

---

## PAUL RICOEUR: A IDENTIDADE PESSOAL ENTRE MANUTENÇÃO E TRAIÇÃO DA PROMESSA

Vereno Brugiattelli

*Para o amigo  
Bellè Lorival*

### **Resumo**

No contexto da teoria de Ricoeur sobre a identidade pessoal, adquire uma particular relevância ética o conceito de *promessa* ligado àquele de *capacidade*. A capacidade de prometer é para Ricoeur um traço distintivo da identidade pessoal. Neste estudo, à luz da antropologia filosófica de Ricoeur, após ter delineado alguns traços do seu conceito de identidade, proponho-me o objetivo de colocar em evidência a importância que a capacidade de prometer reveste na constituição da identidade pessoal, no reconhecimento que um homem pode realizar de si e, no plano intersubjetivo, no mútuo reconhecimento. Na segunda parte do ensaio abordarei o lado oposto da promessa, a sua ameaça suprema: a *traição*. Desta, analisarei dois aspectos principais: o poder de trair e a incapacidade de manter.

### **Palavras-chave**

Identidade. Capacidade. Reconhecimento. Promessa. Traição.

### **Abstract**

In the context of Paul Ricoeur's theory of personal identity, the concept of *promise* related to that of *capacity* acquires particular importance from an ethical point of view. In the light of Ricoeur's philosophical anthropology and after outlining some features of his concept of identity, in this work I would like to highlight the importance that the capacity of promising has in the formation of personal identity, in man's self-awareness and, from an intersubjective point of view, in mutual recognition. Following this, I will approach the opposite side of promise, that is to say, its supreme menace: *betrayal*. Regarding betrayal, two main aspects will be analysed: the power of betraying and the incapability of maintaining.

### **Keywords**

Identity. Capacity. Recognition. Promise. Betrayal.

---

Doutor em filosofia pela Universidade de Verona (Itália). Sobre o pensamento de Ricoeur é autor de três livros: *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur*. Trento: Uni-service 2009. *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei conflitti*. Trento: Tangram 2012. *Giustizia e conflitto*. Trento: Tangram 2013.

## 1 Introdução

No contexto da teoria de Ricoeur sobre a identidade pessoal, adquire uma particular relevância ética o conceito de *promessa* ligado àquele de *capacidade*. A capacidade de prometer é para Ricoeur um traço distintivo da identidade pessoal. Nesta, confluem outras capacidades como aquela de dizer, de agir, de ser responsável, de narrar e narrar-se, de doar. Ao mesmo tempo, a capacidade de prometer distingue-se de todas as outras e é estreitamente ligada à capacidade de ser responsável.

Neste estudo, à luz da antropologia filosófica de Ricoeur, após ter delineado alguns traços do seu conceito de identidade, proponho-me o objetivo de colocar em evidência a importância que a capacidade de prometer reveste na constituição da identidade pessoal, no reconhecimento que um homem pode realizar de si e, no plano intersubjetivo, no mútuo reconhecimento. Conduzirei estas análises juntamente à temática da responsabilidade. Após ter esclarecido os diferentes significados da ideia de responsabilidade, deter-me-ei sobre como e em que sentido o ser responsável e o manter a palavra dada constituem dois momentos fundamentais da identidade e da dimensão ética do homem.

Na segunda parte do ensaio abordarei o lado oposto da promessa, a sua ameaça suprema: a traição. Desta, analisarei dois aspectos principais: o poder de trair e a incapacidade de manter. Com a traição passarei às considerações relativas à fragilidade humana que ameaça tanto a própria identidade como a dos outros. Neste sentido, a traição será considerada como o que afasta ou impede o homem de ser plenamente responsável pelos *efeitos* provocados a partir das próprias ações (plano jurídico e plano moral).

O último ponto da presente abordagem dirá respeito aos outros perigos que Ricoeur – retomando Nietzsche – pôs em evidência no seio da promessa: a promessa poderia ser expressão de uma narcisística pretensão de domínio de si; além disso, poderia enraizar-se na vontade de tornar o outro calculável, controlável.

## 2 O problema da identidade pessoal

A identidade reenvia a uma dimensão temporal dada pela permanência. No fundo da identidade existe uma certa permanência no tempo. E isto é verdade na medida em que alguma coisa não sofre mudança. Na metafísica ocidental essa permanência é própria da substância. Segundo essa perspectiva, a substância é aquilo que persevera sendo sempre si mesmo, aquilo que “esta sob” o contínuo fluir de sensações, pensamentos, estados de ânimo, percepções, ideias, imagens. A identidade substancial que se afirma na concepção tradicional da filosofia ocidental é de natureza espiritual e, enquanto tal, não se confunde com o corpo, com a carne, sempre mutável e corruptível. Essa impostação foi retomada e reafirmada na idade moderna por Descartes situando no *Ego cogito* – substância pensante – o fundamento de um sujeito transparente a si mesmo que colhe o sentido da sua existência – o eu sou – e da sua identidade em modo direto, imediato.

Como se sabe a impostação metafísica tradicional sobre a identidade, junto àquela que na idade moderna parte de Descartes, são submetidas por Ricoeur a uma crítica severa. Ele nos mostra seu fundo mendaz e ilusório, fazendo sua a hermenêutica da suspeição de Nietzsche e Freud (RICOEUR: 1965). Com Descartes nasce uma filosofia de um *Cogito* autofundante, mas incapaz de sair do horizonte do próprio ego. A mesma fenomenologia de Husserl permanece vítima de tal fechamento e é por isso que, nos anos sessenta, Ricoeur pretendeu enxertar a hermenêutica na fenomenologia, manifestando, assim, a impossibilidade de perceber diretamente o sentido sem passar através da interpretação do outro, da alteridade, que se apresenta sobre diferentes formas: símbolos, linguagens, textos. Desse ponto de vista, aquela que de Descartes passa por Fichte e chega a Husserl é uma filosofia do imediato, que concebe o sujeito no seu fechamento e certeza de ser ele mesmo o depositário do sentido. Essa filosofia expressa a identidade com o monossílabo “eu”. Aquela de Ricoeur é, ao invés, uma filosofia reflexiva que chega ao sentido sempre indiretamente passando através da interpretação daquilo que o sujeito reconhece em si ou fora de si. Resulta disso uma nova impostação do problema da identidade do homem: uma coisa é a identidade expressa com a palavra “eu” e outra coisa é a identidade expressa através da palavra “si”. O “eu” equivale a um mesmo autofundante; o “si” comporta um movimento

reflexivo. Existe, pois, uma distância entre a hermenêutica do si e as filosofias do *Cogito* caracterizadas pela imediatez do eu sou. "Dizer si, não significa dizer eu. O eu se põe – ou é deposto. O si está implicado a título reflexivo nas operações cuja análise precede o retorno a ele próprio. Sobre esta dialética da análise e da reflexão acrescenta-se aquela de *ipse* e de *idem*." (RICOEUR: 1990, p. 30)<sup>1</sup>. Para Ricoeur o si do conhecimento de si não é egoísta e narcisista do qual as hermenêuticas da suspeição denunciaram a hipocrisia, a ingenuidade e o seu caráter ideológico; o si do conhecimento do si é fruto de uma vida submetida a exame. Para Ricoeur, é necessário estabelecer uma relação dialética entre a identidade entendida no sentido de um idêntico (*idem*) com a identidade entendida no sentido de um si mesmo (*ipse*).

Um sujeito-*ipse* considera e compreende a si mesmo sempre indiretamente; o seu é um olhar através do outro de si. Mas, para tal fim, é necessário que o sujeito tenha empreendido o difícil trabalho de “desapossamento de si”. Isso quer dizer que é necessário trabalhar sobre o próprio narcisismo, o qual, através de astutas estratégias, faz-nos ver o outro como um *alter ego* ou como uma réplica de nós mesmos e como algo que reentra no reino do próprio domínio. À operação do desapossamento deve seguir o movimento de “reapropriação de si”. Este último é possível somente por meio do longo caminho que passa através da interpretação das múltiplas e variadas formas do outro. Isso significa que o sujeito pode chegar a reapropriar-se de si mesmo somente reconhecendo e deixando-se instruir pelo seu outro. Um si que se encaminha nessa viagem, é um si que reapropria-se do próprio esforço de existir e do seu desejo de ser, é um si que conhece e compreende a si mesmo como agente e sofredor, como um ente capaz e, ao mesmo tempo, passível de alteridade, é um si que tornou-se consciente das implicações teórico-práticas resultantes das relações intrasubjetivas e intersubjetivas.

### 3 Antropologia filosófica do homem capaz e identidade pessoal

Ricoeur elabora a sua concepção da identidade percorrendo um itinerário fenomenológico-hermenêutico que o conduz à elaboração de uma antropologia filosófica baseada no “homem capaz”, no eu posso (*je peux*), em suas diferentes

---

<sup>1</sup> “Dire *soi*, ce n’est pas dire *je*. Le *je* se pose – ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l’analyse précède le retour vers lui-même. Sur cette dialectique de l’analyse et de la réflexion se greffe celle de l’*ipse* et de l’*idem*”.

acepções (poder dizer, poder fazer, poder narrar e narrar-se, poder responder à acusação, poder prometer). Essas capacidades tornam-se comuns pelo fato de todas emergirem de um “fundo de ser, ao mesmo tempo potente e efetivo” (“*un fond d’être, à la fois puissant et effectif*”) (RICOEUR: 1990, p. 357). É como dizer que todas as diferentes acepções de capacidade pressupõem um fundo potente e efetivo originário, base de todo poder-capacidade do homem agente. Em *Parcours de la reconnaissance* (2004), Ricoeur assumirá as capacidades, o “poder-de”, como base de diferentes modalidades de reconhecimento de si e do outro e do “mútuo reconhecimento”.

No fundo da elaboração do conceito de identidade pessoal, há mesmo a ideia de homem agente e sofredor, ativo e passivo. Nesse sentido, por um lado, há uma ontologia do ato, a qual restabelece uma concepção do si em termos de ação, tensão, movimento, potencialidade produtiva e não em termos de fixidez, imutabilidade, impermanência próprias de uma identidade substancial. Por outro lado, existe uma ontologia que põe em relevo as condições de passividade do homem, que precedem o seu mesmo ser voluntário e consciente, dadas pela alteridade do próprio corpo (do desejo), pela alteridade do outro, meu semelhante, e pela alteridade da própria consciência moral ou foro interior. Trata-se, de todo modo, de uma ontologia de caráter explorativo e fragmentário que não nutre veleidades sistemáticas e exaustivas. É através do saber entendido como testemunho (*attestation*) que Ricoeur faz emergir um si que age e sofre e que reencontra em si mesmo e fora de si uma alteridade constitutiva da própria identidade. É sobre essa via que é possível encontrar a investigação ontológica sobre o si. O saber como testemunho pode definir-se “como a segurança de ser si mesmo agente e sofredor” (*comme l’assurance d’être soi-même agissant et souffrant*) (RICOEUR: 1990, p. 35). A dimensão originária do homem, no sentido daquilo que o precede como ser consciente e que o faz ser, é dada por um componente de atividade e por um outro de passividade. Essas devem, de todo modo, ser entendidas não em um sentido substancial, como algo que está na base das diferentes ações e paixões, mas no sentido dinâmico-temporal. A identidade pessoal é então ela mesma algo de dinâmico, algo que se faz, que muda, que mantém algo e que algo abandona no tempo. Ora, por definição a identidade requer a permanência no tempo, de outro modo esta identidade se dissolveria, como dizia Hume, num fluir de percepções. Mas, então, a identidade, na falta de um substrato substancial, de um algo que permanece sempre idêntico a si

mesmo, no que consiste? Em uma simples palavra que exprime o sujeito gramatical “eu”? É a gramática, como afirmava Nietzsche, a induzir-nos a crer na identidade substancial do homem? Ou a identidade é dada e tornada possível pela memória como queria Locke?

Deixando de lado a ideia metafísica de identidade pessoal, como é possível explicá-la? A perspectiva ricoeuriana põe-se o objetivo de remover o sujeito de toda posição narcisística e de abri-lo a experiências de si mesmo realizadas através do outro de si. O reconhecimento-testemunho torna consciente o processo das capacidades-poderes que de tanto em tanto constituem-se próprios mediante complexas e intrincadas experiências realizadas através do outro. O “si” constitui uma meta dado que exprime a consciência e, juntamente, a realização de um sujeito como identidade *ipse* que não é uma natureza substancial mas dinâmica, que se faz e desfaz continuamente. Veremos que para Ricoeur, a identidade *idem*, aquela de natureza física e biológica, constitui uma mesmidade que não exaure a identidade humana. A identidade *idem* põe-se em relação dialética com a identidade-*ipse*, a qual coloca-se sob o plano ético e tem a ver com o cumprimento da palavra dada, com a promessa. É sob essa vertente que o homem pode construir a própria identidade. Se como identidade *idem* o homem não pode mudar a si mesmo porque do ponto de vista físico, biológico e caracterial encontra-se determinado, é sob o fronte da identidade *ipse* que pode tornar-se aquilo que quer ser. Em outros termos, se é verdade que a identidade entendida como *mesmidade* constitui a dimensão involuntária do homem, algo com que se depara e pouco ou nada pode fazer para modificar, é, outrossim, verdadeiro que ele pode trabalhar sobre sua identidade-*ipse* mediante um percurso ético voltado à realização da vida boa.

A identidade como *ipseità* situa-se no contexto do devir aquilo que se é capaz de ser. Aqui a margem estabelecida por Ricoeur à transformação de si mesmos é muito ampla e faz apelo à capacidade de todo homem de tomar posse de si mesmo e de realizar a própria vida boa “com e para o outro, em instituições justas”.

#### **4 A identidade ipse e a promessa**

A consideração do homem em termos de agir e sofrer é intimamente ligada à pergunta: *Quem?*. Com a questão do *Quem* estamos no contexto da problemática da

identidade pessoal. Esta se desdobra segundo duas figuras: uma é o *idem*, mesmidade, ou *sameness*, a outra é o *ipse*, a ipseidade, *selfhood*. A mesmidade é a permanência das impressões digitais do homem, do seu código genético, além disso, é aquilo que a nível psicológico se manifesta como caráter (entendido como o conjunto dos traços distintivos que consentem de reidentificar um indivíduo humano como o idêntico):

o caráter assegura a um tempo a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança e, finalmente, a permanência no tempo, que definem a mesmidade (...)  
O caráter, é verdadeiramente o ‘*que*’ do ‘*quem*’ (RICOEUR: 1990, p. 147)<sup>2</sup>

Ao modelo de permanência dado pelo caráter se opõe, não em sentido absoluto, a identidade de permanência *ipse*, fundada sobre a *palavra mantida*. E aqui se entra em um contexto ético. Tal *manutenção* constitui uma figura de identidade polarmente oposta àquela do caráter: perseverar na fidelidade à palavra dada aplica-se inteiramente e exclusivamente à dimensão do *quem*. “Uma coisa é a continuidade do caráter; uma outra é a constância na amizade” (RICOEUR: 1990, p. 148)<sup>3</sup>, o cumprimento da promessa. A promessa “parece constituir um verdadeiro e próprio desafio ao tempo, uma denegação da mudança: quando também o meu desejo mudasse, quando eu também devesse mudar de opinião, de inclinação, ‘eu mantereii’” (RICOEUR, 1990, p. 149)<sup>4</sup>.” Ao tema da promessa Ricoeur dedica um parágrafo de *Parcours de la reconnaissance* no contexto da dialética entre *idem* e *ipseidade*. Ele afirma que enquanto a memória reenvia sobretudo à mesmidade, a promessa desemboca na *ipseidade*. Na promessa, a relação com o outro é muito forte, tanto que conduz ao mútuo reconhecimento. A temática da promessa torna-se então preciosa, seja para compreender a identidade-*ipse* – da qual a promessa constitui o arquétipo –, seja para reconhecer a si mesmo. Ademais, essa nos conduz sobre aquele terreno ético que consente ao homem de construir e realizar o próprio “si”. Com a memória, se

o acento principal cai de fato sobre a mesmidade, sem que a característica da identidade em termos de ipseidade seja totalmente ausente; com a promessa, a prevalência da ipseidade é tão relevante quanto a promessa e habitualmente indicada qual paradigma da ipseidade (RICOEUR: 2004, p. 165).

---

<sup>2</sup> “le caractère assure à la fois l’identité numérique, l’identité qualitative, la continuité ininterrompue dans le changement et finalement la permanence dans le temps qui définissent la mêmété (...). Le caractère, c’est véritablement le ‘*quoi*’ du ‘*qui*’ ”.

<sup>3</sup> “Une chose est la continuation du caractère ; une autre, la constance dans l’amitié”.

<sup>4</sup> “*paraît bien constituer un défi au temps, un déni du changement : quand même mon désir changerait, quand même je changerais d’opinion, d’inclination, ‘je maintiendrai’* ”.

Na memória a identidade é, sobretudo, voltada ao passado; na promessa a identidade se projeta adiante, implicando, de todo modo, a dimensão do passado dada pela memória e aquela do presente constituída pelo ato de prometer *aqui e agora*.

## 5 Promessa e reconhecimento de si

O poder de prometer exprime uma nova ideia de capacidade: aquela dada pelo ato com o qual o si se empenha efetivamente. A promessa, observa Ricoeur, se considerada sob o plano linguístico, é um ato de discurso pertencente aos atos performativos, isto é, se exprime com verbos que “fazem” aquilo que dizem (Cfr. AUSTIN: 1962). Dizendo “Eu prometo” o locutor se empenha em uma ação futura, se empenha a fazer aquilo que promete. O empenho dá-se, antes de mais nada, em relação ao alocutário: empenha-se, por exemplo, a “fazer” ou a “dar” alguma coisa por ele considerada boa. Nesse sentido, a promessa, além de ter um destinatário, tem ainda um beneficiário. Mas o que podemos ou pode-se prometer? Tendo em conta a análise do ato ilocutório, pode-se prometer de fazer ou de dar. Como afirma Nietzsche, “pode-se prometer ações, mas não sentimentos, porque estes são involuntários”<sup>5</sup>. A análise linguística, referindo a promessa a um beneficiário, comporta uma reflexão ética. Com esta perguntamo-nos: da onde o enunciador de uma promessa tira a força de empenhar-se? Para Ricoeur toda promessa pressupõe uma promessa mais fundamental: a promessa de cumprir a palavra dada em todas as circunstâncias. Existe, pois, uma “promessa antes da promessa” que imprime a toda promessa à força de um empenho.

Uma promessa é caracterizada pela própria confiança. Essa é confiável em base a quem promete, em base à confiança do enunciador. Este inspira confiança, é confiável, se foi e continua a ser fiel à “promessa antes de toda promessa”. A promessa constitui um traço indelével da ipseidade.

Esta ipseidade, diferentemente da mesmidade típica da identidade biológica e caracterial do indivíduo, consiste em uma *vontade de constância*, de uma manutenção de si mesmo que sela a

---

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, «On peut promettre des actes mais non des sentiments, car ceux-ci sont involontaires» (Citação extraída de RICOEUR, 2004, p. 191).



história de vida suscetível de encontrar-se alterada pelas circunstâncias e pelas vicissitudes do coração (RICOEUR: 2004, p. 191)<sup>6</sup>

A ipseidade é aquela identidade que emerge de um certo poder-de, ser capaz-de... manter si mesma não obstante aquilo que pode acontecer na vida. Essa remete a uma capacidade de manter-se na própria identidade que – afirma Ricoeur – não pode ser confundida com uma teimosa obstinação uma vez que “reveste a forma de uma disposição habitual, modesta e silenciosa, relativamente à palavra dada. É aquilo que em uma relação de amizade se chama fidelidade” (RICOEUR: 2004, p. 192)<sup>7</sup>.

Uma promessa é crível se quem a enuncia é crível, se inspira confiança no cumprimento de um empenho. Como a promessa, também o testemunho implica o aspecto fiduciário. O testemunho daquele que é chamado no tribunal a testemunhar, como também o testemunho documentário do passado, para ser levado em consideração, deve dar garantia do ponto de vista da sua veracidade; esse tem como intenção perlocutória de convencer o alocutário fazendo de modo a que este esteja seguro daquilo que é asserido pelo testemunho. Desse ponto de vista, o testemunho asseire a realidade factual do evento reportado (naquele lugar e naquele tempo isso aconteceu, desse modo...); além disso, o testemunho comporta uma espécie de certificação-autenticação da declaração da testemunha. Declarando aquilo a que asseriu, a testemunha autodesigna a si mesma diante de outrem. Existe aqui uma dimensão dialogal do testemunho que “evidencia a dimensão fiduciária”. Essa é uma situação comum tanto ao testemunho quanto à promessa. Além disso, ambos podem acomunar-se pela mentira: declarar falso testemunho, trair a palavra dada.

## **6 A zona de sombra da promessa: a traição**

O poder infringir a própria palavra coincide com a “zona de sombra” da promessa. É claro que aquele que não mantém a palavra dada pode provocar no destinatário e beneficiário da promessa raiva, desilusão, indignação. Mas, para além

---

<sup>6</sup> “Cette ipséité, à la différence de la mêmété typique de l’identité biologique et caractérielle d’un individu, consiste en une volonté de constance, de maintien de soi, qui met son sceau sur une histoire de vie affrontée à l’altération des circonstances et aux vicissitudes du cœur”.

<sup>7</sup> “Ce maintien échappe au trait déplaisant de l’obstination, lorsqu’il revêt la forme d’une disposition habituelle, modeste et silencieuse, au respect de la parole donnée. C’est ce qu’en amitié on appelle fidélité”.

desses estados de ânimo suscitados pela traição da palavra dada, é necessário compreender a fragilidade inerente ao poder de prometer. Aqui, como em muitos outros casos, torna-se útil a Ricoeur utilizar as armas da filosofia da suspeição de Nietzsche com o fim de desmascarar “as secretas debilidades do poder de prometer”. A traição, se de um lado poderia ser expressão de uma vontade deliberada, se poderia derivar de um poder-capacidade de trair; de outro, poderia afundar as suas raízes na incapacidade de prometer. Ambos esses aspectos da traição colocam em evidência a vulnerabilidade da promessa. Mas, dessa fragilidade é certamente o segundo aspecto que mais evidencia a “zona de sombra” e, por conseguinte, a fragilidade. A incapacidade de manter uma promessa poderia, com efeito, depender do fato que o indivíduo não realizou essa capacidade, poderia denotar um certo desequilíbrio da pessoa ou, de todo modo, um escasso domínio de si. No contexto social uma pessoa incapaz de manter uma promessa é reconhecida como não confiável e, em certos casos, esta “etiqueta” poderia também conduzir o indivíduo à desqualificação social, a uma escassa consideração social. Mas a incapacidade de manter e, pois, a facilidade de trair, nem sempre é um poder do homem. Poderia também depender da dimensão, como diria Ricoeur, do “involuntário absoluto”, ou seja, de tudo aquilo que o homem como indivíduo encontra a partir do nascimento ou que lhe deriva da primeira infância (RICOEUR: 1950, 1965). O caráter, a índole, o ser dominados por certas pulsões, por conflitos inconscientes, são aspectos do involuntário em relação aos quais o indivíduo pouco ou nada pode e, ainda que quisesse, poderia fazer.

Para Nietzsche a promessa constitui alguma coisa que caracteriza o animal homem num sentido paradoxal. No início da Segunda dissertação da *Genealogia da moral*, o pensador de Röcken apresenta uma interrogação sobre o tema da promessa: “Criar um animal, a quem seja consentido fazer promessas – não é talvez precisamente esse o papel primordial que a natureza se nos deu a respeito do homem? Não é esse o verdadeiro e próprio problema do homem?”<sup>8</sup>. Ao ato de prometer, continua Nietzsche, se contrapõe uma “força agente no sentido contrário, àquela de *esquecer*”. Nessa problemática, Ricoeur suspeita que a constância “do manter”, base do ato de prometer, não seja nada mais que a expressão de uma força que se contrapõe a uma outra força

---

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Généalogie der Moral*, “Élever un animal qui puisse promettre, n’est-ce pas là cette tâche primordiale que la nature s’est donnée à propos de l’homme ? N’est-ce pas là le problème véritable de l’homme” (Citação extraída de RICOEUR: 2004, p. 195).

enraizada na vida, aquela de esquecer. O cumprimento da promessa se coloca no contexto da faculdade da memória: trata-se, com efeito, de recordar a promessa feita e de tudo aquilo que essa comporta para o destinatário e beneficiário de modo a não esquecer, a não deixar cair no esquecimento o empenho assumido. Mas aqui, observa Ricoeur, retomando Nietzsche, se poderia estar diante de uma vontade obstinada, de uma “memória da vontade”, de uma vontade que continua ‘ainda a querer aquilo que desejou uma vez’. Na realidade, não é a uma fenomenologia da memória que aqui se faz apelo, mas a fenomenologia da vontade na sua forma mais obtusa e obstinada” (RICOEUR, 2004, p. 196)<sup>9</sup> Trata-se de uma vontade de manter a palavra a todo custo. Nesse sentido, a promessa pode ser expressão de uma vontade obstinada que não tem nada a ver com o autêntico manter o si e que ganha vida da promessa da promessa. No fundo, afirma Ricoeur, citando Nietzsche: “não é talvez a memória da vontade a tornar o homem ‘calculável, regular, necessário’?” (RICOEUR: 2004, p. 196)<sup>10</sup>.

Criar um animal como o homem em condições de fazer promessas, para Nietzsche, tem como papel tornar o homem previsível, uniforme, igual entre os iguais, coerente à regra e conseqüentemente calculável. Ricoeur coloca em evidência um outro risco, aquele de uma ipseidade vítima do narcisismo e da vontade de potência. Desse ponto de vista, a constância do manter, da glória da ipseidade, pode transmutar-se em alguma coisa, para essa, de nocivo e de todo destrutivo; isso pode ser expresso nos termos de uma exigência de alcance do domínio de si e do sentido<sup>11</sup>. Para não cair em uma verdadeira e própria patologia do poder de prometer, Ricoeur, em maneira muito humilde e sucinta, sugere algum remédio. Antes de mais nada, trata-se de não confiar demasiadamente no próprio poder, com efeito, “não prometer demais”, ou como diz um adágio grego: “Nada de demasiado!”. Para pôr-se sobre essa via, o homem pode encontrar conselhos úteis na sua mesma identidade narrativa, ou seja, narrando a própria vida, o próprio agir e sofrer no tempo. Em segundo lugar, trata-se de separar o mais possível o “manter si mesmo” da “vontade obstinada” a custo de ser muito indulgente

---

<sup>9</sup> “‘mémoire de la volonté’, de cette volonté ‘qui persiste à vouloir ce qu’elle a une fois voulu’. À vrai dire, ce n’est pas à la phénoménologie de la mémoire qu’il est fait ici appel mais à celle de la volonté dans sa forme obtuse et obstinée” (RICOEUR, 2004, p. 196). Nietzsche fala da ‘memória da vontade’ no primeiro parágrafo da Segunda dissertação da *Genealogia da moral*.

<sup>10</sup> “n’est-ce pas cette mémoire de la volonté qui rend l’homme calculable, régulier, nécessaire”?

<sup>11</sup> Trata-se de um domínio do sentido que relembra o reconhecimento-identificação de algo estabelecido pela perspectiva epistemológica.

consigo mesmo e com os outros. Mas, sobretudo, é necessário “inverter a ordem de prioridade entre aquele que promete e o seu beneficiário; primeiro vem o outro, que conta comigo e sobre a fidelidade a minha palavra; depois, eu respondo a sua espera” (RICOEUR: 2004, p. 197)<sup>12</sup>.

## **7 Promessa, identidade, responsabilidade**

A capacidade de prometer é um traço fundamental da identidade-*ipse*. Esta constitui-se também em relação às promessas mantidas ou traídas e podemos ver ou rever nós mesmos à luz daquilo que prometemos e prometemos a nós mesmos e ao outro.

Um si capaz de manter as promessas é um si reconhecível não pelos seus traços quantitativos dados pelas impressões digitais ou aquelas somáticas, mas se oferece ao reconhecimento do outro pela sua dimensão interior de ser uma pessoa confiável, uma pessoa que não trai, uma pessoa que oferece ao outro um abrigo à imprevisibilidade do futuro. Próprio porque a promessa se abre ao futuro, ao não ainda, essa doa àquele a quem a promessa é dirigida uma certa segurança psicológica, um terreno estável sobre o qual é possível fazer projetos e projetar adiante a própria existência. Nesse sentido, é um prometer não narcisístico porque se abre à exigência ética do outro de poder contar, sobre a fidelidade de quem promete. Trata-se, então, de uma promessa constitutiva da identidade-*ipse* depurada de toda forma de apego a si, de todo resíduo narcisístico e que, por isso, traz no íntimo da identidade a responsabilidade (a capacidade de ser responsável) no que tange ao outro. É como dizer que sou responsável pelos efeitos futuros das minhas ações presentes também em virtude do ato de prometer.

A promessa traz consigo a responsabilidade ética e jurídica no que tange a nós mesmos e ao outro. Sermos responsáveis significa sermos capazes de *prestar conta* das próprias ações diante de um outro e significa sermos capazes de pôr as próprias ações na própria conta. Estes dois significados estão ligados com a dimensão da própria promessa. Eu conto sobre a palavra que me foi dada: deste modo faço apelo à responsabilidade daquele que me dá a palavra; o outro presta conta – é responsável –

---

<sup>12</sup> “renverser l’ordre de priorité entre celui qui promet et son bénéficiaire : d’abord un autre compte sur moi et sur la fidélité à ma propre parole ; et je répons à son attente”.

pelas suas ações no que se refere a mim de modo a não trair a sua palavra. Estas posições podem ser invertidas: o outro conta sobre a minha palavra e eu presto conta ao outro pelas minhas ações.

A promessa, como manutenção da palavra dada e base de todos os contratos, de todos os pactos, de todos os acordos, se enraíza na responsabilidade de responder pelos próprios atos. O fazer e o manter a promessa põem-se sobre diferentes planos de relações intersubjetivas e estão na base da realização do recíproco reconhecimento (RICOEUR: 2004; ARENDT: 1958). No plano econômico, o recíproco reconhecimento se realiza com a manutenção dos pactos e dos acordos; no plano jurídico o mesmo se realiza com o “manter-se” no “prestar conta”. Além disso, o fazer e o manter a promessa podem constituir uma relação de mútuo reconhecimento quando, nas relações afetivas, o dar a palavra é um dom desinteressado ao qual o outro responde com plena gratidão e reconhecimento.

A responsabilidade se abre ao futuro, ao passado, também a nível individual e coletivo de inteiras culturas e épocas. Neste sentido, observa Ricoeur, nós somos os herdeiros de uma série de promessas do passado nas quais culturas e sociedades têm projetado desejos e ambições. Muitas promessas não foram mantidas e eu também, afirma Ricoeur, “contribuo para aumentar o débito no que tange a essas últimas” (RICOEUR: 2004, p. 197).

Com a promessa é a mesma identidade-ipse que, não obstante as mudanças, permanece no tempo. A promessa, de fato, tem dinamicamente unidas, como em uma trama, a fugacidade das experiências humanas passadas, a iniciativa presente e as expectativas voltadas ao futuro.

## REFERÊNCIAS

ARENDT. H. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

AUSTIN. J.L. *How to do Things with Words?*. London: Oxford University Press, 1962.

RICOEUR. P. *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.

RICOEUR. P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil: Paris, 1965.

RICOEUR. P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1994.

RICOEUR. P. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.