

A CONSTITUIÇÃO COMO NARRATIVA FUNDADORA: reflexões sobre tempo e direito

THE CONSTITUTION AS A FOUNDING NARRATIVE: reflections on time and law

Ernane Salles da Costa Junior¹

Resumo

O presente artigo investiga a dimensão temporal das Constituições a partir da leitura da teoria narrativa e política da obra de Paul Ricoeur. Para tanto, analisa-se, num primeiro momento, a relação entre tempo e narrativa. Feito isso, desenvolve-se o tema da identidade pessoal e política, em torno da fugacidade e dispersão temporal, com base nesses pressupostos narrativos. Na terceira parte, busca-se demonstrar que a Constituição funciona como uma narrativa fundadora que estabelece comprometerimentos normativos de longo prazo a partir dos quais a história do direito pode seguir. Nesse momento, serão tecidas, ainda que sucintamente, críticas à “síndrome da pressa”, contida em propostas de reformas normativas desconstituintes tais como as que tem sido implementadas, desde o golpe parlamentar de 2016.

Palavras-chave

Constituição; Fundação; Narrativa; Tempo.

Abstract

This article investigates the temporal dimension of the Constitutions by reading the narrative and political theory of the work of Paul Ricoeur. To this end, we first analyze the relationship between time and narrative. Once this is done, the theme of personal and political identity develops, around fleetingness and temporal dispersion, based on these narrative assumptions. In the third part, we seek to demonstrate that the Constitution functions as a founding narrative that establishes long-term normative commitments from which the history of law can follow. At this point, criticisms will be made, albeit succinctly, of the “haste syndrome”, contained in proposals for deconstituent regulatory reforms such as those that have been implemented since the 2016 parliamentary coup.

Key-words

Constitution; Foundation; Narrative; Time.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A preocupação com o sentido do tempo e a sua relação com a narrativa e com a vida humana constitui uma das reflexões mais interessantes e de maior impacto deixadas por Ricoeur ao conhecimento. A narrativa interessa a Ricoeur não somente porque constitui uma forma específica de discurso estudada pela literatura, mas, sobretudo, porque revela o modo pelo qual os homens contam as suas próprias histórias e compreendem-se mutuamente leitores de si e do mundo. O ato de narrar, nesse sentido, pode ser compreendido como o de constituir uma trama a partir de um fio condutor em que as experiências diversas, dispersas e heterogêneas acerca de si, do mundo e com os outros podem ser organizadas temporalmente em uma história cujo enredo é compreensível.

A história contada reordena o tempo, articula os eventos em uma sucessão e dá contorno ao vivido de forma a garantir que o narrador se identifique ao contá-la e que o leitor se reconheça ao interpretá-la. De fato, isso acontece, porque as experiências precisam de um tempo próprio para revelar o seu sentido. Na imediaticidade do vivido, no instante do agora, nossa experiência não é passível de interpretação transparente e reflexiva, o que nos impossibilita de vislumbrar nela qualquer significado. Enquanto vivenciado, o tempo

¹ Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) com residência pós-doutoral pela mesma instituição. Mestre em Teoria do Direito pela PUC-MG. Professor substituto de Filosofia do Direito e Ciência Política da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

traz, inexoravelmente, a marca da transitoriedade e contingência; ele passa, escoia, perece. O que a narrativa, seja ela literária ou de qualquer outra natureza, faz é dar-lhe um “efeito de sentido”, conferindo ao homem a possibilidade de reconhecimento da sua própria experiência temporal. No presente, ela rearticula as imagens do passado e oferece, pois, parâmetros segundo os quais a ação pode ser orientada no tempo: sem esse recurso, estaríamos fadados a vivenciar um “eterno” agora, esse instante anódino, que reduz as experiências à tradição morta e as expectativas às utopias irrealizáveis.

Essa “poética do tempo”, desenvolvida por Ricoeur, abre caminho para a construção da trama que interconecta passado, presente e futuro através de medidas e ritmos próprios, o que confere à experiência vivenciada o processo de sua própria aprendizagem. Para análise desse artigo, demonstrar-se que esse poder de dar forma e conteúdo ao tempo, isto é, de humanizá-lo, revela um encontro profícuo entre Direito e Literatura – especialmente na vertente epistemológica conhecida como “Direito como literatura” –, na medida em que pode abrir caminho para que pensemos o constitucionalismo através de suas implicações temporais à luz de uma teoria narrativa.

Para tanto, analisar-se-á, num primeiro momento, a relação entre tempo e narrativa na obra de Paul Ricoeur (2), feito isso, desenvolver-se-á o tema da identidade pessoal e política, em torno da fugacidade e dispersão temporal, com base nesses pressupostos narrativos (3) e, por fim, buscar-se-á demonstrar que a Constituição funciona como uma narrativa fundadora que estabelece compromentimentos normativos de longo prazo a partir dos quais a “estória” do direito deve seguir (4). Nesse momento, serão tecidas, ainda que sucintamente, algumas críticas à “síndrome da pressa” e a urgência contidas em propostas de reformas (des)constituintes tais como tem sido implementadas, pelo menos desde a ruptura institucional do golpe parlamentar de 2016.

2. A CIRCULARIDADE ENTRE TEMPO E NARRATIVA

Tempo e narrativa encontram-se imbricados a tal ponto que só é possível pensar o problema da experiência temporal humana a partir desse ato tão comum aos homens que é o ato de narrar. Essa é uma das teses centrais desenvolvidas por Ricoeur ao longo de seu percurso teórico. Se, por um lado, as experiências humanas constroem-se e desenvolvem-se temporalmente, por outro, o mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal (RICOEUR, 1994b, p.15). Ou em outros termos, tudo aquilo que pode ser contado em forma de estórias sucede-se no tempo, arraiga-se no mesmo, se desenvolve temporalmente; e o que se desenvolve temporalmente pode ser narrado (RICOEUR, 2000, p.190).

A circularidade da tese é evidente, mas não pode ser considerada uma *petitio principii*,² e sim uma forma criativa de se pensar o reflexo da representação do tempo na vida humana. O problema identificado por Ricoeur, seguindo as pegadas deixadas por Agostinho, se expressa na evidência de que, apesar de cada vida humana se desenvolver a partir de experiências temporais, o sentido do tempo é algo que sempre nos escapa. Haveria, pois, uma impossibilidade de descrevê-lo tal como ele é. A temporalidade, poderíamos assim dizer, resiste incessantemente a todas as investidas do pensar; ela é propriamente invisível (RICOEUR, 1994b, p.127). E é exatamente por não ser possível falar ou tematizar diretamente acerca do tempo, é que esse permanece como enigma indecifrável, uma verdadeira aporia, a tal ponto que Agostinho chegaria a indagar:

² A *petitio principii* (petição de princípio em português) é um argumento logicamente inconsistente e inválido, uma vez que a conclusão a ser provada é utilizada como premissa para o mesmo argumento. Tal falácia leva a uma conclusão que já foi dita nas premissas, o que levaria a mera circularidade do argumento.

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir com palavras seu conceito? [...] O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei, se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei (AGOSTINHO, 1980, p. 265).

Na perspectiva agostiniana, a tentativa de solucionar o problema do significado do tempo nos leva a adentrar num outro labirinto aberto pela indagação dos cétricos, qual seja, a dúvida acerca da própria possibilidade da existência do tempo, uma vez que o futuro ainda não é, o passado já não é mais e o presente, em sua fugacidade, parece não revelar permanência temporal alguma. Apesar do tempo não possuir um corpo material ou não poder ser explicado em sua totalidade, Agostinho nota que ele surge, frequentemente, na linguagem e é passível de conhecimento humano, o que lhe fornece as pistas para continuar sua investigação.

Ora, percebemos o tempo quando no presente, lembramo-nos de uma consecução de acontecimentos que passaram e ainda atribuem uma significação ao percurso da vida; além disso, projetamos nossos sonhos e expectativas capazes de nos interpelar, no hoje, para a trajetória do amanhã. Nas análises agostinianas, a temporalidade, então, não pode ser concebida como exterior a cada um de nós, ela é interior, uma vez que o tempo só é percebido quando passa, deixando-nos impressões significativas que ficam gravadas na alma e que marcam a vida. Logo, os tempos presente, passado e futuro só existem como uma dimensão interna da consciência, o que confere às pessoas a percepção do passado mediante o recurso à memória, do presente a partir de sua visão das coisas de agora e do futuro através de suas expectativas³.

É no presente do vivido, portanto, que se religa a ação humana nas três dimensões do tempo: ele lembra, vive e espera. Mas é também nesse momento que ele se depara com a efemeridade da sua condição de mortal, a multiplicidade do presente e, ao mesmo tempo, o seu dilaceramento (RICOEUR, 1994b, p.35). Ricoeur analisa que, em Santo Agostinho, a experiência temporal reflete a prevalência da discordância, do caos, do desencontro consigo mesmo. A condição humana é nunca saber quem se é, considerando que a temporalidade humana conduz, inexoravelmente, à finitude, à dispersão e à marcha para a morte (RICOEUR, 1994b, p. 52).

Ao seguir até aqui a trilha indicada por Agostinho, Ricoeur compartilha desses dilemas de uma condição humana in-satisfeita e, por isso, imerso no labirinto do tempo, empreende esforços na busca de uma saída. Abdicando-se radicalmente de qualquer fuga transpsicológica ou teológica, ele se põe a pensar o problema a partir da concepção antropológica do ser-no-mundo⁴, isto é, um ser mergulhado na existência concreta cujas experiências pessoais e coletivas lhe são inarredáveis. É optando seguir essa via demasiadamente humana que ele acredita poder traduzir os dilemas do tempo na linguagem, mediante o recurso às narrativas (RICOEUR, 1994b; 1995c; 1997).

A partir do ato de narrar, se reconstrói o vivido através de palavras, discursos, ficções. Sem a pretensão de descrever o tempo, a narrativa é essa via que mediatiza a nossa relação com a experiência temporal: é um falar “como se fosse”, no sentido de uma referência ao real que atua obliquamente. Ricoeur, então, vê, nessas intrigas que inventamos, o meio privilegiado pelo qual configuramos nossa experiência vivida confusa, informe e, no limite, muda, atribuindo-lhe um sentido que impulsiona e guia a ação (REIS, 2006, p.25). A narrativa, portanto, não é um meio que pretende definir o tempo em sua acepção pura, mas

³ O tempo não é uma substância objetiva ou independente do homem; ele existe dentro de nossa consciência. É por isso que percebemos o tempo a partir de nossas impressões do presente. Poderíamos então dizer que Agostinho acredita ser mais apropriado dizer presente das coisas presentes (visão), presente das coisas passadas (memória) e presente das coisas futuras (expectativa).

⁴ “Ele está aí, no sentido genuíno de estar aí, do *Dasein*” (RICOEUR, 1976, p. 41).

colaborar para a sua construção poética, na medida em que é capaz de oferecer um reconhecimento e um sentido acerca da situação de radical contingência das experiências humanas vivenciadas temporalmente.

Se não é possível atribuir respostas teóricas finais acerca do significado do tempo, tem-se na narrativa uma solução prática para contar, em forma de história, a ação do sujeito imersa em sua temporalidade. A arte, a literatura e as histórias que contamos para nós mesmos são a via de confrontação com a finitude e a transitoriedade da condição humana, uma vez que a partir delas tecemos os acontecimentos dispersos e discordantes, atribuímos a eles uma organização, uma lógica, um sentido. O tempo, então, vai se tornando mais humano (RICOEUR, 1994b, p.15), porque é sujeito o responsável pela sua articulação e reelaboração, tornando coerente a história que se propõe a contar. Para isso, a história opera dentro de um distanciamento daquilo que foi experimentado no concreto e passa a instituir uma nova temporalidade a partir da seleção, disposição e reorganização dos acontecimentos, agora ordenados narrativamente:

Daí o nascimento das histórias, como formas linguísticas de preservar a sabedoria adquirida na vida, realçar certos momentos mais pelo desejo do que pela objetividade, comunicar os saberes e harmonizar o tecido confuso do vivido pela distância protetora dos pontos de observação, pela sedução melódica e rítmica das entonações, timbres de voz, cadências, pausas, acelerações e retardamentos, pela possibilidade de extrair dos casos uma compreensão maior da existência (BORDINI, 1996, p.41).

A narrativa abre caminho para uma nova forma de conceber a experiência temporal, porque confere uma maior compreensibilidade acerca da concretude da vida, sempre discordante e disforme, a partir de sua tradução pela via da linguagem. Tal horizonte, que confere sentido às ações, passa a ser construído a partir do enredo que combina cada episódio e garante a inteligibilidade da história. A história é, assim, sucessão temporal: “os acontecimentos emergem, submergem, explodem, adormecem, dependendo do seu ritmo próprio” (REIS, 2005, p.11). O fio em que a história é tecida passa a ser uma necessidade, uma vez que o sentido dos processos e eventos humanos, que são temporais, não é conhecível imediatamente. O homem precisa “transcender o circunstancial”⁵ (RICOEUR, 1998, p.16) e reorganizar suas experiências de forma a atribuir-lhes uma significação que não é percebida no tempo do vivido. Enquanto vivida, a experiência não é passível de uma interpretação transparente e reflexiva.⁶

A tarefa de contar histórias é esse recurso pelo qual se pode falar da experiência e reunir o heterogêneo de forma a construir um fio condutor em que os diversos tempos discordantes do vivido possam ser concordados a partir do recurso às narrativas. Para isso, Ricoeur absorve os conceitos de “intriga narrativa” (*mythos*) (ARISTÓTELES, 1984, p. 257) e imitação (*mimesis*) (ARISTÓTELES, 1984, p 241) construídos por Aristóteles, conferindo a eles a prerrogativa de solucionar, poeticamente, aqueles problemas da perversidade e da fugacidade do tempo apresentados por Agostinho (1980). Ora, nesse contexto, a narrativa só poderá ser entendida como a arte de tecer intrigas, o que significa dizer que contar uma história é agenciar fatos, compondo junto o que está separado (RICOEUR, 1994b, p.104). Mas não há aqui homogeneização ou supressão do tempo. Toda a complexidade passa por um processo de ressignificação, o que lhe atribui unidade temporal – isto é, uma “concordância discordante” – na medida em que a história passa a ser compreendida com começo, meio e fim. Se, no tempo, a discordância dilacera a concordância, temos que, na narrativa, a concordância repara a discordância (RICOEUR, 1994b, p. 55).

⁵ “Transcender el carácter circunstancial” (RICOEUR, 1998, p.16).

⁶ Sobre essa idéia ver também Galuppo (2009).

Tal tarefa a ser desempenhada pelo ato de narrar, qual seja, a tessitura da intriga (RICOEUR, 1994b, p.55), é sempre uma referência ao percurso da vida a ser articulada pela linguagem. A poesia, a arte, os mitos e as histórias humanas não são, portanto, a celebração pura e simples da linguagem como pensam os estruturalistas⁷. Há, ao contrário, uma conexão intrínseca entre linguagem poética e mundo, revelando que a narrativa não deixa de ser uma forma ficcional e indireta de traduzir e simplificar em palavras a complexidade da vida no tempo. A referência, contudo, opera-se com desvios. É uma representação, uma mimese, mas que, ao contrário de descrever o mundo tal como ele é, o constitui a partir de uma imitação criadora:

A linguagem não é um mundo próprio. Nem sequer é um mundo. Mas, porque estamos no mundo, porque somos afetados por situações e porque nos orientamos mediante a compreensão em tais situações, temos algo a dizer, temos a experiência para trazer à linguagem. (RICOEUR, 2000, p.32)

Ora, a intriga é uma referência ao experimentado, ao vivido, sem a pretensão de tornar-se cópia ou réplica do agir humano (RICOEUR, 1994b, p.60). “Ela impõe pensar junto e definir, uma pela outra, a imitação ou a representação da ação e o agenciamento de fatos” (RICOEUR, 1994b, p. 60). Agenciar fatos é organizar sucessivamente os eventos da experiência temporal de forma a dar sequência à história e, por isso, fazer surgir o tempo. Mas o tempo que se faz surgir não é aquele do relógio: “um narrador pode demorar muitos dias para terminar de contar um determinado acontecimento que durou algumas horas, ou ao contrário, contar rapidamente algo que teve uma enorme duração” (CAMASNIE, 2007, p. 46). Diante dessa reordenação do tempo, operado pela configuração narrativa, a história se modifica, ganha novos contornos, exclui algumas partes para dar ênfase a outras, interpreta a ação dos homens e do mundo.⁸

Contar histórias é esse distanciar do vivido, do tempo, mas reconstruí-lo através das palavras, dos textos, dos discursos. Por isso, a narrativa não revela a história como a exclusiva e incontestável verdade do mundo. Também não há uma única e completa narrativa que dê conta de toda a complexidade de um único acontecimento no tempo. O mundo é, assim, uma imensidão de narrativas e de histórias ainda não contadas. Pode-se narrar, porque esse mundo traz uma rede de significações, sendo que cada narrativa é um olhar do narrador em direção ao real, portanto, ficção⁹ criada por quem olha e narra. “É do mesmo modo que eu diria por antecipação que não existe narrativa eticamente neutra” (RICOEUR, 1991a, p.140). Ela é, portanto, um vasto laboratório onde são testadas estimativas, avaliações, julgamentos de aprovação e de condenação acerca da realidade dos homens (RICOEUR, 1991a, p.140).

⁷ Ricoeur é um crítico da escola estruturalista dos anos sessenta. Tal corrente, sob a sua ótica, esforça-se para realçar a distinção radical entre aspecto interno e aspecto externo do texto, não havendo, assim, interação. O texto, nesse sentido, encontra-se enclausurado na sua própria estrutura linguística, sendo que a sua compreensão limita-se à análise dos aspectos formais ligados a ele. O problema que Ricoeur identifica se expressa no fato de o estruturalismo não explicar o caráter referencial do texto que sempre fala do mundo nem a experiência real da leitura das obras como forma de compreensão de nós mesmos.

⁸ Esse tempo narrado, em contraposição ao tempo cronológico – aquele mesmo marcado pelo nosso relógio – , nos aproxima um pouco da concepção de *kairós* tal como concebida por Marramao (2008). O tempo kairológico é a própria possibilidade de se construir o “sentido humano” das experiências numa situação na qual os episódios não são mais irreversíveis e irretocáveis sob todos os pontos de vista. É graças a essa perspectiva kairológica que o passado, o presente e o futuro podem ser retomados, reinterpretados e reinseridos no “aqui e agora”, num momento oportuno capaz de abrir uma perspectiva de futuro. Dessa capacidade de remodelar as vivências temporais e, com isso, fazer e refazer a trama, passa-se do mundo da mera factualidade para o mundo do sentido humano atribuído ao tempo vivido.

⁹ “Decir que la ficción no carece de referencia supone desecher una concepción estrecha de la misma que relegaría la ficción a desempeñar un papel puramente emocional. De un modo u otro, todos los sistemas simbólicos contribuyen a configurar la realidad” (RICOEUR, 2000, p. 194).

A reavaliação e reconstrução do mundo, operado pela narrativa, não termina o seu percurso no texto ou na história contada. Ele se lança ao leitor ou espectador que será aquele capaz de dar novo sentido à narrativa, refigurando a realidade. Isso significa que “seguir uma história é atualizá-la na leitura” (RICOEUR, 1994b, p.118). É somente na leitura que a narrativa retorna ao vivido, no sentido de que o receptor reinventa a significação da história contada e se reconhece na trama. O mundo do texto, enquanto atividade mimética do agir humano, entra, pois, em conflito com o mundo real para refazê-lo (RICOEUR, 2000, p.195). Ao desordenar e reordenar a nossa relação com o real (RICOEUR, 2000, p.195), a narrativa abre um caminho para que reconheçamos no agir humano outras possibilidades de leitura. O papel da leitura da obra é, então, o de retornar e transformar o mundo do leitor, a partir da reconfiguração da experiência do vivido, já configurada narrativamente pela história contada.¹⁰

Por isso, Ricoeur (1994b, p.87) concebe o círculo hermenêutico da narrativa em três estágios: o tempo pré-configurado – a ação e o vivido –, o tempo configurado – a composição da trama em forma de história – e o tempo re-configurado – a leitura do texto¹¹. A leitura, nesse sentido, remete à imaginação e a capacidade de recriarmos a percepção acerca das nossas próprias experiências, o que implica dizer que somos coautores das narrativas que interpretamos. “Por meio da refiguração, o leitor torna a história narrada pelo autor a *sua* história” (GALUPPO, 2009, p. 269). Um texto pode moldar seu leitor, trazê-lo a uma outra realidade, permitindo que ele re-construa a sua própria imagem e reconheça nela outras dimensões do Si-mesmo. “Apropriando-se da intriga abstrata, o receptor reencontra a si mesmo, a sua realidade vivida e o outro. Nela, ele encontra o prazer de distinguir cada situação e cada homem como sendo ele mesmo” (REIS, 2006, p.27). O prazer da narrativa é o de aprender pelo reconhecimento de si e do mundo: é, portanto, através das histórias que contamos uns aos outros e a nós mesmos que somos capazes de construir, permanentemente, as dimensões da nossa própria identidade (RICOEUR, 1991a; 1994b; 1995c; 1997).

3. A IDENTIDADE NARRATIVA NO TEMPO: A TENSÃO ENTRE MESMIDADE E IPSEIDADE

Os homens e as comunidades humanas encontram-se, inexoravelmente, mergulhados no tempo (RICOEUR, 1994b; 1995c; 1997). Por essa razão, poderíamos dizer que ambos estão igualmente lançados numa experiência de radical contingência, uma vez que suas vidas são perpassadas pelos acasos e pelas inconstâncias do agir temporal. A vivência no tempo está imersa na transitoriedade, na multiplicidade e na desconexão das ações humanas de tal forma que não parece indicar caminho algum para a construção de um verdadeiro sentido, seja ele relacionado à vida pessoal ou à experiência do político. Dominada pela temporalização, a imagem do sujeito ou de sua comunidade muda constantemente como em um holograma, revelando as dificuldades e as aporias de se pensar de forma concreta o problema da identidade individual e coletiva. Assim, em meio à experiência trágica da

¹⁰ “Para que a tessitura urdida pelo autor se complete, ou seja, para que ela possa ganhar de fato um significado unificado, é preciso que intervenha o ato da leitura. De certa forma, o leitor é quem termina a obra, ou, melhor dizendo, lhe dá continuidade narrativa, através da fusão de seu horizonte com os horizontes do autor. Por meio do autor, o tempo passado da estrutura pré-narrativa se prolonga no presente. Por meio do leitor, o tempo passado da estrutura pré-narrativa e o tempo presente da narração se prolongam no futuro. Por meio da refiguração, o leitor torna a história narrada pelo autor a sua história” (GALUPPO, 2009, p. 269).

¹¹ Ricoeur faz uma defesa em favor de uma “estética da recepção” no sentido de que a narrativa articula dialeticamente a relação entre autor, obra e leitor. A tensão entre os três estágios – pré-figuração, configuração e re-figuração – abre espaço para uma revitalização continuada do significado da obra em uma cadeia de atribuição de sentidos. Essa perspectiva de Ricoeur já serviu como marco teórico dos textos de Ost (2005a), Galuppo (2009) e por mim em outro momento (2017) no campo do direito.

efemeridade do tempo, Ricoeur salienta que é sempre movediça a tentativa de construir a unidade de sentido que permite responder seguro e diretamente a ardilosa questão: “quem sou eu?”:

Em nossa experiência, o tempo corresponde sempre ao rio de Heráclito – continuamos a utilizar essa antiga parábola. É como se não tivéssemos avançado em tantos séculos. Somos sempre Heráclito vendo-se refletido no rio, e pensando que o rio não é o rio porque suas águas mudaram, e pensando que ele não é Heráclito, por ter sido outras pessoas entre a última vez em que viu o rio e esta. Somos assim, algo mutante e algo permanente. Somos algo essencialmente misterioso (BORGES, 2005, p. 239).

Esse mistério revela que a existência no mundo tem, necessariamente, que lidar com a ameaça da experiência de mutabilidade e impermanência intrínseca à condição de seres temporais. Diante dessa condição inafastável, Ricoeur (1997, p. 421-429) assevera que os sujeitos individuais e coletivos empreendem seus esforços para se proteger imaginariamente dessa dimensão trágica da multiplicidade de suas experiências, numa situação na qual criam uma imagem de si ao contar a história de suas vidas.

Identidade e narrativa encontram-se, pois, ligados pela capacidade que o homem tem de trazer à sua linguagem a unidade, a totalidade que liga ponto a ponto, experiência a experiência, para, enfim, tecer uma intriga sobre si de maneira coerente. A narrativa dá forma poética à identidade, na medida em que traz à luz o sentido perdido na heterogeneidade das experiências: ela, portanto, organiza temporalmente a vida e dá uma face inteligível ao sujeito que se encontra, agora, capaz de compreender-se a si mesmo no fio de sua própria história, revelado no:

sentimento que somente a arte da narração nos poderia reconciliar, mesmo que nunca definitivamente, com as feridas e as aporias de nossa temporalidade, marca inequívoca de nossa finitude e de nossa morte e, simultaneamente, de nossa incapacidade em dar de nós mesmos outras imagens e outros conceitos que as formas efêmeras da história. O tempo nos escapa e, por ele, como que escapamos de nós mesmos; mas a retomada dessa fuga na matéria frágil das palavras permite uma apreensão nova, diferente da queixa costumeira sobre a vaidade do tempo e da vida, dessa nossa experiência da fugacidade (GAGNEBIN, 1997, p.267).

A confusão do vivido, seja em relação a uma pessoa ou a uma comunidade política, é reconstituída pela narração que modela os personagens, o encadeamento dos eventos e as emoções experimentadas de forma a assegurar meios pelos quais o próprio narrador identifica a si no enredo tecido por ele mesmo. A narrativa é, portanto, o meio que permite refazer os laços de um tempo que “já não é mais” e trazê-lo ao presente do vivido, de modo a reconstruir, inconclusivamente, quem somos a cada nova narração. “Por isso, diríamos que a identidade é a história de coerências e aparentes incoerências que, no cômputo final, tornam significativas e entretecem aquilo que, dum fôlego, podemos chamar de vida. A nossa vida. Uma vida concebida como uma obra” (ROSA, 2009, p.7).

No exercício do ato de tecer a intriga de experiências pessoais e coletivas, a identidade narrativa se constrói na fusão entre história e ficção (RICOEUR, 1997, p.424). Ela é o objeto de uma interpretação reconstrutiva, ao mesmo tempo, criativa do decurso do vivido; por isso “só a biografia e não a biologia compreende a vida” (ROSA, 2009, p.25). É a partir do recurso à memória de uma pessoa ou de um povo que a compreensão do si vai se moldando em meio aos acontecimentos e a imaginação criativa que os apreende e os seleciona. A identidade aqui não é tomada unicamente na sua forma poética, mas também no seu sentido prático. Desse modo, “dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder a questão: quem fez tal ação? Quem é seu agente, ou seu autor?”

(RICOEUR, 1997, p.424). A resposta, no entanto, a essa pergunta não se limita ao mero enunciado de um nome próprio. É imprescindível um suporte de permanência que possibilite identificar o sujeito da ação como o mesmo ao longo de toda uma vida, que se estende do nascimento à morte. Ora, o que, de fato, constitui a diferença entre duas pessoas ou duas comunidades é sua história respectiva, o que se pode contar de cada uma delas (RICOEUR, 1997). A narrativa é, pois, a resposta à pergunta “quem?” na medida em que o sujeito conta a sua história e reconstrói a si em meio à pluralidade e inconstância de suas próprias experiências no tempo.

Afirma, então, Ricoeur que sem esse recurso à narrativa, o problema da identidade está fadado a uma antinomia sem solução: ou se coloca um sujeito que se mantém idêntico a si mesmo ao longo da diversidade de suas experiências vividas ou se considera que o sujeito é incapaz de se identificar devido a uma variação infinita de emoções, vontades e pensamentos (RICOEUR, 1997, p.424). O problema é que, historicamente, a identidade foi concebida ora como uma substância dentro do sujeito que permanece, apesar das mudanças ora como uma mera ilusão que quer reificar a imagem do sujeito em meio aos seus variados desejos e comportamentos. Mudança e permanência não se encontram apartados, mas se nutrem reciprocamente um do outro no processo narrativo de identificação do indivíduo ou da comunidade. A questão, então, não é conceber a identidade (pessoal e coletiva) como sinônimo de mesmidade – francês: *mesmité*; “latim: *idem*; inglês: *sameness*; alemão: *Gleichheit*” (RICOEUR, 1991a, p.140) – mas como o resultado dinâmico da dialética entre permanência e mudança, como será apresentado a seguir.

A mesmidade, ou identidade no sentido de *idem*, consiste numa forma de permanência de estrutura no tempo, isto é, um substrato que permite identificar alguém como o mesmo no decorrer de sua vida. A identidade, compreendida nesse sentido, é resultado de um núcleo estável, imperecível, durável, que pode ser percebido nas estruturas físicas do sujeito como impressões digitais, cor dos olhos ou fórmula genética, e naquilo que Ricoeur chama de caráter. O caráter não abrange apenas essas características físicas de uma pessoa, mas também outras marcas distintivas como os hábitos adquiridos ao longo do tempo. Os hábitos vão sendo assimilados de tal forma que a sua interiorização passa por um aspecto de sedimentação. Cada hábito, assim contraído, adquirido e tornado disposição durável, constitui um traço, isto é, um signo distintivo com o que reconhecemos uma pessoa ou uma comunidade política e identificamo-la novamente como a mesma (RICOEUR, 1991a, p.146-147). “Razão por que um comportamento que não corresponde a esse gênero de disposições leva a dizer que ele não é o caráter do indivíduo considerado, que este já não é ele próprio até que esteja fora de si” (RICOEUR, 1991a, p.147). No que concerne ao processo de identificação no âmbito político-jurídico, a identidade-*idem* pode ser verificada em alguns valores, normas, ideais, modelos, heróis nos quais a comunidade se reconhece como sendo ela própria (RICOEUR, 1991a, p.147). É nessa espinha dorsal, tida como permanente no tempo, que a comunidade, apesar de suas mudanças, possui um suporte pelo qual ela ainda pode ser vista como a mesma. Em outras palavras, o caráter é a forma objetiva da identidade: ele é propriamente “o quê” do “quem”.

No entanto, essa “referência identificante” não pode ser analisada fora da história e das relações com o outro. O caráter precisa ser colocado no movimento de uma narração e ser confrontado com as peripécias do tempo, uma vez que há abertura constante às mudanças diante de interações intersubjetivas. Assim, reduzir a questão da identidade aos predicados descritivos de um sujeito individual ou político significa desconsiderar as experiências de transformações que nos definem em nossa existência temporal. A questão da identidade, pois, não é tanto a de uma constância atemporal, mas a do reconhecimento do que foi e continua sendo passível de transformação no tempo em sua abertura e reconstrução. Daí a importância de se conceber a identidade não como mesmidade, mas como ipseidade.

Diferentemente dessa rigidez inflexível do caráter, a ipseidade impõe pensar a descontinuidade e as transformações de um sujeito lançado na condição temporal e relacional de sua existência. Ao contrário de reconhecer um núcleo não mutável do si, a identidade *ipse* considera o sujeito em sua relação inarredável com o outro, com o tempo e com o mundo. Ipeidade e a mesmidade têm formas muito distintas de apreender o sentido do outro na relação com o si. No caso da identidade *idem*, o “outro” é apenas o oposto ao “mesmo”, numa situação na qual a alteridade só é concebida como “algo” contrário e diverso da identidade. Em sentido distinto, o outro, na ipseidade, é alguém que, por meio de sua fala, sua ação e suas experiências, revela-nos um pouco do que somos. A esfera aqui é pragmática no sentido de que a alteridade não é simplesmente meio de comparação entre o “mesmo” e o “outro”, mas condição constitutiva da identidade enquanto ser vivente. Por isso, a relação que se estabelece entre o “si” e o “outro”, nas interações práticas humanas, aparece em um grau tão íntimo que Ricoeur denominaria uma das suas obras mais importantes de “si mesmo como um outro” (RICOEUR, 1991a), isto é, um si mesmo que só é si, porque é reconstituído a partir da dimensão do *alter*. Em outros termos, trata-se de um sujeito que se desapropria de um “eu absoluto” e, assim, é capaz de reconstruir sua identidade no encontro com o diferente.

Ora, a ipseidade, nesse ponto, parece confrontar-se, inevitavelmente, com um problema crucial que é a da fragilidade do si na sua interação com o outro. Logo, um sujeito que sofre, a todo o momento, infindáveis transformações no decorrer de suas experiências intersubjetivas parece, na verdade, perder todos os meios e condições pelos quais ele é capaz de identificar-se como o mesmo ao longo de sua existência. O problema disso é que um ser despojado completamente de sua identidade é também incapaz de responder por seus atos num plano moral ou jurídico, já que se encontra impossibilitado de reconhecer suas ações como partes integrantes da constituição de si mesmo. Ocorre que, diferentemente dessa percepção, Ricoeur afirma que a ipseidade, apesar de não possuir nenhum núcleo invariável de permanência temporal, encontra na figura da “fidelidade da palavra dada” a forma por excelência que garante a “manutenção do si” no tempo (RICOEUR, 1991a, p.143).

Portanto, é nos engajamentos e nas promessas que o sujeito conserva a sua identidade “apesar de tudo” (RICOEUR, 1991a, p.149), ou, em outros termos, ele garante que sua palavra não será traída mesmo sabendo que as situações mudam e que essa realidade contingente é insuprimível. Isso ainda revela, de alguma maneira, algo um tanto interessante sobre a palavra “manutenção”. “Etimologicamente, vem de *manus+tenes*, isto é, o que o homem tem na mão. O que ele tem na mão é a promessa” (ROSA, 2009, p.28). O homem tem esse poder de manter sua palavra ao mesmo tempo em que o tem de traí-la. É por esse motivo que a promessa manifesta toda a fragilidade dos laços propriamente humanos e a necessidade de restabelecê-los sempre com base, unicamente, na figura da confiança. A partir dela, o homem reencontra o outro na obrigação de salvaguardar a instituição da linguagem e de corresponder à confiança que o outro põe em sua fidelidade (RICOEUR, 1991a, p.150). Eis que a ipseidade abre caminho para toda a problemática ética da condição humana.

Se, por um lado, o caráter é a figura de permanência de estrutura temporal da mesmidade, por outro, a promessa é a modalidade de manutenção livre do si própria da ipseidade. A oposição entre mesmidade e ipseidade abre, assim, um intervalo de sentido que é preciso preencher (RICOEUR, 1991a, p.15) que é ocupado pela noção de identidade narrativa, que realiza um jogo complexo entre o si e o diverso de si. Na primeira condição, está presente a identidade *idem* e na segunda, a identidade *ipse*. É, portanto, a partir do desvio pela narratologia que Ricoeur pensa encontrar a solução prática para o problema da identidade, perpassando pela dialética entre permanência e mudança, entre eu e outro, enfim, entre mesmidade e ipseidade.

Tendo em vista que a mesmidade, situada ao lado do caráter, representa um pólo de estabilidade e de constância e a ipseidade, enquanto livre manutenção de si, um pólo de

inovação e de imprevisibilidade, a identidade narrativa só poderá encontrar-se na zona de movimento entre esses dois extremos. Isso porque o processo de identificação, pela via narrativa, se estabelece a partir da “conexão da vida”¹² (RICOEUR, 1991a, p.168) em meio às peripécias e a multiplicidade das experiências no tempo. A identidade narrativa, então, procura articular as exigências de uma concordância – ao agenciar os fatos e tecer uma intriga coesa – com a admissão de discordâncias – representada pela possibilidade sempre aberta da ocorrência de reviravoltas na história contada. Tal lógica da “concordância-discordante” (RICOEUR, 1991a, p.169) é a tentativa poética de unificar a dispersão dos acontecimentos de uma vida, atribuindo-lhes um sentido mediante o ato de composição narrativa:

Por esse meio tento explicar as diversas mediações que a intriga opera – entre o diverso dos acontecimentos e a unidade temporal da história relatada; entre os componentes díspares da ação, intenções causas e acasos e o encadeamento da história; enfim, entre a pura sucessão e a unidade da forma temporal. (RICOEUR, 1991a, p.169)

A identidade narrativa pode, assim, incluir a mudança e a transformação na coesão de uma vida (RICOEUR, 1997, p.425). A unidade da história está suscetível de deslocamentos, porque é sempre possível narrar de outra forma. Por isso mesmo, a identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas: assim como é possível compor várias intrigas acerca dos mesmos incidentes (os quais, com isso já não merecem ser chamados de os mesmos acontecimentos) assim também sempre é possível tramar sobre sua própria vida intrigas diferentes, ou até opostos (RICOEUR, 1997, p.428). E isso abre a possibilidade de refletir que o “pôr em intriga” do processo de identificação pela via narrativa permite que o sujeito reconheça a singularidade da unidade de sua vida tida como a própria totalidade singular que o distingue de qualquer outro (concordância) sem, contudo, suprimir as rupturas dos acontecimentos imprevisíveis que não deixam de ameaçar essa coesão (discordância) (RICOEUR, 1991a, p.175). Nessa perspectiva, a permanência no tempo da identidade não se coloca contra a invencibilidade do tempo da contingência, mas reconhece seus contornos, admitindo a possibilidade da diversidade, variabilidade e instabilidade na unidade de uma vida narrada.

Mas a unidade, assim entendida, não resulta somente do somatório das práticas numa forma englobante. Ela é regida, fortemente, por um projeto de vida, tão incerto e móvel quanto possível (RICOEUR, 1991a, p.187). Assim, o ajuntamento da vida em forma de uma narrativa é o meio pelo qual os sujeitos têm possibilidade de visarem a “vida boa”. “É preciso que a vida seja reunida para que ela possa colocar-se na perspectiva da verdadeira vida. Se minha vida não pode ser interpretada como uma totalidade singular, eu não poderia nunca desejar que ela fosse bem sucedida, completa” (RICOEUR, 1991a, p.190). Desse modo, a narrativa confere ao sujeito a chance de reavaliar as possibilidades da vida, ao olhar para trás, atribuindo-lhe uma qualificação ética e um sentido para o futuro. O conjunto de sua vida, reunida em termos narrativos, permite que as experiências passadas sejam depuradas e examinadas como “boas” ou “ruins”; “bem-sucedidas” ou “mal-sucedidas”, orientando as ações humanas ainda porvir.

Como consequência, o homem se coloca enquanto leitor e crítico de sua própria narrativa de vida. A leitura do si comporta aqui um momento de missão: é então que a leitura se torna uma provocação a ser e agir de modo diferente (RICOEUR, 1997, p.428). “De qualquer forma, a missão só se transforma em ação por uma decisão que faz com que cada qual diga: Este aqui sou eu” (RICOEUR, 1997, p.428). A partir daí, a identidade narrativa sai de uma posição de mera reflexão de si para colocar-se diante de uma responsabilidade ética. É na percepção da singularidade da minha vida que eu estou apto a ser imputado pelas ações

¹² A expressão “conexão de uma vida” é extraída de Dilthey que a considerava espontaneamente como equivalente ao da história de uma vida (RICOEUR, 1991a, p.168).

por mim praticadas, o que implica que eu me comporte de tal maneira que o outro possa contar comigo. “Porque alguém conta comigo, eu sou responsável por minhas ações diante de outro. O termo de responsabilidade reúne as duas significações: contar com..., ser responsável por...” (RICOEUR, 1991a, p.195).

Seguindo, então, os passos de Lévinas, Ricoeur supõe que a ética exige um movimento do si capaz de responder ao rosto do outro que clama por justiça. Diante da questão “Onde está você?”, colocada pelo outro, emerge a resposta que é a responsabilidade. Esta resposta é: “Eis me aqui!” (LÉVINAS, 1988, p. 89): me encontro obrigado, no plano ético, a responder ao outro por sua exigência, ainda que a minha identidade seja perpassada por uma experiência de radical contingência. A promessa enuncia a manutenção de si, aberto à imprevisibilidade.

Num sentido, há possibilidade de sempre “narrar a si mesmo de outro modo” (RICOEUR, 2006, p.115) e, em sentido distinto, há a exigência ética de manter-se a si no tempo a partir da fidelidade à palavra dada. Entre a imaginação narrativa que diz “Eu posso tudo” e a voz do outro que diz “Tudo é possível, mas nem tudo é benéfico [entendemos aos outros, a nós e a ti mesmo]”, uma surda discordância se instala (RICOEUR, 1991a, p.198). Mas é essa discordância que o ato da promessa transforma em concordância frágil: “Eu posso tentar tudo”, certamente, mas “Aqui eu me asseguro! Eu prometo” (RICOEUR, 1991a, p.198). Esse eu, tão versátil, se coloca diante de um outro a partir de seus engajamentos e seus compromissos de futuro de longa duração.

Assim, narrativa e promessa se complementam na problemática da identidade, ao atribuir, cada uma a sua maneira, amplitude temporal ao reconhecimento de si (RICOEUR, 2006, p.138). A narrativa, voltada ao passado, funda a concordância da história de uma vida perpassada pela dispersão e multiplicidade dos acontecimentos pretéritos. A promessa, voltada para o futuro, constitui a dimensão propriamente ética do valor da palavra e da responsabilidade frente a um amanhã perpassado pela imprevisibilidade. Se, no primeiro caso, a ênfase é posta no si, no segundo, é depositada no encontro com o outro. Nessa relação imbricada entre narrativa e promessa, o homem vai constituindo a sua identidade, na medida em que se identifica na singularidade da sua história narrada, ao mesmo tempo em que reconhece a dimensão relacional de sua existência ao manter-se fiel e comprometido com outrem. Dessa forma, no presente, cada um pode reconhecer, simultaneamente, seu valor num olhar retrospectivo de sua vida e o valor do outro ao cumprir seus engajamentos éticos em direção ao futuro. “Essa troca autoriza a dizer que não posso me estimar eu mesmo sem estimar outrem *como* eu mesmo” (RICOEUR, 1991a, p.226, grifos do autor). Nem tanto o si, nem tanto o outro. Para além da exaltação de um desses pólos, as relações propriamente humanas exigem ser pensadas dentro de uma lógica de reconhecimento mútuo¹³, que se expressa no valor da igualdade (RICOEUR, 2006, p.167-259).

A necessidade do reconhecimento mútuo revela, em Ricoeur, a possibilidade de sujeitos, com formas de vida tão plurais, conviverem juntos em um espaço em que as experiências e os projetos são compartilhados. Para isso, eles estabelecem compromissos, sem, contudo, suprimir o conflito da pluralidade humana, ao empreenderem esforços para a construção de uma proposta de mundo, a proposta de um novo mundo habitável. É justamente por isso que a instituição da promessa, que tanto mencionamos, não só se dirige ao outro próximo, ela também alcança o distante, o desconhecido. “O viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das *instituições*”. (RICOEUR, 1991a, p.227). A partir de uma vontade de reconhecimento mútuo, as instituições político-jurídicas apoiam-se numa promessa de viver-junto, que tece as relações complexas entre o “eu”, o “tu” e os “outros” para moldá-los na figura do “nós”. Esse pacto político-jurídico, que pode

¹³ “A ideia de mutualidade tem, com efeito, exigências próprias que não eclipsarão nem uma gênese a partir do Mesmo, como em Husserl, nem uma gênese a partir do outro, como em Lévinas. Segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro como o que ele é” (RICOEUR, 1991a, p.215).

ser identicado na forma das Constituições modernas, funciona como uma espécie de imagem do “nós” que a sociedade tece para si mesma em busca de um sentido comum, sem, contudo, mitigar as singularidades das identidades no plano pessoal. Sem dúvida alguma, tal processo de tessitura dos laços narrativos e das promessas normativas que uma comunidade política faz a si mesma representa a estrutural temporal das Constituições. Ainda que imersos num contexto em que a esperança parece se esvaír na fugacidade dos interesses egoístas, na privatização das promessas e na efemeridade de um presente desconectado das histórias e das expectativas, o projeto constituinte articula experiência e expectativa e deixa entrever a relação do direito e da político com o tempo histórico.

4. A CONSTITUIÇÃO COMO NARRATIVA FUNDADORA: PROLEGÔMENOS A UMA COERÊNCIA TEMPORAL NO DIREITO

Diante da confirmação de que o sujeito não é um “eu” solipsista, mas um si instruído pelas obras de sua cultura (RICOEUR, 1997, p.425) – sejam elas de caráter político, jurídico ou poético –, a problemática da identidade narrativa e da construção do sentido da ação humana não se encontra apenas no plano pessoal, mas também no institucional. “Por instituição entenderemos aqui as estruturas do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião etc. –, estrutura irredutível às relações interpessoais” (RICOEUR, 1991a, p.227). Nesse plano se enraíza o arcabouço jurídico-político como ponto de aplicação da justiça – entendida como a primeira virtude das instituições sociais¹⁴ – e de exigência da materialização da igualdade – compreendida como partilha dos direitos e deveres e das vantagens e desvantagens em uma sociedade. “Dessa dupla inquirição, resultará uma determinação nova do si, a do cada um: a cada um o seu direito” (RICOEUR, 1991a, p.227).

A compreensão do si, então, perpassa pelo tecido do reconhecimento em uma complexa trama que interconecta as esferas da singularidade, da alteridade e das instituições jurídicas e democráticas. Por essa razão, a narrativa que permite ao sujeito identificar-se não é somente sua narrativa autobiográfica, mas toda narrativa histórica, fictícia, normativa, que ele interroga como um espelho, devolvendo-lhe uma imagem de si próprio; a identidade buscada nessas narrativas não é a de um “eu isolado”, mas a de um “si” que interfere com uma identidade coletiva e se amplia, pois, à de um “nós”, o da comunidade étnica, política, jurídica etc. (DARTIGUES, 1998, p.18).

Assim, há uma interferência entre o percurso do sujeito individual que busca a unidade narrativa de sua vida e a história das comunidades político-jurídicas em busca de seu “viver junto” numa dada época, e perante um futuro imerso na contingência. Tal interferência se expressa nas análises de Ricoeur ao reconhecer que o projeto de uma vida humana é um trabalho incessante de interpretação narrativa da ação e de si mesmo, que passa, necessariamente, pela própria autoestima, pelas interações intersubjetivas e pelas relações com os terceiros anônimos no âmbito normativo. Ora, o percurso inafastável em direção à dimensão ética da condição humana se manifesta na “perspectiva da vida boa¹⁵, com e para

¹⁴ Ricoeur (2008a, p.63-110) concorda com a afirmação de Rawls de que a virtude da justiça pertence às instituições sociais, mas discorda dele quando enfatiza a possibilidade da construção de uma teoria da justiça no seu aspecto puramente procedimental. Rawls retoma a ideia de contrato social para demonstrar como são fundados os princípios da justiça e as “regras do jogo” em uma sociedade. O problema que Ricoeur analisa é que os princípios da justiça pressupõem uma certa compreensão do justo, advinda daquilo que os participantes da comunidade político-jurídica consideram bom ou mau para eles e para os outros. Há, na verdade, uma compreensão pré-jurídica e pré-contratual acerca do que é justo que se encontra na vida das pessoas, nas suas interações com o próximo, nas ordens simbólicas, nas histórias herdadas pela tradição e naquelas que ainda continuam sendo contada pelos próprios homens. Enfim, o que o contrato social a-histórico de Rawls faz é meramente negligenciar todas as pressuposições éticas, culturais, sociais e históricas que possuímos enquanto meios pelos quais somos capazes de construir nossas próprias percepções acerca da justiça.

¹⁵ O conceito de “vida boa” é tomada de Aristóteles em “Ética a Nicômaco”, mas ampliada por Ricoeur para pensar o âmbito das sociedades complexas como as atuais. Para Ricoeur o “bom” só pode ser tomado em

os outros em instituições justas” (RICOEUR, 1991a, p. 202), o que implica dizer que a vida tem que ser definida enquanto boa em cada uma dessas três esferas, numa situação em que nenhuma delas deve ser simplesmente sacrificada em nome da realização da outra.

“Admitimos, então, que somente num meio institucional específico é que as capacidades¹⁶ e disposições que distinguem o agir humano podem expandir-se” (RICOEUR, 1991a, p.298). Da potência ao ato de se tornar humano, o que se verifica é a dependência da conformação de certas instituições; e, inclusive, se é realmente assim, a obrigação de servir a essas instituições é, ela própria, uma condição para que o agente humano continue a se desenvolver (RICOEUR, 1991a, p.298-299). Nesse sentido, “a sociedade política aparece como o único recurso contra a fragmentação em indivíduos isolados” (RICOEUR, 1991a, p.298) e, por isso mesmo, o lugar no qual as histórias de uns ganham significado junto com as dos outros, sejam eles próximos ou distantes:

As histórias de vida estão a tal ponto imbricadas umas nas outras, que a narrativa que cada um faz ou recebe de sua própria vida se torna o segmento das outras narrativas que são as narrativas dos outros. Podemos então considerar as nações, os povos, as classes e as comunidades de todos os tipos como instituições que se reconhecem, cada uma por si e umas às outras, por sua identidade narrativa (RICOEUR, 2008a, p.28).

A atribuição de sentido não se reduz ao conjunto da vida subjetiva em termos narrativos, mas se dá na intersubjetividade, com o outro, próximo e distante, por meio, respectivamente, de vínculos de amizades e das relações com as instituições às quais se pertence numa comunidade histórica. Para além do emblema do diálogo entre “eu” e “tu”, existe o terceiro que não pode ser apreendido no face-a-face, mas o qual eu ainda me relaciono na figura do Estado¹⁷. Esse ponto é da maior importância, se quisermos entender a passagem da noção de indivíduo para a de sujeito real de direito, imerso numa sociedade regulada por normas e instituições que lhe reconhecem e lhe conferem direitos e obrigações (RICOEUR, 2008a, p.25). “Isso porque somente a relação com o terceiro, situado no plano de fundo da relação com o tu, confere base à mediação institucional exigida pela constituição de um sujeito real de direito, em outras palavras, um cidadão” (RICOEUR, 2008a, p. 26). Pois bem, as Constituições são entendidas, aqui, como uma das “mediações simbólicas para a instauração do vínculo social e das modalidades de identidade que estão ligadas a ele” (RICOEUR, 2006, p.149). São concebidas não como um pacto de cada um com cada um; nem tão pouco num pacto de desistência em favor de um terceiro não contratante o soberano, que não sendo contratante seria absoluto; mas um pacto de cada um com todos, que constitui o povo como povo, constituindo-o como Estado (RICOEUR, 1968, p.256):

sentidos diferentes, numa pluralidade irreduzível, o que significa que o entendimento acerca do que seja uma “vida boa” varia de sujeito para sujeito. Enfim, “qualquer que seja a imagem que cada um faz para si de uma vida realizada, esse coroamento é o fim último de sua ação” (RICOEUR, 1991a, p.203). Diante da pluralidade de bens e também da multiplicidade das narrações e interpretações da vida e do mundo, só é possível pensar a felicidade individual ou aquela buscada pela política em torno de um núcleo não fechado a um conteúdo pré-determinado e vinculante para todos. “Com referência ao conteúdo, a “vida boa” é, para cada um, a nebulosa de ideais e de sonhos de cumprimento em respeito à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou irrealizada. É o plano do tempo perdido e do tempo reencontrado” (RICOEUR, 1991a, p.210). Dessa forma, diferentemente de um comunitarismo fechado, não há, em Ricoeur, a concepção da existência de um único e comum projeto acerca do que é o bem.

¹⁶ “Essas capacidades permaneceriam virtuais, ou até mesmo seriam abortadas ou recalçadas, na ausência de mediações interpessoais e institucionais, figurando o Estado entre estas últimas” (RICOEUR, 2008a, p.30).

¹⁷ “Inversamente, o fato de a organização dos sistemas sociais ser a mediação obrigatória do reconhecimento é coisa que deve ser afirmada em contraposição a um comunitarismo personalista que sonhe em reconstruir o elo político com base no modelo do elo interpessoal ilustrado pela amizade e pelo amor” (RICOEUR, 2008a, p.27-28).

É nessa estrutura de confiança que se insere o elo social instituído pelos contratos, pelos pactos de todos os tipos, que conferem estrutura jurídica às palavras dadas mutuamente. O princípio de que os pactos devem ser observados constitui uma regra de reconhecimento que ultrapassa o face-a-face da promessa de pessoa a pessoa. Essa regra engloba qualquer um que viva sob as mesmas leis. [...] O defronte já não é o tu, mas o terceiro designado de modo notável pelo pronome *cada um*, pronome impessoal, mas não anônimo (RICOEUR, 2008a, p.28).

A confiança, apregoada no pacto constitucional, contudo, não implica que a instituição seja o mero resultado de regras constrangedoras, mas uma associação fundada em histórias e projetos comuns, apesar do hibridismo das identidades e vontades no plano pessoal. Uma maneira feliz de sublinhar esse primado da promessa do viver-junto sobre os constrangimentos ligados aos sistemas jurídicos e à organização política é marcar, com Hannah Arendt, a distância que separa o poder e a dominação (RICOEUR, 1991a, p.228). Em tal perspectiva, o poder, antes mesmo de ser um sistema de dominação, consiste na força comum que resulta desse querer-conviver, força que existe tão-somente enquanto seus autores a mantêm. “O poder existe quando os homens agem juntos; ele desaparece a partir do momento em que eles dispersam” (RICOEUR, 1995b, p.18). Essa união que dá início a uma ação tem como condição a pluralidade que não se revela na relação dialogal estritamente binária, mas inclui terceiros que não são jamais rostos¹⁸.

Essa inclusão de terceiro, por sua vez, não se limita ao aspecto *instantâneo* do querer agir junto: ela é mostrada, fundamentalmente, na *duração*. (RICOEUR, 1991a, p.229, grifo do autor). É a perpetuação no tempo que assegura a possibilidade de um corpo político transcender a imediatez das paixões e ações humanas e, assim, enraizar-se na história social. A Constituição desempenha exatamente esse papel: ela é um projeto normativo durável, que funciona como uma invocação do início, uma narrativa que conta e re-conta a história do ato fundador político. É a partir dela que a fundação do corpo político será lembrada, narrada e, com isso, a vontade de viver-junto pode ser constantemente redescoberta e reatualizada no tempo presente. A Constituição é, assim, uma obra¹⁹ que possibilita a conservação do ato fundador para além do decurso efêmero do tempo da vida subjetiva e das suas ações: ela remete para mais tarde a mortalidade (RICOEUR, 1995a, p. 104). O projeto constituinte é, nesse sentido, “uma escolha histórica” (RICOEUR, 1991a, p.304), um esforço a partir do qual a própria comunidade político-jurídica “constitui” a si mesma na figura do Estado em torno de uma ação comum que não se apaga na fugacidade do tempo:

Mas, se o Estado é posterior à comunidade, na ordem das noções, ele traz o momento insubstituível da organização, da decisão; é só nele que a *comunidade – que é história – faz sua história* e contribui para a história universal de maneira consciente. Por essa função de decisão, o Estado visa essencialmente à duração da comunidade; por meio dele a comunidade se esforça por responder às ameaças internas de dissolução e externas de destruição, e assim se esforça por sobreviver²⁰ (RICOEUR, 1995b, p.48, grifos nosso).

¹⁸ Neste ponto, Ricoeur crê que é insuficiente a proposta de uma ética construída apenas na relação entre o “eu” e o “outro” próximo, identificado por seu rosto. De certo modo, essa idéia evidencia a limitação da própria possibilidade de uma justiça como resposta ao rosto do outro tal como concebida por Lévinas em *Totalidade e Infinito* (1980). As instituições são, assim, a própria condição da realização de nossa existência enquanto homem, figurando como meio para assegurar a reciprocidade das relações que excedem a proximidade da amizade.

¹⁹ “Nesse sentido, o tempo de trabalho é passagem, o da obra é duração. A ação encontra, enfim, sua estabilidade na coerência de uma história narrada que diz o “quê” da ação.” (RICOEUR, 1991a, p.229)

²⁰ “Agora, põe-se a seguinte questão: em que medida se deve dizer que é o *Estado* que organiza a comunidade? A definição atrás proposta faz do Estado o órgão de decisão de uma comunidade histórica. Esta definição exclui que o Estado seja um artifício, como pretendia Hobbes. Mais ainda, ela exclui a sua redução a um simples arbítrio, como se todo o Estado, fosse, de fato ou virtualmente, uma tirania portadora de repressão e opressão.

Ora, a Constituição “constitui” no sentido abrangente do termo. Mais do que significar um texto jurídico-normativo ou uma técnica específica de limitação do poder, ela se traduz na permanente tentativa de se instaurar e de se efetivar concretamente a exigência idealizante que inaugura a modernidade: a crença de que constituímos uma comunidade de homens livres e iguais co-autores das leis que regem o seu viver em comum. (CARVALHO NETTO, 2001b, p. 42). Ela também não se refere somente ao passado, à tradição, à fundação mais ou menos mítica - todas as coisas que Arendt coloca sob o título de autoridade - ela concerne mais ainda ao futuro, à ambição de durar, isto é, não passar, mas permanecer (RICOEUR, 1991a, p.229). Para além da simples adesão consentida a um corpo de instituições ou a uma tradição que lhe precede, o poder constituinte representa essa possibilidade de “começar algo no mundo” (RICOEUR, 1995b, p.19), de refazer os laços sociais e comprometer com o horizonte de expectativa, ainda que não pretenda efetivamente vincular as gerações futuras de sua capacidade de construção política.

A Constituição dá uma dimensão temporal aos comprometimentos, ao transformar o ato fundador num processo constituinte que tem continuidade por meio de sucessivas gerações. Trata-se de um processo aberto ao futuro, um campo de disputa plural e discordante para a construção do sentido das origens, estando disponível para usos futuros na possibilidade aberta de re-vivência do ato fundador, o qual ele propõe a preservar.

Mas esse estrato do poder-comum, caracterizado pelo compromisso de respeito mútuo das distintas narrações na conformação do viver-junto, é comumente *esquecido* como origem da instância político-jurídico, em razão do seu encobrimento pelas estruturas hierárquicas da dominação entre governantes e governados (RICOEUR, 1991a, p.301, grifo do autor). Nesse caso, não se trata tanto do agir combinado, mas da violência expressa na coerção e nas relações de força inerentes a todo processo político e legal nas instâncias de conflito e de disputa nas democracias contemporâneas. Submetido a um esquecimento em meio aos grandes sistemas de dominação, à exploração econômica e à ineficiência das instituições hodiernas, os sujeitos parecem olhar suas histórias como “o grande cemitério das promessas não cumpridas” (RICOEUR, 1996, p.5).

Todavia, essa lógica de uma “força sem poder” não extingue totalmente o projeto do viver-junto; ela apenas o torna invisível de tal modo que ele só pode ser esclarecido quando está no limite de ser arruinado e deixa o campo aberto para a violência, como acontece nas grandes reviravoltas históricas²¹ (RICOEUR, 1991a, p.230). É por isso que, de forma geral, as narrativas fundadoras como as Constituições nacionais (OST, 2005a, p.19) carregam uma vontade de inovação e um apelo à promessa de reanimar os laços sociais que parecem ter sido totalmente perdidos, expressando, assim, a esperança de construção de um sentido comum num novo mundo que possa, enfim, ser habitável. Mais do que se conformar com o aparente testemunho de uma realidade inevitavelmente violenta e desarticulada, “a Constituição é uma palavra de ordem criadora que quer fazer existir aquilo que ela anuncia, mediante uma promessa²²” (COSTA JUNIOR; GALUPPO, 2009, p.428).

Ainda que seja verdade que todos os Estados tem a sua origem na violência, que deixa em cada um deles uma cicatriz,, [...] não é a violência que define o Estado, mas a sua finalidade, a saber, ajudar a comunidade histórica a fazer a sua história. É nisso que ele é o centro da decisão” (RICOEUR, 1989, p. 393).

²¹ Esse é, inclusive, o contexto no qual a Constituição brasileira de 1988 entra em cena. Após mais de duas décadas de ditadura militar no país em que a violência das torturas e dos homicídios por parte do próprio Estado parecia se tornar prática corriqueira, a Constituição surge como uma interrupção desse ciclo ao prometer a democracia, a liberdade, igualdade e um resgate da participação popular nas decisões políticos. Enfim, ela vem prometer tempos melhores.

²² Daí dizer que a promessa traz um caráter essencialmente performativo. O sentido performativo é aquele em que ao pronunciar o enunciado há a realização de uma ação. “É o caso da promessa: quando diz ‘eu prometo’, o locutor é efetivamente ‘engajado’ em uma ação futura. Prometer é ser efetivamente engajado em ‘fazer’ o que a proposição enuncia” (RICOEUR, 2006, p.140). Desse modo, enunciados desse tipo independem de comprovação; eles não são considerados nem verdadeiros nem falsos, porque não descrevem nem declaram a

O que ocorre é que essa promessa constitucional não vincula uma determinada forma de vida nem pretende ser uma totalização possível de todas as narrativas nas quais se identificariam todos os sujeitos em uma comunidade política. Ao contrário de pretender a síntese dos distintos modos de vida individual e social, a Constituição expressa a multiplicidade e o inacabamento dos projetos do si e do nós. Foi precisamente o erro – antes, o crime – do totalitarismo o querer impor uma concepção unívoca do que acreditava ser um homem novo e iludir por meio as tentativas históricas da compreensão total e absoluta de si do homem moderno (RICOEUR, 1991a, p.305). Na contramão, a promessa constitucional organiza-se em torno de um centro que sempre deve permanecer vazio, já que a democracia “é o regime que aceita suas contradições a ponto de institucionalizá-las” (RICOEUR, 1991a, p.305). Trata-se mais de um compromisso em que os cidadãos se reconhecem mutuamente sujeitos de direito sob um fundo de “indeterminação última” (RICOEUR, 1991a, p.305) do que propriamente um consenso quanto aos conteúdos e os bens a serem perseguidos pelas comunidades históricas:

A esse respeito é inútil – quando não perigoso – prever um consenso que ponha fim aos conflitos. A democracia não é um regime sem conflitos, mas um regime no qual os conflitos estão abertos e negociáveis segundo as regras de arbitragem conhecidas. Numa sociedade cada vez mais complexa, os conflitos não diminuirão em número e em gravidade, mas se multiplicarão e aprofundarão. Pela mesma razão, o pluralismo das opiniões, tendo livre acesso à expressão pública, não é nem um acidente, nem uma doença, nem uma desgraça; ele é a expressão do caráter não determinável de modo científico ou dogmático do bem público. Não existe lugar no qual esse bem possa ser percebido e determinado de modo tão absoluto, que a discussão possa ser considerada fechada. A discussão política é, sem conclusão, se bem que ela seja sem decisão (RICOEUR, 1991a, p.302).

A pluralidade irreduzível das narrações, das justificações e das intenções humanas depende de aceitar a promessa de sujeitos livres e iguais que se reconhecem enquanto tais reciprocamente. Reconhecer que há uma vontade de viver-junto que se configura na disputa dos sentidos de liberdade e igualdade não significa unidade a qualquer custo, mas um processo de “trazer a lume, sem injunções nem dissimulações, toda a rede de fidelidades dentro do qual cada vida humana desenrola sua breve história” (RICOEUR, 2008a, p.29). O povo-sujeito é instância aberta e plural de significação político-jurídica tecido narrativamente na multiplicidade dessa rede de histórias e vivências diversas. A identidade constitucional é identidade narrativa na medida em que ela atribui significado comum a uma heterogeneidade de vontades pessoais e modos de vida, numa concordância social discordante, aberta à reviravoltas na história político-jurídica que a própria sociedade não cessa de contar e reinterpretar:

Essa noção de identidade narrativa é da maior importância para a pesquisa da identidade dos povos e das nações; pois ela contém o mesmo caráter dramático e narrativo que frequentemente podemos confundir com a identidade de uma substância ou de uma estrutura. No nível da história dos povos, assim como no dos indivíduos, a contingência das peripécias contribui para o significado global da história contada e para o significado de seus protagonistas. Esse reconhecimento implica desfazer-se de um preconceito referente à identidade reivindicada pelos povos sob a influência da arrogância, do medo ou do ódio (RICOEUR, 2008a, p.23-24).

Por isso, a identidade constitucional não se confunde com a identidade nacional. Ela incorpora mais o sentido normativo de abertura e de diferença, contido no projeto sempre

realidade. Sendo assim, o próprio enunciado de uma Constituição é um ato em si, é uma forma de intervenção sobre o real.

inacabado de um porvir do reconhecimento recíproco de sujeitos livres e iguais, do que a ideia de unidade cultural ou de homogeneidade de crenças e projetos de vida, que vence o poder corrosivo do tempo. Nessa situação, a ênfase na unidade pode levar a processos autoritários em que “as diferenças” no plano individual implicariam “mesmidade” no plano societal. O risco que há na confusão entre identidade constitucional e mesmidade pode ser assimilado em debates que têm por questão o processo de identificação da comunidade histórica.

A questão se torna um problema quando a busca de uma identidade, como a brasileira, muitas vezes é confundida com a mera explicitação dos traços distintivos duráveis pelos quais reconhecemos o Brasil como personagem. Separado da possibilidade de reconstruções históricas, tais traços tenderiam a endurecer o que, por sua vez, poderia ensejar “as piores ideologias da ‘identidade nacional’ a ocasião de se desencadear” (RICOEUR, 1991a, p.148) Que a maioria da população brasileira seja cristã, não há dúvida; que boa parte dessa população seja adepta do modelo de família monogâmica heterossexual e com dominância masculina e branca, também é algo que se pode afirmar; que, enfim, uma parte grande dessa população compartilhe em geral de valores conservadores, a história brasileira prova; mas isso não torna o Brasil o país cristão, monogâmico, heterossexual, misógino, hierárquico de um ponto de vista racial e conservador, pois pretensões identitárias distintas dessa também existem em maior ou menor intensidade na sociedade brasileira, e devem ser respeitadas em sua diferença: concepções religiosas não cristãs, concepções familiares não monogâmicas, concepções afetivo-sexuais não heterossexuais, concepções não misóginas de relações entre gêneros, concepções não racistas de relações entre raças, concepções político-ideológicas não conservadora: isso também constitui configurações possíveis da identidade brasileira (GOMES, 2019, p. 124). Em especial, quando se atribui a identidade constitucional uma dimensão não identitária e narrativa, capaz de se autocorriger.

A tarefa da identidade constitucional como identidade narrativa é reconhecer os percursos de lutas sociais por direito a partir da abertura interpretativa dos compromissos normativos firmados no projeto constituinte. E isso requer que a ideia do “nós” (o povo) esteja apta a se refigurar, a se narrar novamente, amolecendo o que se tornou rígido na tradição política e abrindo-se ao movimento de reconhecimento de novos direitos e novos sujeitos. Pela categoria de concordância-discordante própria da intriga e da personagem e transposta para a Teoria Constitucional, percebemos:

que não há hoje culturas sociais como poderiam ser definidas, ainda há algumas décadas, no contexto das primeiras reflexões sobre o multiculturalismo, e percebemos ao mesmo tempo que nem os indivíduos que são membros de um grupo, nem os grupos enquanto tais se deixam classificar facilmente por traços identitários comuns e mais ou menos estáveis. O nosso devir histórico-cultural é também o devir das nossas identidades culturais que são múltiplas, fugidias, entretecidas de materiais heterogêneos, e se alguma lei as rege é a lei da reconfiguração permanente, ou seja, a lei da metamorfose. Mas, ao mesmo tempo, percebemos-nos, na nossa acção e nos nossos compromissos, como aquilo que somos, ou seja, percebemos-nos na nossa autenticidade, e é com essa autenticidade que nos lançamos e relançamos na aventura do mundo. A identidade narrativa, ao recuperar memória e projecto, ao dizer o que somos pelo que vamos sendo, nas aparentes contradições, coerências e incoerências dos nossos gestos, das nossas obras, feitas também elas de múltiplos gestos e de múltiplas obras, permite a nossa definição como seres em devir, como nómadas em estradas desconhecidas, mas permite também perceber que esse nosso nomadismo inclui, como guias, bússolas e estrelas, ora mais visíveis, ora mais apagadas no horizonte em que viajamos (ANDRÉ, 2006, p. 26).

O projeto constituinte nos serve justamente como uma espécie de bússola que orienta os rumos dos horizontes da história que se quer seguir. Há um imaginário histórico

intersubjetivamente partilhado no sentido em que a identidade constitucional, sua memória e sua capacidade de projeto são devedoras da interpretação do mundo produzida por essas narrativas fundadoras (OST, 2005a, p.28-29). As Constituições são, assim, narrativas que contam as histórias dos homens e dão sentido à vida política de um povo (OST, 2005a, p.29). E é (re)contando narrativas tidas como o testemunho dos acontecimentos fundadores de sua própria história que as comunidades políticas constituem a si mesmas. A relação é circular: a comunidade histórica que se chama povo tira a sua identidade da *recepção* mesma dos textos que ela mesma *produziu* (RICOEUR, 1997, p.427, grifos do autor). Eis que a Constituição figura como projeto aberto ao futuro de modo a conferir sentidos sobre a “nação” e o “povo”, para além de pretensões totalizantes que ameace a insurgência de identidades outras. Seus princípios normativos influenciam e organizam tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos num processo que não se conclui por completo. “Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas” (HALL, 2005, p.51). As narrativas fundadoras do corpo político, inscritas no projeto constitucional, asseguram a unidade narrativa da instituição plural chamada “povo”, alimentando, no presente, as promessas de “viver junto” que a comunidade histórica fez a si mesma no passado.

O passado aqui não pode ser concebido como a mera assimilação acrítica de uma tradição ou de imagem estática que vincula a ação política. Presentificá-lo é mais que repeti-lo significa redefinir as possibilidades de sentido das experiências políticas e se deixar, pois, ser afetado por elas. Resgatar as memórias dessas experiências, em especial aquelas reprimidas e subterrâneas (POLLACK, 1992), no processo de ressignificação do ato fundador constitucional requer mudanças de percursos no presente e abertura a expectativas normativas outras. Esta ação retroativa, do olhar intencional do futuro sobre a apreensão do passado, encontra então um apoio crítico no esforço por contar de outra maneira e do ponto de vista do outro os acontecimentos fundadores da experiência comunitária (RICOEUR, 1996, p.5). A reapropriação crítica de tal tradição jurídica, por meio da interpretação constante e normativamente inclusiva da fundação constitucional, não é uma faculdade, mas um compromisso vinculante de coerência com as conquistas já adquiridas e com as narrativas ainda não contadas, ou pelo menos não reconhecidas, que deve ser assumido pelos legisladores e pelo Judiciário na escrita de cada capítulo da história dos direitos.

Pois bem, rememorando as “promessas não cumpridas” dos percursos e das lutas por reconhecimento de direitos ao longo da história institucional de uma comunidade política, a leitura da Constituição, no presente, se abre ao passado como seu futuro (CATTONI, 2009, p.388; RICOEUR, 2007; 2006). O passado deixa de ser concebido como algo a se ultrapassar e o futuro não se dissolve, meramente, em utopia inalcançável; eles se intercambiam na vivência do aqui e agora. Uma tensão constitutiva é, assim, firmada no presente histórico entre o “horizonte de expectativa” – entendido como a nossa forma de projetar o por vir – e o “espaço de experiência” – considerado como aquele resultante das construções narrativas voltadas ao passado (RICOEUR, 1997, p. 399; 1996, p.4).

Ora, o constitucionalismo articula experiência e expectativa, memória e promessa a partir daquilo que Ricoeur chama de “força do presente” (RICOEUR, 1997, p.405). É preciso deixar ser afetado narrativamente pelo passado, ao mesmo tempo em que se liberta suas potencialidades inexploradas no presente. Esse jogo entre tradições jurídicas e reabertura das promessas criadoras possibilita a construção de uma “coerência poética”, fundamental para a compreensão do “tempo do direito” (OST, 2005b) como processo de aprendizado com as camadas de sentido possíveis da história contada. O passado, assim entendido, não é nem um fardo a se carregar, nem uma tradição a se vangloriar, mas um espaço de experiência que torna possível a responsabilidade das gerações presentes e futuras com as violações do direitos de outrora e que continuam a amarrar o horizonte de compreensão do tempo presente. Nem totalmente prisioneiros, nem totalmente livres de

suas heranças, a identidade constitucional requer um ser afetado pelo passado, sem que dele se torne refém:

É preciso resistir ao encolhimento do espaço de experiência. Para tanto, é preciso lutar contra a tendência a só considerar o passado do ponto de vista do acabado, do imutável, do irrevocável. É preciso reabrir o passado, nele reviver potencialidades não realizadas, contrariadas ou até massacradas. Em suma, contra o adágio que pretende que o futuro seja em todos os aspectos aberto e contingente, e o passado univocamente fechado e necessário, é preciso tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada. Ora, essas são as duas faces de uma mesma tarefa: pois só expectativas determinadas podem ter sobre o passado o efeito retroativo de revelá-lo como tradição viva. Assim, é que nossa meditação crítica sobre o futuro chama o complemento de uma tal meditação sobre o passado (RICOEUR, 1997, p.372).

O problema, então, surge quando o presente entra em crise o que pode ser expresso no afastamento do horizonte de espera e na redução do nosso campo de experiência (RICOEUR, 1997, p.399). O afastamento do horizonte num futuro inalcançável e impossível de, no presente, ser planejado leva ao desprezo em relação aos projetos de médio e longo prazo, e os meios pelos quais seriam necessários seguir e construir para a realização de promessas normativas. A redução da experiência diante de um passado que nada tem a dizer reduz a identidade constitucional a uma tradição morta, que alguns querem exaltar e comemorar a qualquer custo e outros querem rechaçar e esquecer. Toda tradição constitucional é permeada por avanços e retrocessos, conquistas de direitos e silenciamentos.

Precisamente no caso brasileiro, se verifica uma tendência teórica e do senso comum de se reforçar a imagem de uma história constitucional dos fracassos, em especial em uma sociologia dos retratos do Brasil (COSTA JUNIOR, 2017; CATTIONI DE OLIVEIRA, 2009). Tudo se passa como se o povo não tivesse constituído seu próprio projeto constituinte e a institucionalização de direitos fundamentais sempre, ou quase sempre, fosse resultado de uma concessão de cima para baixo. A experiência constitucional, reduzida como tal, implica conceber a tradição político-jurídico nacional como morta e acabada, destemporalizada, como se nada tivesse a dizer, o que abre ao desprezo de se pensar o Direito articulado com sua própria história e tempo. Essa recusa de assimilar as possibilidades de se aprender com a experiência leva o risco da repetição de seus erros e tropeços.

A reivindicação por reformas na Constituição sem o devido amparo desse pano de fundo da experiência na fuga da possibilidade de tirar dela as devidas lições gera uma “síndrome da pressa” (MARRAMAIO, 1995) ou um “estado de urgência-permanente” em que a construção do Direito – seja ela no âmbito legislativo ou jurisdicional – passa a ser pensada unicamente sob o prisma de um infinito agora²³. A pretensão de se considerar a constitucionalização como uma constante criação, sem tradição, concebe as experiências jurídicas de uma dada comunidade como imagens sincopadas e desvinculadas dos elos temporais que lhe asseguram a sua própria identidade narrativa. Incapaz de reconstruir narrativa e criticamente suas experiências jurídicas, a comunidade é submetida à perda do aprendizado e, com isso, corre o risco de recair nos mesmos erros de outrora²⁴.

Um modo de vislumbrar essa síndrome da pressa contra a Constituição é pensar, ainda que holística e sucintamente, o plano de reformas normativas que se tem presenciado desde o golpe parlamentar de 2016, dentre as quais, a reforma da previdência, a trabalhista e a emenda do teto de gastos públicos. Todo esse plano se sustenta no discurso segundo o qual a tradição jurídica que se firmou, pelo menos desde a promulgação da Constituição de 1988, foi marcada pela predominância de experiências de insucesso, de ineficiência e de

²³ Sobre o problema do presentismo e da aceleração do tempo do direito, ver Costa Junior (2013)

²⁴ Especificamente sobre a questão da repetição e dos riscos de uma identidade contada de uma vez por todas, ver Costa Junior (2017).

ingovernabilidade. As reformas teriam o papel de romper com esse estado de letargia e crise e instaurar a modernização do Brasil, mesmo contra o projeto constitucional em vigência e o sentido inclusivo que ele carrega. Em detrimento especialmente dos direitos sociais e dos compromissos firmados, o projeto (contra)normativo, que desde 2016 tem se firmado, propõe uma série de flexibilizações de direitos trabalhistas, paralização de investimentos públicos em áreas prioritárias como saúde e educação, redução de garantias aos empregados e aposentados e precarização das relações de trabalho, o que facilita a vulnerabilidade e a rotatividade do emprego. Há, assim, um encolhimento do espaço de experiência, percebido num desprezo pela fundação constitucional e os princípios inscritos que são projetos que aglutinam narrativas e vivências de luta, conquistas e promessas não cumpridas a serem efetivadas, factualmente, no curso da história. As propostas em curso não são um retorno narrativo às origens, nem mesmo uma reconstrução crítica da tradição que lhe acrescentaria um capítulo melhor na intriga jurídica (por meio do reconhecimento de novos direitos e de novos sujeitos), mas um rompimento abrupto com o sentido das origens, justificado pelos imperativos sistêmicos de crescimento econômico, pela pressão da crise financeira e por soluções messiânicas e salvacionistas que ameaçam conquistas sociais.

Inviabiliza-se, com isso, o exercício de direitos constitucionais de observância obrigatória como forma de ajustar compromettimentos públicos de longa duração às pressões imediatistas do mercado. Por meio da reforma constitucional tem sido operada toda uma transformação de base da estrutura do Estado Brasileiro, delimitada pelo poder constituinte originário, de modo a subvertê-lo. Enquanto a Constituição de 1988 estabelece um modelo de Estado democrático e social de direito cujos objetivos são “I - construir uma sociedade livre, justa e solidária; II - garantir o desenvolvimento nacional; III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”, as reformas desconstituintes são seu reflexo antagônico, porque colocam empecilhos concretos para a consubstanciação das promessas não cumpridas da modernidade inscritas, ainda que de modo fragmentado, na Constituição. No lugar da presentificação dos ideais da modernidade de emancipação e de igualdade, instaura-se a “modernização autoritária” (SANTOS, 1978), que sob o pretexto de afrontar o atraso, esvazia-se de todo o sentido e orientação no tempo histórico. O projeto fundador é, nesse contexto, esvaziado de qualquer coerência narrativa, pois submetido ao imediatismo das forças econômicas e à garantia da acumulação da riqueza privada.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a trama que interconecta as relações entre narrativa, tempo e Constituição significou adentrar num terreno teórico instigante capaz de suscitar importantes reflexões para questões práticas. Uma dessas, pretendida aqui, foi a de analisar o significado de uma Constituição como narrativa fundadora e, com isso, a necessidade de se pensar qualquer mudança normativa, inserida numa intriga jurídico-narrativa que articula passado, presente e futuro.

Ao possibilitar que resgatemos, retrospectivamente, as origens da promessa de um “viver junto” que se encontra na base da fundação constitucional, esse aspecto narrativo da produção normativa, como procurei demonstrar, permite que uma comunidade política forje sua identidade constitucional, de modo que possa fornecer a si mesma as orientações gerais de uma história que pode ser seguida. Na falta desse recurso, inscreveria-se a regra constitucional “fora do tempo jurídico”, isto é, fora de uma tessitura narrativa que organiza e dá sucessão às imagens do passado e confere orientação na construção do futuro. É essa configuração das nossas experiências jurídicas, que não se fecha em uma pretensão totalizante, que permite delimitar o espaço de variação do sentido do projeto constitucional,

condição sem a qual estaríamos privados de qualquer possibilidade de pensar e regular a mudança. Definir parâmetros como tais é recusar a ideia de que qualquer sentido é possível de ser atribuído, o que abre caminho à crítica dos desvios e tropeços da história institucional, pois se toma a tradição constitucional viva como espaço de aprendizado com a experiência.

No entanto, o que se verificou, no curso de nossa análise, é que a “síndrome da pressa” assombra as atuais relações entre Constituição e tempo numa situação em que a mudança normativa aparece como uma saída mágica se impondo por si só. As reformas que temos assistido, desde o golpe parlamentar de 2016, manifestam, de modo preciso, essa ideia de urgência contra a experiência jurídica, o que coloca em risco a tradição que uma Constituição democrática pretende fundar. Submetida aos sobressaltos do agora e às pressões imediatistas do mercado, a Constituição é vilipendiada em seu projeto fundador inclusivo. Sem que se possa recorrer narrativamente aos compromissos mais fundamentais e as suas promessas não cumpridas, o caminho que permanece aberto é o do retrocesso.

6. REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. 324 p. (Os pensadores).

ANDRÉ, João Maria. **Identidade(s), multiculturalismo e globalização**. In: XX Encontro de Filosofia, A Filosofia na Era da Globalização. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2006.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: livro 1 e livro 2; **Ética a Nicômaco**; **Poética**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores)

BORDINI, Maria da Glória. **Tempo e Narrativa**. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n.162, p. 339-347, 1996

BORGES, Jorge Luis. O Tempo. In: BORGES, Jorge Luis. **Obras completas**. São Paulo: Globo, 2005.

CASMANIE, Ana Tereza. **Narrativa de histórias pessoais**: um caminho de compreensão de si mesmo à luz do pensamento de Hannah Arendt. 2007. 115f. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Democracia sem espera e processo de constitucionalização: uma crítica aos discursos oficiais sobre a chamada “transição política brasileira”. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; MACHADO, Felipe Daniel Amorim (org). **Constituição e Processo**: a resposta do constitucionalismo à banalização do terror. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

COSTA JUNIOR, Ernane Salles; GALUPPO, Marcelo Campos. A democracia como promessa: entre a imprescindibilidade do cálculo e a experiência aporética da justiça. In: OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de; MACHADO, Felipe Daniel Amorim (org). **Constituição e Processo**: a resposta do constitucionalismo à banalização do terror. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

COSTA JUNIOR, Ernane Salles. **Constitucionalismo do atraso**. Belo Horizonte: D'Plácido, 2017.

COSTA JUNIOR, Ernane Salles da. Constituição, tempo e narrativa: da crise da aceleração das mudanças normativas ao seu enfrentamento. **Revista Direitos Fundamentais & Democracia**. 13, no. 13 (2013), p. 81 - 106.

DARTIGUES, André. Paul Ricoeur e a questão da identidade narrativa. In: CESAR, Constança Marcondes. **Paul Ricoeur: ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998. (Ensaio filosófico)

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Uma filosofia do Cogito Ferido: Paul Ricoeur**. 11 (30): p. 261-272, 1997.

GALUPPO, Marcelo Campos. A hora de brilhar: direitos fundamentais na trilha da Literatura. In: GALUPPO, Marcelo Campos. (Org.). **Constituição e democracia: Fundamentos**. 01 ed. Belo Horizonte: Fórum, 2009, v. 01, p. 263-276.

GOMES, David Francisco Lopes. Limites de um governo conservador: pequeno ensaio sobre Constituição e identidades coletivas. **Cadernos da Escola do Legislativo**, 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980.

MARRAMAO, Giacomo. **Kairós: apologia del tiempo oportuno**. Barcelona: Gedisa, 2008.

OST, François. **O tempo do direito**. Bauru, SP: EDUSC, 2005b.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. Tradução de Monique Augras. **Estudos Históricos**, p. 200-212, 1992.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil, 2: de Calmon a Bomfim : a favor do Brasil: direita ou esquerda?**. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2006.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC**. 7. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. Narratividad, Fenomenologia y Hermenêutica. **Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura**, n 25, p.189-207, 2000a.

RICOEUR, Paul. **O perdão pode curar?** 1996. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf> Acesso em: 2 de jun. 2009.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Campinas (SP): Papyrus, 1991a.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. Prólogo. In: MACEIRAS, Manuel. **¿Que es Filosofia?** El hombre y su mundo. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1998.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas (SP): Papirus, 1994b- v. 1

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas (SP): Papirus, 1995c- v. 2

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas (SP): Papirus, 1997- v. 3

ROSA, José M. da S. **Da identidade narrativa**. Paul Ricoeur, leitor de Santo Agostinho. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/rosa_jose_da_identidade_narrativa_ricoeur_leitor_santo_agostinho.pdf> Acesso em: 20 de fev. 2017.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.