. As disputas teológicas do cristianismo — quer trinitárias (Deus como uma só natureza e três pessoas, séc. IV) quer cristológicas (Cristo como uma só pessoa e duas naturezas, séc. V) — deram novas modulações conceptuais ao termo “pessoa”. S. Agostinho proclamava que pessoa “não significa uma espécie, mas algo de singular e de individual”. Boécio, o último romano e primeiro escolástico, define a pessoa como “uma substância individual de natureza racional”, incessantemente repetida pelos pósteros; com ela quis dizer que a pessoa não é outra coisa que a individualidade de uma natureza racional e, portanto, que é a *autonomia* que verdadeiramente a caracteriza. Para Tomás de Aquino, a pessoa é “imagem de Deus” — semelhança essa “per modum vestigi” (em virtude da inteligência, nas criaturas racionais). Assim, “o particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais, que têm domínio de seus actos e não são apenas movidas na acção como as outras, mas agem por si mesmas. (...) Por isso, entre as outras substâncias, os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de *pessoa*” (1). Com o conceito expressa-se o que de mais

(1) Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 29, 1, C. Aprofundando o conceito de pessoa, São Tomás não identifica a *substantia* presente na definição de Boécio com *essentia* ou *natureza*, mas compreende-a como *suppositum* ou mesmo *subsistentia*. O nome *persona* não se utiliza para significar o indivíduo como natureza, mas para significar uma realidade subsistente em tal natureza. E assim a pessoa é um modo de ser singular de

nobre existe no universo: auto-consciência e liberdade são traços característicos da pessoa, enquanto responsável de si e de seu agir; em Tomás de Aquino já está presente aquela ideia moderna, segundo a qual, o que caracteriza fundamentalmente a pessoa é a sua consciência e liberdade.

Se a visão clássica era substancialista e estática, incapaz de integrar a densidade e pregnância da existência histórica das pessoas, a antropologia moderna, herdeira de um conceito de pessoa assim metafisicamente caracterizado, interessa-se sobremaneira por essas dimensões — histórica e dinâmica. Com Descartes, abandonando os debates da escolástica tardia, a ênfase desloca-se para a “filosofia da consciência”; se “penso, logo existo”, então o homem é *res cogitans*: o “sujeito que pensa” assegura-se da sua existência pessoal no termo da dúvida metódica, que, na acção, exerce o seu livre arbítrio. Já para a orientação empirista é contestável a passagem do *cogito* ao “ser pensante”, na medida em que o *eu* não é substância pensante mas sucessão de fenómenos psíquicos, tal como sustenta Hume, para quem a mudança não possibilita a identidade. Entretanto, se Kant aceita a posição de Hume, segundo a qual o eu-substância é incognoscível, por sua vez o Eu como pessoa inflecte-se no âmbito do agir prático e da moral, e o atributo essencial que lhe é reconhecido é o da *autonomia*: é esta que forja a personalidade do sujeito moral, assegurando a sua dignidade, tornando-o capaz de se constituir legislador da sua própria lei e de fazer desta o seu dever. Com Fichte e Hegel é a dimensão da *relação* que assume a primazia; se devemos a Fichte a valorização dos elementos de reciprocidade e intersubjectividade como dimensões próprias da pessoa, já Hegel, diferentemente de Descartes, afirma que a experiência originária não é a de um sujeito pensante, mas que ela é constituída pela interacção da relação do outro sobre o Eu e pela apreensão intuitiva da sua radical alteridade; nesta sequência, e como bom analista da sociedade, põe em relevo os conflitos inevitáveis entre os sujeitos e a luta pelo reconhecimento, uma das aspirações dos sujeitos morais.

Ontologicamente, é na pessoa humana que é possível conjugar-se uma *presença de si a si mesmo* e aos outros; se nos viventes de grau inferior, a individualidade se revela já mais densa que nas coisas inanimadas, é ainda mera *presença de si* aos outros; não alcança os níveis de dimensão

suprema dignidade. O ponto débil desta concepção clássica é que a individualidade não é ainda uma determinação de “quem”: é uma conotação natural de pessoa, não a pessoa mesma.

interior e de plenitude como na pessoa humana: nesta, mais que *ter*, releva o *ser*; é, pois, capacidade de retornar a si mesma e sobre si mesma; e, sendo interioridade de si mesma, é consciência de si; é por esta que a pessoa se reconhece na sua identidade como um *eu* — diverso dos outros “eus” —, com a possibilidade de atribuir-se, a si mesma, os seus actos como as suas vivências, sejam estas de júbilo ou de sofrimento, de angústia ou de gozo, de individualismo ou de solidariedade, de egoísmo ou de generosidade, em suma, os seus vícios e as suas virtudes. É o único ser capaz de linguagem como expressão do seu pensamento, isto é, um “animal significativo”: pela consciência de si mesma a pessoa é ciente da sua intimidade, como *sujeito*, e jamais deve ser tratada como objecto.

Como princípio da “dignidade humana”, recorde-se a exigência enunciada por Kant na segunda fórmula do imperativo categórico: “Age de forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre também como um fim e nunca unicamente como um meio”. Esse imperativo estabelece que todo o ser racional, como fim em si mesmo, possui um valor não relativo, mas intrínseco, isto é, a *dignidade*. Kant é taxativo neste ponto, quando afirma que *o fim que o homem é*, não é um desses fins particulares que nos podemos propor realizar com as nossas acções e que geralmente são meios para a consecução de outros fins, como, por exemplo, o bem-estar ou a felicidade. Os “fins a realizar” são, para Kant, enquanto fins particulares, “fins unicamente relativos”. E daí que, segundo o Filósofo de Königsberg, não possam dar lugar a “leis práticas” ou leis morais, mas, no máximo, servir de fundamento a “imperativos hipotéticos”, como os que, por exemplo, dita a prudência, quando dispõe que, “se queremos conservar a nossa saúde em bom estado, teremos que seguir estes ou aqueles preceitos médicos”.

Ora, o único fim especificamente moral ou “fim independente” com que contamos — a saber, o ser humano revestido de “valor absoluto” —, não requererá menos que um *imperativo categórico*. Neste sentido, e enquanto os fins relativos apenas constituiriam “fins subjectivos”, como são os que qualquer um de nós se proponha realizar, os homens como fins, isto é, as pessoas, são denominadas por Kant “fins objectivos”, como expressa a famosa passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser usado como simples

meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto de respeito). Estes não são portanto meros fins subjectivos cuja existência tenha *para nós* um valor como efeito da nossa acção, mas sim *fins objectivos*, quer dizer coisas cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que não se pode pôr nenhum outro no seu lugar em relação ao qual essas coisas servissem apenas *como* meios; porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse *valor absoluto*; mas se todo o valor fosse condicional, e, por conseguinte, contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão” (2). Por isso, acrescenta Kant, noutra passagem não menos famosa da mesma obra, o homem não tem preço, mas dignidade: “aquilo que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade” (3).

Deste modo, a pessoa humana é o ser que, dentro do tempo e do espaço, se apresenta e deve ser considerado como o centro e o fim de tudo o que existe; como tal, ela é dotada de consciência e liberdade: esta sua prerrogativa confere-lhe um valor eminente, a quem tudo se refere como primado ontológico e finalístico. No pensamento humanístico contemporâneo, o tema da pessoa humana, e a dignidade, quer dizer direitos e deveres a ela inerentes, constituem questões centrais quer da ciência quer da filosofia do direito, como valores políticos superiores que se devem consagrar, garantir e proteger; ela não pode, por isso, ser instrumentalizada; tal primado não pode não ser reconhecido, acolhido, respeitado, tutelado e promovido. Assim, a pessoa humana é também o fundamento primeiro do direito, sendo, conseqüentemente, a fonte originária dos seus conteúdos básicos.

Todavia, na sociedade hodierna, continuam a persistir situações sociais, políticas e económicas, que, na linguagem de Hannah Arendt, transformam os indivíduos em “supérfluos” — um grau de extrema violência silenciosa —, e “para os quais a distinção entre facto e ficção (isto é, entre a realidade da experiência) e a diferença entre verdadeiro e falso (isto é, os critérios do pensamento) deixaram de existir” (4). Se essa foi

(2) I. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), trad. P. Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, pp. 66-67.

(3) *Ib.*, pp. 76-77.

(4) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), new edition with added Prefaces, San Diego, Harcourt, Brace & Company, 1979, p. 474.

a tragédia do séc. XX, não erradicada ainda da Humanidade, Arendt busca n' *A Condição Humana*, com a sua tríade valorativa — labor, trabalho acção — a imprescindibilidade da “esfera pública” como o terreno das liberdades: “A pluralidade humana, condição básica da acção e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus antepassados, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da acção para se fazerem entender. Com simples sinais e sons poderiam comunicar as suas necessidades imediatas e idênticas” (5).

John Rawls, embora parta de uma concepção de pessoa transmitida pela tradição, não faz uma teoria expressa da pessoa nem tão pouco a define. Não é sua intenção introduzi-la dentro de esquemas filosófico, moral ou religioso. Não há uma concepção essencialista de pessoa — como havia em Aristóteles ou em São Tomás. A concepção de Rawls é liberal: a unidade social baseia-se unicamente no acordo sobre o *justo*: aceita o que a sociedade actual admite puramente dela, isto é, como a de um indivíduo de carne e osso, concreto, elemento primário e irreduzível da sociedade, radicalmente limitado, aberto aos demais; em definitivo, como a de um ser racional, autónomo e, ao mesmo tempo, social; assim, não se poderia entender o conceito público de justiça sem compreender o conceito de pessoa. Não lhe interessa destacar a polémica iniciada desde o pensamento grego, não esquece que “a unidade da pessoa manifesta-se na coerência do seu projecto, sendo baseada no desejo de ordem absolutamente a seguir, por formas que sejam coerentes com o seu sentido do justo e da justiça, os princípios da escolha racional” (6); assim, “a unidade essencial do eu está já prevista pela concepção do justo” (7).

Esta concepção de pessoa é, pois, política e não metafísica, não epistemológica nem religiosa: “começamos com a ideia básica da sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Quando esta ideia é desenvolvida numa concepção política da justiça, implica que, ao encarar os

(5) H. Arendt, *The Human Condition* (1958), Chicago, The University of Chicago Press, pp. 175-176.

(6) John Rawls, *Uma Teoria da Justiça* [1971], trad. C. P. Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 423.

(7) *Ib.*, p. 425.

cidadãos como pessoas que se podem comprometer numa cooperação social ao longo de toda a sua vida, se considere também que se podem responsabilizar pelos seus fins, isto é, podem ajustar os seus objectivos de forma que estes possam ser prosseguidos através dos meios que podem razoavelmente esperar ser a sua contribuição. A ideia de responsabilidade pelos fins está implícita na cultura política pública e é visível nas suas práticas. Uma concepção política da pessoa articula esta ideia e ajusta-a dentro da ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação” (8).

Ora, se o homem, em dado momento de sua história, adquire consciência de seu próprio valor como *pessoa*, é sinal que nele há *a priori* a condição de possibilidade da aquisição desse valor, o qual, uma vez adquirido, se apresenta como uma *invariante axiológica*. Por outro lado, o facto de que o conceito histórico-axiológico de pessoa não resulta de uma fusão entre o *ser* e o *dever ser* — como ocorre na teoria hegeliana — mas sim de sua correlação ou complementaridade — de tal modo que o que é *põe* o que *deve ser* e vice-versa, mantendo-se, porém, distintos, numa dialéctica essencial de polaridade, é a razão pela qual não deve prevalecer nem o aspecto subjectivo ou individual, nem o aspecto objectivo ou social do homem, na ideia de pessoa, pois ambos se exigem recíproca e completamente. Que a Pessoa se tenha sempre a si mesma como sujeito e nunca como objecto, mais, que se distinga dos objectos com os quais se põe em relação não apenas por ser diferente deles, mas sobretudo por ser consciente de si mesma como sujeito, é sem dúvida um dos aspectos que primeiro revelam o ser espiritual que a pessoa humana é — para usarmos uma ideia de Emmanuel Mounier.

É com este legado que filósofos contemporâneos da primeira metade do séc. XX colocaram o conceito de pessoa no centro das respectivas filosofias: “o individualismo é uma metafísica da solidão integral, a única que nos resta quando perdemos a verdade, o mundo e a comunidade dos homens” (9). Neste sentido, o personalismo densifica tal conceito com os elementos da corporeidade, da interioridade, da transcendência, da comunicação com outrem, da liberdade, do compromisso, etc. Segundo Mounier, a pessoa “revela-se através de uma experiência decisiva proposta à

(8) John Rawls, *Liberalismo Político* [1993], trad. J. S. Nunes, Lisboa, Presença, 1996, p. 59.

(9) E. Mounier, “La révolution personaliste et communautaire” [1934], in *Oeuvres*, t. I., Paris, Seuil, 1961, pp. 158-159.

liberdade de cada um; não uma experiência imediata de uma substância, mas a experiência progressiva de uma vida, a vida pessoal” (10); donde, concomitantemente, a correlativa responsabilidade ética.

Nestas referências a traços largos, é possível clarificar grandes momentos de compreensão cada vez mais profunda do conceito de pessoa. Se, inicialmente, como vimos, a alusão faz-se pelas atribuições cénica e jurídica do indivíduo, a pessoa foi depois metafisicamente definida na sua dimensão ontológica de substância subsistente; o aspecto à primeira vista reificador desta noção incitou os Modernos a apreender tanto o aspecto dinâmico e evolutivo do ser humano como a sua dimensão relacional. Kant contribuiu de modo eminente para discernir os traços de um sujeito moral autónomo, de uma humanidade voltada para o universal, cuja dignidade inspira o respeito. Para Max Scheler, na confluência do séc. XIX para o séc. XX, a pessoa “é um valor por si mesma” (11), descrita em termos de “auto-consciência que integra todas as classes possíveis de consciência — cognoscitiva, volitiva, sentimental, a do amor e a do ódio” (12). Essa ascensão gradual culmina no vértice mais elevado da pessoa, que é o amor, com o seu antípoda o ódio, correspondente ao valor e ao seu anti-valor, na mais absoluta assimetria.

A pessoa, sendo livre, é também responsável: nesta simples reflexão transparece todo o drama da liberdade; esta pode significar tanto a sua grandeza como a sua miséria, pois da forma como for exercida resultará a plena realização desta, a sua elevação às culminâncias de um ideal, ou a sua degradação a um nível inferior e indigno de si como pessoa. Segundo Sartre, “eu estou condenado a existir para sempre para lá da minha essência, para lá dos móveis e motivos do meu acto: estou condenado a ser livre. Isso significa que não poderemos encontrar para a minha liberdade outros limites que ela mesma ou, se se prefere, que não somos livres de deixar de ser livres” (13). Abster-se de escolher é já escolher. Tal drama, até pela solução positiva que pode conter e pelo dinamismo e valor que encerra,

(10) E. Mounier, “Manifeste au service du Personnalisme” [1936], in *Oeuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 524.

(11) Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werterthik*, G. W., Band 2, Bern, A. Francke, 1954, p. 129. *Ética*, I, trad. H. Rodríguez, Madrid, Revista de Occidente, 1941, p. 156.

(12) Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, *op. cit.*, p. 393. *Ética*, II, *op. cit.*, p. 175.

(13) J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 515.

está para além dessa proposição sartriana de que “estamos condenados a ser livres”. Por ser tal a relevância da liberdade é que muitos filósofos viram nela a característica principal da pessoa humana.

Existindo em si e por si, a pessoa não é, não pode ser um ente fechado; mas, incomparavelmente mais que qualquer outro ente, pelo facto de *ser*, é *ser-com*, como tanto insistiu Heidegger: o mundo humano apresenta-se, pois, sempre como um mundo partilhado e o *Dasein* que eu sou é inseparável dos outros, é *Mit-Dasein*, isto é, “o ser-aí que é comigo”. Entretanto, a constatação que os outros assim existem não elucida ainda de que modo a presença do outro se articula com a estrutura da minha existência.

Nesta sequência, já na segunda metade do séc. XX, Levinas analisa a relação eu-Outro como relação especial e bem diversa da relação do eu com o ser ou da relação eu-mundo; neste sentido, aprofundou uma reflexão sobre o *rosto* — qual metáfora da pessoa do Outro, que jamais surge como objecto de conhecimento, portanto nunca representável nem objectivável: “a maneira como se apresenta o Outro, ultrapassando a ideia do *Outro em mim*, denominamo-la, na verdade, *rosto*” (14), surgindo sempre como epifania, entrada, “visitação”, pelo que a relação eu-Outro é sempre assimétrica; mais ainda: o rosto do Outro, ao olhar o eu, exige-lhe responsabilidade, portanto justiça: “O rosto em que outrem se volta para mim, não se restringe à representação do rosto. Entender a sua miséria que grita justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos que o ser que se apresenta no rosto” (15).

Paul Ricoeur, em *Morre o personalismo, regressa a pessoa...* (1983), afirma que “se a pessoa volta é porque segue sendo o melhor candidato para sustentar os combates jurídicos, políticos, económicos e sociais (...); isto é, um candidato melhor que as outras entidades que foram objecto de tormentas culturais (...). Por relação a ‘consciência’, ‘sujeito’, ‘eu’, a ‘pessoa’ surge como um conceito sobrevivente e ressuscitado” (16). Deste modo, em *Temps et Récit*, Ricoeur mostra que a história de uma vida não é em si mesma um dado puro e adquirido, mas sim, que ela é sempre

(14) E. Levinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* [1961], Haia, Martinus Nijhoff, 1980, p. 21.

(15) *Ib.*, p. 190.

(16) Paul Ricoeur, “Meurt le personnalisme, revient la personne...”, *Esprit*, (1) Janeiro 1983, pp. 113-119. Retomado em *Lectures 3: la contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.

obtida por mediação ou “refiguração”, através das narrativas pelas quais o *si* ou a comunidade se define. Neste sentido, aborda o problema da unidade da pessoa através da mediação da narrativa: “(...) A constituição da identidade narrativa, seja de uma pessoa individual, seja de uma comunidade histórica, era o lugar procurado desta fusão entre história e ficção. Temos uma pré-compreensão intuitiva deste estado de coisas: não se tornam as vidas humanas mais legíveis quando interpretadas em função das histórias que as pessoas contam a seu respeito? E estas “histórias de vida” não se tornam elas, por sua vez, mais inteligíveis, quando lhes são aplicadas modelos narrativos — as intrigas — extraídas da história e da ficção (drama ou romance)?” (17).

Já Hannah Arendt havia chamado a atenção para esta dimensão inextricável: “Se existe uma relação tão estreita entre acção e fala é porque o acto primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter a resposta à pergunta que se faz a todo o recém-chegado: “Quem és tu?” (...) De qualquer modo, desacompanhada da fala, a acção perderia não só o seu carácter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito” (18). Todavia, Ricoeur amplia e densifica a questão da “identidade pessoal”, demasiado circunscrita pela permanência das características de um sujeito, sejam elas corporais ou psicológicas. Ora, a questão da “identidade pessoal” esclarecer-se-á melhor, não pela constância e *mesmidade* dessas características em momentos diferentes do tempo, mas pela referência a *si* ao longo do tempo. Estando todos os seres submetidos às marcas do tempo, a identidade está mais neste poder de auto-referência, identidade que Ricoeur designa por *ipseidade* (19): esta identidade, mais profunda, expressa mais a riqueza do sujeito, o seu ser diverso, em que o *outro* não é apenas o diferente de nós, mas alguém que testemunha, também pela acção e pela fala, a presença de si próprio; a noção de *ipseidade* rompe ainda com a noção de um *cogito* solipsista e com a sua suposta auto-suficiência, ao mesmo tempo que exige a indispensável abertura ao outro.

(17) P. Ricoeur, “L’identité narrative”, *Esprit*, (7-8) Julho-Agosto 1988, p. 295.

(18) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1958, p. 178.

(19) Com recurso à língua latina e fazendo valer a distinção entre *idem* (mesmo) e *ipse* (próprio), Ricoeur explicita as acepções da identidade-*idem* (mesmidade), que sugere a permanência no tempo de um sujeito que assim permanece idêntico a si mesmo, e da identidade-*ipse* (ipseidade), em que se capta a identidade de *si*, o seu ser mais íntimo na vivência do tempo.

Na verdade, sem a interrogação antropológica acerca do fundamento ontológico do *si mesmo*, ficar-se-ia numa concepção errante da subjectividade, cuja ilustração mais típica é o perspectivismo nietzscheano, com a rejeição do sujeito substancial e auto-fundante. Aqui intervém a mediação das narrativas. “Até ao presente, apenas fizemos uma espécie de determinação do indivíduo, graças à remissão do enunciado à enunciação e da enunciação a quem enuncia. Vai ser necessário agora sair, se ousar dizer, do *eu [je]* ao prefixo *eu digo que [je dis que]*, para atingir o *dizer-se do eu [se dire du je]* (20). Para o autor, sem a mediação das narrativas não é possível conceber-se a identidade pessoal.

Na contemporaneidade, os ordenamentos jurídicos tendem ao reconhecimento da pessoa humana como o centro e o fim do direito, positivando a dignidade da pessoa humana como valor básico e princípio fundante do Estado democrático. A Declaração Universal dos Direitos Humanos é o produto, não da natureza, mas da civilização; enquanto direitos históricos, eles são mutáveis, ou seja, susceptíveis de transformação e ampliação. A Declaração representa a consciência histórica que a humanidade tem dos próprios valores fundamentais: é uma síntese do passado e um ideal para o futuro; mas as tábuas não foram gravadas de uma vez para sempre. A Declaração configurou-se como a *resposta* da comunidade internacional ao facto de que o direito “*ex parte populi*” de todo o ser humano à hospitalidade universal (apontado por Kant no último artigo definitivo em *Zum ewigen Frieden [Para a Paz Perpétua, 1795]* só começaria a viabilizar-se se “o direito a ter direitos” (para falar como Hannah Arendt) tivesse uma tutela internacional homologadora do ponto de vista da humanidade.

Precisamente, quando a União Europeia, na última década do séc. XX, se recentrou na pessoa — a Europa dos cidadãos —, e não somente no indivíduo como trabalhador e assalariado, terá sido o momento culminante da sua história recente; esse passo significou a ampliação dos direitos originários (liberdade de circulação de pessoas, bens e serviços) que vinham do mercado e em função do mercado, portanto da economia, para a impulsão de um processo político que emerge das nações, das regiões e dos cidadãos: não somente dos indivíduos enquanto trabalhadores e assalariados, mas das pessoas, dos indivíduos enquanto cidadãos; esta, porventura, a maior mutação dessa “pequena história de uma grande ideia” — que é a Europa-Una.

(20) P. Ricoeur, “Individu et identité et personnelle”, in *Sur l’individu*, Paris, Seuil, 1987, p. 65.

É com Louis Lavelle que concluo, dizendo alto, como vejo, para hoje e amanhã, a relevância dos trabalhos versados neste Simpósio. Na verdade, o mundo que nos envolve está longe de ser insípido e uniforme. Certas ideias, certos comportamentos, certos objectos atraem a nossa atenção; outros deixam-nos indiferentes; há ainda outros que preferíamos que não existissem. Ora, “o valor é a ruptura com a indiferença em que todas as coisas estão no mesmo plano e todas as acções são equivalentes. Talvez, como tal, seja impossível esta indiferença. Mas o valor começa quando a indiferença cessa, quando o mundo não é mais para nós um simples espectáculo nem a acção um puro acontecimento, quando nos empenhamos neste espectáculo e tomamos partido por relação com esse acontecimento” (21).

(21) Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, t. I, Paris, P.U.F., 1950, p. 186.