

Adonay Ramos Moreira
Jaqueline Alves da Silva Demetrio

ALBERT CAMUS

UMA REFLEXÃO SOBRE A JUSTIÇA



Adonay Ramos Moreira
Jaqueline Alves da Silva Demetrio

ALBERT CAMUS: uma reflexão sobre justiça



São Luís, 2025

© copyright 2025 by UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.
Todos os direitos desta edição reservados à EDITORA UEMA.

ALBERT CAMUS: UMA REFLEXÃO SOBRE JUSTIÇA

EDITOR RESPONSÁVEL

Jeanne Ferreira Sousa da Silva

CONSELHO EDITORIAL

Alan Kardec Gomes Pachêco Filho • Ana Lucia Abreu Silva
Ana Lúcia Cunha Duarte • Cynthia Carvalho Martins
Eduardo Aurélio Barros Aguiar • Emanuel Cesar Pires de Assis
Emanuel Gomes de Moura • Fabíola Hesketh de Oliveira
Helciane de Fátima Abreu Araújo • Helidacy Maria Muniz Corrêa
Jackson Ronie Sá da Silva • José Roberto Pereira de Sousa
José Sampaio de Mattos Jr • Luiz Carlos Araújo dos Santos
Marcos Aurélio Saquet • Maria Medianeira de Souza
Maria Claudene Barros • Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Wilma Peres Costa

Diagramação: Paul Philippe

Capa: Sophia Ferro Pereira

M835a Moreira, Adonay Ramos.

Albert Camus: uma reflexão sobre justiça./Adonay Ramos Moreira, Jaqueline
Alves da Silva Demetrio [recurso eletrônico]. – São Luís: EDUEMA, 2025.
97p.il. color.

ISBN: 978-85-8227-638-9

1. Justiça. 2. Direito. 3. Filosofia. 4. Literatura. I. Demetrio, Jaqueline
Alves da Silva. II.Título.

CDU: 340.115:101

Elaborado por Luciana de Araújo - CRB 13/445

EDITORA UEMA

Cidade Universitária Paulo VI - CP 09 Tirirical - CEP - 65055-970 São Luís – MA
www.editorauema.uema.br – editora@uema.br

*Para ser grande, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive.*

Fernando Pessoa

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	06
<i>Jaqueline Alves da Silva Demetrio</i>	
PREFÁCIO	08
<i>Carlos Nejar</i>	
1. INTRODUÇÃO	10
2. A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E FILOSOFIA E UMA BREVE ANÁLISE DO CONCEITO DE JUSTIÇA EM PLATÃO E ARISTÓTELES	13
2.1 A relação entre direito e filosofia: uma origem comum	14
2.2 Uma breve análise do conceito de justiça em Platão e Aristóteles ..	19
3. O HOMEM E SEU TEMPO	30
3.1 O homem: um pequeno esboço	30
3.2 O tempo: a imagem de um mundo devastado	46
4. A JUSTIÇA NA OBRA DE ALBERT CAMUS: UMA REFLEXÃO DE HOJE E DE SEMPRE	60
4.1 A justiça na filosofia de Albert Camus: um estudo sobre <i>O Mito de Sísifo</i>	61
4.2 A justiça na literatura de Albert Camus: uma análise de <i>O Estrangeiro</i>	74
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS	92

APRESENTAÇÃO

Jaqueline Alves da Silva Demetrio

A presente obra, *Albert Camus: uma reflexão sobre a justiça*, fruto de um trabalho de conclusão de graduação em direito na Universidade Estadual do Maranhão, é uma visão de justiça como um ideal a partir de Albert Camus e os intentos de Adonay Moreira enquanto discente, mas já autor de outras obras e com rico conhecimento, visto que além da formação jurídica também é licenciado em filosofia e mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão.

Adonay se inebriou com o pesquisar. E fê-lo bem, realizou uma profunda e sutil análise sobre a relação entre pensamento do filósofo francês e o conceito de justiça, apontando encontros e aproximações entre duas áreas que ajudaram a formar a cultura ocidental: o Direito e a Filosofia, áreas estas que são sua expertise.

Para tanto, distribuiu sua análise em três seguimentos, primeiro traça uma relação entre direito e filosofia e uma breve análise do conceito de justiça em Platão e Aristóteles, em que podemos perceber como se tornou possível essa relação e como, na filosofia dos dois principais pensadores gregos, dá-se o conceito de justiça que foi referência para todos os pensadores posteriores, inclusive para Albert Camus.

Na sequência, o autor, apresenta uma versão inicial biográfica e filosófica de Albert Camus, para que se possa entender as razões pelas quais foi capaz de escrever uma das obras mais importantes do século XX e que ainda reflete não só na filosofia atual, mas igualmente na literatura, no teatro e no direito.

Nesse contexto, Adonay apresenta o homem e seu tempo, momento em que esboça um retrato biográfico de Albert Camus, a partir de uma leitura da vida do grande filósofo francês, abordando seus principais dilemas pessoais, para que assim se possa vislumbrar o entendimento das razões profundas de seu pensamento.

Na sequência, ele traz uma breve discussão sobre o momento histórico em que viveu Albert Camus, para que assim se busque entender em que circunstâncias sociais, políticas e culturais Camus foi capaz de criar uma das obras mais célebres de seu tempo, que iria influenciar toda a França e, por conseguinte, toda a inteligência ocidental do século XX.

A conclusão, com que afinal Adonay, tece o encerramento deste texto, coroa em como a justiça aparece na obra de Camus, em dois aspectos, filosófico e literário. No que tange ao primeiro aspecto, analisa o ensaio *O Mito de Sísifo*, obra que marca a fase dos grandes estudos filosóficos de Camus e, no segundo aspecto, analisa o romance *O Estrangeiro*, obra que constitui, ao lado de *A Peste*, a grande produção romanesca de Camus.

Assim, esta obra é um convite à leitura sobre a justiça a partir de uma abordagem literária e científica que impõe ao leitor reflexões dos autores sobre como a justiça continua a influenciar a filosofia e a teoria política contemporâneas, bem como suas ideias sobre a relação ente justiça e liberdade, justiça absoluta e responsabilidade individual relevantes na sociedade contemporânea.

Considero esta visão um primor literário e crítico que a partir de uma linguagem clara e atual desperta o melhor do que podemos sentir e querer de um ideal de justiça e liberdade. E parafraseando o próprio Albert Camus que assevera “contra a injustiça eterna, o homem deve afirmar a justiça e, para protestar contra o universo de tristeza, ele deve criar felicidade”, demonstro a partir dos autores Adonay e Camus a importância de lutar contra a injustiça e criar um mundo mais justo, livre e feliz.

Prof^a. Dr^a. Jaqueline Alves da Silva Demetrio

Universidade Estadual do Maranhão - UEMA

<http://lattes.cnpq.br/1019408854302854>

jaquelineasdemetrio@hotmail.com

PREFÁCIO

Adonay Ramos Moreira e a reflexão filosófica sobre o conceito de justiça em Albert Camus

Carlos Nejar

A preciosa monografia do escritor Adonay Ramos Moreira, já bem dotada com a epígrafe de Fernando Pessoa, sobre a inteireza, tem a percuciência de entrar na biografia do genial romancista e pensador Albert Camus, examinando sua obra, sobretudo *O Estrangeiro*, *O Mito de Sísifo*, *A Peste* e *O Avesso e o Direito*.

Neste trabalho a ideia de justiça assume excepcional abrangência entre sociedade, poder e liberdade humana. E se antes essa ideia sofreu certo relativismo, em Camus assume vital importância. E se fomos inventados pelos gregos, Adonay mostra quanto a efervescência religiosa contribuiu para o brotar do Direito e sua imperiosa moralidade.

E se há relação entre teologia, filosofia e ciências sociais, a busca da definição de justiça é tentativa secular e é o centro da criação de Albert Camus, em que, ousado, enfrenta o imperativo das leis e o princípio de ordem na comunidade política.

Como em Stendhal, Camus “sofre, se não arde”, todavia, sem avançar na ciência ou crença em Deus, não o apaziguava o mundo absurdo, sem o desespero ou coragem, talvez pelo contraponto de razão, do salto no escuro de Kierkegaard.

Sísifo tenta ser feliz, mas tem que levar a pedra da criação ou destino até o cimo do monte e ao cair, de novo, sempre a tem de carregar num ciclo avassalador da tarefa humana.

Mas diante do ilógico ou absurdo, Camus não se desliga de Kafka, ainda que se revista de pungente defesa do humano. E é o Direito, por sinal, a forma de absorver elementos estranhos. Ou às vezes fatores novos.

Adonay Moreira suscita, com verdade, a íntima relação entre Direito e Filosofia na obra de Camus, já que bem compreendeu o seu século, pelo que se tornou contemporâneo.

E a análise do poeta e escritor Adonay, por sua profundidade e pesquisa, revela a valiosa busca de humanização na obra de Albert Camus,

dentro do conceito de justiça e, neste intento, se preserva de admirada grandeza, esta monografia e a visão de Camus.

Rio de Janeiro, Flamengo, 12 de maio de 2025.

Carlos Nejar é escritor, membro da Academia Brasileira de Letras e Presidente Emérito da Academia Brasileira de Filosofia.

1. INTRODUÇÃO

O problema acerca do que viria a ser a justiça sempre esteve presente nas discussões intelectuais de todos os povos, ganhando cada vez mais contornos e aperfeiçoamento à medida que essas culturas passaram por mudanças tanto em sua forma de ver o mundo como por sua relação com o desenvolvimento daquilo que posteriormente se chamaria ciência.

As razões pelas quais essa busca existe nem sempre são claras e, até onde se pode analisar, constituem mesmo um dos grandes mistérios da condição humana, estando, nesse sentido, na mesma zona cinzenta em que a origem de outros tantos temas crucias se encontra, tais como a verdade, a linguagem e a filosofia.

No campo eminentemente especulativo, a grande aventura do conhecimento esteve, entre outras coisas, dedicada a tentar compreender por que razão esses conceitos desempenham tanta influência sobre a própria condição humana e por que motivo seu esquecimento significa uma verdadeira catástrofe, sendo substituídos por toda forma de ideologia ou superstição que, a curto ou longo prazo, acaba por tornar a vida de qualquer sociedade um pandemônio.

Em todas as áreas do conhecimento e da sensibilidade humanas, a busca pela origem desses conceitos sempre consumiu parte significativa dos esforços de cientistas, pensadores, artistas e teólogos, os quais sempre enxergaram nesses conceitos um verdadeiro divisor de águas, sem os quais quaisquer investigações posteriores seriam impossíveis ou inverossímeis.

A essa necessidade se deve a presença desse tipo de debate em todas as manifestações do pensamento humano, da mitologia à filosofia, da teologia à ciência e às artes. Em cada uma dessas formas de expressão, o problema da definição desses conceitos, de alguma forma, marcou os caminhos pelos quais a humanidade poderia trilhar com segurança, ainda que ameaçada pelos descaminhos que a perda desses conceitos poderia significar.

Dentre todos esses conceitos, a ideia de justiça foi um tema particularmente sensível, tanto pela sua abrangência quanto pelas implicações que sua definição poderia conter, uma vez que sempre esteve ligada à manutenção das sociedades, devido à sua estreita relação com o poder.

Desde o mundo clássico greco-romano, a busca pela definição do que veria a ser a justiça esteve presente nas obras dos principais pensadores e artistas, constituindo, de certo modo, quase uma verdadeira obsessão desses povos, os quais intuíaam que, sem uma definição precisa desse conceito, toda a complexa estrutura social poderia estar em xeque.

A isso se deve, por exemplo, os grandes debates presentes nas obras de Homero acerca da relação de poder entre o mundo dos deuses e o mundo humano; a genealogia traçada por Hesíodo sobre a origem dos deuses e, posteriormente, as reflexões de Sócrates, Platão e Aristóteles acerca do que viria a ser a justiça e como ela estaria necessariamente ligada à manutenção de uma sociedade, tanto em nível intelectual quanto no campo material.

De igual forma, as reflexões de Sêneca sobre a vida social, tão bem representadas, por exemplo, por obras como *Cartas a Lucílio*, e de Cícero (tais como *Da República* e *Discussões Tuscianas*) acabam por formar um amplo painel cuja finalidade, entre muitas outras, constitui uma tentativa de definir as razões pelas quais a meditação acerca da justiça e sua relação com os mais variados temas da vida humana são fundamentais para se poder erigir uma sociedade que seja minimamente organizada.

Essa meditação acerca da justiça se enraizou por todo o percurso da história ocidental, encontrando em diferentes pensadores as mais diversas interpretações. No mundo moderno, essa busca se torna particularmente fundamental, sobretudo porque as grandes conquistas advindas do pensamento clássico estavam em xeque devido tanto ao abalo proporcionado pelas evoluções científicas quanto pelos conflitos que, desde a Primeira Guerra Mundial, tornaram o século XX um dos períodos mais tenebrosos da história.

Nesse contexto, em que a ideia de justiça sofreu um forte relativismo, muito se debateu acerca do que viria a ser a justiça e como ela encontraria espaço em um mundo cada vez mais materialista, cujas raízes metafísicas, fundamentais durante toda a construção do pensamento ocidental, estavam cada vez mais desacreditadas, substituídas pelo credo algo falacioso do progresso e do utilitarismo.

Mergulhados nesse problema, juristas, artistas e filósofos se debruçaram mais uma vez acerca daquilo que viria a ser a justiça, tais como Foucault, Kafka, Kelsen e Bobbio, empreendendo, em alguns casos, um retorno às origens daquilo mesmo que, no mundo clássico, entendia-se por justiça, tal como bem exemplifica o renascimento da corrente jusnaturalista, a qual, ao final da Segunda Guerra Mundial, ganha cada vez mais força, como muito bem analisa Norberto Bobbio (2016)¹.

¹ Bobbio (2016, p. 35) afirma igualmente que “Nos primeiros anos depois da guerra, a literatura jurídica italiana encheu-se de exames de consciência. Era como se a ditadura com os seus crimes, a guerra com as suas ruínas, a libertação com os seus problemas tivessem interrompido cruelmente o sossego que durava cinquenta anos”.

O avanço de ideologias que lançavam mão de explicações jurídicas para justificar sua carnificina acabou por tornar cada vez mais urgente uma reflexão que, consciente de sua função, pudesse jogar luz sobre a essência mesma da justiça e seu papel em uma sociedade esclarecida, a qual deve banir toda forma de violência.

Muitos foram os filósofos que se debruçaram sobre esse problema. Um dos mais relevantes foi, sem sombra de dúvida, o francês Albert Camus. Nascido na Argélia ainda sob ocupação francesa, de família pobre, Camus foi um dos mais argutos pensadores e escritores de seu tempo. Ao lado de Jean-Paul Sartre e André Malraux, formou um dos pensamentos mais sólidos sobre a situação política, social e cultural de seu tempo, irradiando seu pensamento por várias áreas do conhecimento humano.

Sua atuação foi constante: do teatro ao romance, da crônica ao ensaio filosófico, da política à história, Camus construiu uma das obras mais relevantes de seu tempo, o que lhe valeu a outorga do Prêmio Nobel de Literatura em 1957. Seus romances, peças de teatro e ensaios filosóficos formam um rico painel de sua época e acabam por fornecer uma das mais sólidas reflexões acerca daquilo que viria a ser a justiça em um mundo cada vez mais dessacralizado, para o qual o poder (talvez por herança do pensamento de Maquiavel) consistia na única finalidade possível.

O presente trabalho, intitulado *Albert Camus e o direito: uma reflexão filosófica sobre o conceito de justiça*, tem como objetivo analisar o conceito de justiça na obra do filósofo, romancista e dramaturgo francês Albert Camus, tendo como objetivos específicos estudar a possível relação entre Direito e Literatura em sua obra; conceituar a ideia de justiça e sua relação com a literatura e investigar a possibilidade de uma reflexão filosófica sobre o conceito de justiça na obra do filósofo e escritor Albert Camus, notadamente nos livros *O Mito de Sísifo* e *O Estrangeiro*. Assim, far-se-á uma análise acerca da relação da obra de Camus com a justiça, tentando entender como, em seu pensamento, uma reflexão sobre aquilo o que seria justiça se tornaria possível. De igual forma, empreender-se-á um estudo acerca da relação entre Direito, Filosofia e Literatura.

Assim, no primeiro capítulo, tentou-se fazer uma relação entre direito e filosofia e uma breve análise do conceito de justiça em Platão e Aristóteles, na tentativa de apontar como se tornou possível essa relação e como, na filosofia dos dois principais pensadores gregos, dá-se o conceito de justiça. Isso porque será a sua obra referência para todos os pensadores posteriores, inclusive para Albert Camus.

No segundo capítulo, buscou-se fazer um esboço biográfico e filosófico de Albert Camus, para que se pudesse entender as razões pelas quais ele foi capaz de escrever uma das obras mais importantes do século XX e que ainda se deixa refletir não só na filosofia atual, mas igualmente na literatura, no teatro e no direito.

No terceiro capítulo, pretendeu-se empreender um estudo sobre como o conceito de justiça surge na obra de Camus, em dois aspectos: filosófico e literário. No que tange ao primeiro aspecto, buscou-se analisar o ensaio *O Mito de Sísifo*, obra que marca a fase dos grandes estudos filosóficos do autor e, em relação ao segundo aspecto, foi analisado o romance *O Estrangeiro*, obra que constitui, ao lado de *A Peste*, a grande produção romanesca do filósofo.

Nesse sentido, a presente pesquisa, de natureza básica e de abordagem dedutiva, será de cunho bibliográfico, baseando-se em fontes bibliográficas selecionadas, obedecendo ao critério reconhecido pela comunidade acadêmica de relação com o assunto em questão. Assim, a leitura dos textos será sempre de cunho problematizador e seletivo, uma vez que busca investigar a possibilidade de uma reflexão filosófica sobre o conceito de justiça na obra do escritor e filósofo francês Albert Camus.

A leitura das obras selecionadas será de cunho evolutivo e estrutural, visando sempre o problema, as hipóteses possíveis e a linha filosófico-literária à qual o autor se filia, bem como os problemas, as hipóteses e as linhas filosófico-literárias obedecidas pelos seus estudiosos. A importância de tal procedimento reside no fato de, através dele, poder se entender o caminho evolutivo e a arquitetura do pensamento do filósofo em estudo, para que assim se possa analisar as nuances das possíveis relações, na obra em apreço, entre os aspectos em estudo, isto é, o problema da justiça na obra de Albert Camus.

Assim, através de tal organização metodológica, espera-se proporcionar uma solução ao problema em análise.

2 A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E FILOSOFIA E UMA BREVE ANÁLISE DO CONCEITO DE JUSTIÇA EM PLATÃO E ARISTÓTELES

No presente capítulo, far-se-á, primeiro, uma rápida reflexão acerca da relação entre Direito e Filosofia, relação essa que, desde o mundo grego, sempre representou um dos pontos mais altos do pensamento ocidental, sobretudo por conseguir abarcar um vasto

território da percepção e da condição humanas, campo esse que foi ricamente explorado por quase todos os grandes pensadores e artistas do mundo clássico, de Hesíodo a Aristóteles.

Em segundo lugar, empreender-se-á uma breve análise acerca do conceito de justiça presente na obra de Platão e Aristóteles, por serem ambos os principais representantes, na cultura Ocidental, da reflexão acerca da justiça, para os quais retornaram quase todos os pensadores acerca desse tema.

2.1 A relação entre direito e filosofia: uma origem comum

A visão do mundo clássico sempre foi muito mais ampla do que aquilo que comumente se poderia supor. Imbuídos de uma visão holística da realidade, todo o pensamento grego se ergueu sobre dois polos que, a princípio, poder-se-ia dizer antagônicos: a profundidade e a variedade. Com efeito, a civilização helênica sempre se apoiou em uma reflexão que abrangia toda a sociedade, razão pela qual tanto nos diálogos de Platão quanto na filosofia de Aristóteles estarem juntas a política, a retórica, a lógica e a filosofia.

Sua visão formulou para o Ocidente os principais elementos que posteriormente formariam todas as civilizações. Como lembra Jean-Pierre Vernant (1999, p. 2):

Acredito, de fato, que os gregos em grande parte nos inventaram. Sobretudo ao definir um tipo de vida coletiva, um tipo de atitude religiosa e também uma forma de pensamento, de inteligência, de técnicas intelectuais, de que lhes somos em grande parte devedores. A história do Ocidente começa com eles. E mais, eles transmitiram seus métodos e seu conteúdo de pensamento, na época helenística, ao Oriente Médio e à Índia. Foi, aliás, por intermédio da cultura árabe que a Grécia sobreviveu a si mesma na Idade Média, antes de ser redescoberta pela Europa. Como se vê, o caudal do helenismo seguiu todo tipo de meandros, mas ressurgiu, periodicamente.

Seu pensamento possuía uma natureza orgânica, no qual dialogavam todas as formas de saber de seu tempo, em uma perfeita e complexa sintonia. Será apenas o mundo moderno que fará a divisão das

ciências, condenando cada área do conhecimento a um triste e lamentável exílio².

A relação entre Direito e Filosofia estava presente no mundo grego de forma homogênea, uma vez que ambos, de alguma forma, possuem a mesma origem: a religião. Nesse sentido, vale a pena ressaltar o que aponta Fustel de Coulanges (1975, p. 150):

Entre os gregos e romanos, como entre os hindus, a lei surgiu, a princípio, como uma parte da religião. Os antigos códigos das cidades eram um conjunto de ritos, de prescrições litúrgicas, de orações e, ao mesmo tempo, de disposições legislativas. As normas do direito de propriedade e do direito de sucessão achavam-se dispersas entre as regras relativas aos sacrifícios, à sepultura e ao culto dos mortos.

O que nos restou das mais antigas leis de Roma, chamadas leis reais, era aplicado tanto no culto, como nas relações da vida civil. Uma das leis proibia à mulher culpada aproximar-se dos altares; outra proibia servir certos manjares nos banquetes sagrados; uma terceira mencionava as cerimônias religiosas que um general vencedor devia celebrar ao entrar em casa.

De igual forma, também lembra Jean-Pierre Vernant (2002, p. 85) que:

Não se poderia, pois, conceber o começo do direito fora de um certo clima religioso: o movimento místico corresponde a uma consciência comunitária mais exigente; traduz uma sensibilidade nova do grupo a respeito do assassinio, sua angústia diante das violências e os ódios que a vingança privada engendra, o sentimento de estar coletivamente comprometido, coletivamente ameaçado cada vez que corre o sangue, a vontade de regulamentar as relações dos gene e de quebrar seu particularismo.

2 Miguel Reale (1987, p. 15), no volume II de suas memórias, aponta exatamente a deficiência que é o Direito visto sob um ângulo eminentemente jurídico, sem qualquer diálogo com outras áreas do conhecimento. Dirá o grande jurista: “Via esparramar-se, entre os juristas, o normativismo jurídico de Hans Kelsen, mas me preocupava a forma distorcida e acrítica com que seus ensinamentos eram recebidos no Brasil, quase como o último reforço positivista a uma visão do Direito desvinculada de exigências ideais, e, o que é pior, desprovida de historicidade e, por consequência, de qualquer sentido dialético”.

O direito tem sua gênese, pois, na mesma fonte da qual provieram as grandes reflexões do mundo helênico, guardando com elas, assim, uma forte e necessária relação. Como muito bem salienta Vernant (2002, p. 87, grifo nosso):

A efervescência religiosa não contribuiu somente para o nascimento do Direito. Preparou também um esforço de reflexão moral, orientado por especulações políticas. O temor da impureza, a cujo papel na origem da legislação sobre o homicídio nos referimos, encontrava sua mais intensa expressão na aspiração mística a uma vida pura de todo contato sangrento. Da mesma maneira, ao ideal de austeridade que se afirma no grupo em reação contra o desenvolvimento do comércio, a ostentação do luxo, a brutal insolência dos ricos, corresponde, sob uma forma extrema, o ascetismo preconizado em certos agrupamentos religiosos.

Nota-se, pois, que o Direito sempre esteve ligado a uma certa maneira de entender e analisar o mundo que é própria da filosofia. Aqui, vale ressaltar as palavras de André Luiz Santos (2011, p. 109, grifos do autor):

Diferente do **Direito Mosaico**, o Direito grego baseado na cultura helênica traz o homem ao centro do ordenamento jurídico e não mais Deus. Nesse momento, as leis passam a ser feitas pelos homens e para os homens; sendo que estes possuem a liberdade de alterá-las conforme suas necessidades. Conforme Lopes (2002), a ciência do Direito na Grécia careceu de método e sistema característicos dos romanos. Todavia, os princípios estavam arraigados na consciência helênica, objeto de debate nas obras dos grandes filósofos, especialmente Platão e Aristóteles; na administração pública (Sólon e Péricles); no drama e na comédia (Ésquilo, Sófocles, Eurípides e Aristófanes), cujos pilares básicos se resumiam na *isonomia* (igualdade) e *eleuteria* (liberdade), princípios que, séculos depois, foram retomados pela revolução francesa sob o trinômio: *liberté, égalité, fraternité*

Vê-se assim como a relação entre a Filosofia e o Direito sempre foi estreita, uma vez que a própria natureza questionadora da Filosofia permitiu que se exigisse do Direito toda uma série de reflexões e

exigências que contribuiria para a ampliação das leis e de sua aplicação no mundo, garantindo assim uma organização plausível para a pólis. Como lembra ainda André Luiz Santos (2011, p. 112, grifos do autor):

Os gregos lançaram uma importante discussão sobre as leis e descartaram a idéia (sic) que elas foram reveladas exclusivamente pelos deuses. Este foi um importante passo no avanço das leis e futuras codificações, em que a desmistificação de muitos costumes e normas se deu por esse novo jeito de pensar dos gregos. A positivação do Direito fez com que os gregos refletissem acerca da lei e da justiça, deixando raízes profundas às codificações que viriam *a posteriori*. A **Filosofia** foi a base da cultura grega, com ela passou-se a questionar os conceitos de direito e de justiça, buscar saber quem faz as leis, para quem e como se mudam as leis.

A lei, pois, representa um ponto importante de reflexão no pensamento grego. Sua existência simboliza a garantia de uma ordem social que manteria em harmonia toda a pólis. Sem uma reflexão profunda sobre elas, seria praticamente impossível a existência de um mundo minimamente organizado, sobretudo porque, para o pensamento grego, o caos social equivaleria à própria negação da vida. E se devia à religião o grande poder que as leis exerciam sobre a sociedade grega. Nesse sentido, lembra-nos Fustel de Coulanges (1975, p. 54):

Não foram as leis, porém a religião, que a princípio garantiu o direito de propriedade. Cada domínio estava sob a proteção das divindades domésticas que velavam por ele. Como vimos suceder com a casa, cada campo devia estar circundado por uma cerca que o separava visivelmente dos domínios das outras famílias. Essa cerca não era muro de pedra, mas faixa de terra de um metro de largura que permanecia sem cultivo e a charrua não deveria tocar-lhe. Esse espaço era sagrado; a lei romana declarava-o intransferível; pertencia à religião.

De igual forma, a Filosofia descende de uma visão religiosa do homem e do mundo, produto direto de uma reflexão que busca sempre a causa essencial de todos os fenômenos que circundam a vida humana. Mesmo os historiadores mais céticos da história da filosofia não hesitam em apontar seu passado religioso. Como ressalta Bertrand Russell (1957, p. XI, grifos do autor):

Os conceitos da vida e do mundo que chamamos “filosóficos” são produto de dois fatores (sic): um, constituído de fatores (sic) religiosos e éticos herdados; o outro, pela espécie de investigação que podemos denominar “científica”, empregando a palavra em seu sentido mais amplo.

[...]

A filosofia, conforme entendo a palavra, é algo intermediário entre a teologia e a ciência. Como a teologia, consiste de especulações sobre (sic) assuntos a que o conhecimento exato não conseguiu até agora chegar, mas, como ciência, apela mais à razão humana do que à autoridade, seja esta a da tradição ou da revelação. Todo conhecimento *definido* – eu o afirmaria – pertence à ciência; e todo *dogma*, quanto ao que ultrapassa o conhecimento definido, pertence à teologia.

Platão, já no início de seu diálogo *As Leis*, inicia justamente pondo em debate essa relação entre o sagrado e a pólis, ao colocar a questão sobre a origem das leis. Embora seja seu diálogo mais longo, contendo doze livros, o texto é inacabado. Entanto, é inegável que, para o filósofo grego, uma reflexão acerca das leis que regem a cidade se fazia importante para que toda a sociedade pudesse dispor de um mínimo de organização. O trecho inicial é particularmente interessante. Dirá Platão (1999, grifos do autor):

O ateniense: A quem atribuis, estrangeiros, a autoria de vossas disposições legais? A um deus ou a algum homem?

Cunias: A um deus, estrangeiro, com toda a certeza a um deus. Nós cretenses chamamos de Zeus o nosso legislador, enquanto na Lacedemônia, onde nosso amigo aqui tem seu domicílio, afirmam-acredito – ser Apolo o deles. Não é assim, Megilo?

Megilo: Sim.

O ateniense: Dizes, então, com o Homero, que Minos costumava ir de nove em nove anos manter conversações com seu pai, e que ele era guiado por seus oráculos divinos no estabelecimento das leis para vossas cidades?

Cunias: Assim diz nosso povo, que diz também que seu irmão Radamanto – indubitavelmente ouviste este nome – foi sumamente justo. E certamente nós, cretenses, sustentaríamos que ele conquistou este título devido à sua correta administração da justiça naquela época.

O estudo das leis seria impossível sem sua relação com um tipo de pensamento que investigasse a fundo os motivos, o alcance e a finalidade de sua existência, e essa função caberia necessariamente à filosofia. Sem ela, a obediência às normas recairia em um mero automatismo sem finalidade, automatismo esse que, no século XX, serviu de base para a disseminação e manutenção de grande parte das mais sanguinárias formas de autoritarismo.

2.2 Uma breve análise do conceito de justiça em Platão e Aristóteles

A tentativa de definição do que vem a ser a justiça sempre esteve, de alguma forma, presente nas discussões humanas, tanto na Filosofia, na Literatura quanto no Direito. Desde a Grécia Clássica, muitos pensadores se debruçaram sobre esse problema, tanto pela importância em si de se definir o que vem a ser a justiça, como pela compreensão de que essa definição acaba por ser um ponto central dentro da organização social, política e moral de uma sociedade.

No mundo contemporâneo, as constituições modernas encontram seu fundamento sobretudo sobre o império da justiça, elemento esse que liga todos os direitos. Na Constituição de 1988, já no seu preâmbulo a presença do nome justiça já é uma constante, a saber:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia (sic) Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, **destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos**, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL (Brasil, 2024, grifo nosso).

Entanto, nem sempre foi assim. O percurso até essa conquista foi longo e, por vezes, trágico. Uma das mais célebres tentativas de definição se encontra na obra *República*, na qual, através dos diálogos socráticos, Platão traça uma linha geral acerca do que viria a constituir o conceito de justiça. Suas palavras são precisas:

– Cumpriu-se então completamente o nosso sonho, aquilo de que nós suspeitávamos, de que logo que começássemos a fundar a cidade, podíamos, com o auxílio de algum deus, ir dar a qualquer princípio e modelo de justiça.

– Absolutamente.

– Ora, a verdade, ó Glauco, é que era uma imagem da justiça – e por essa razão prestou-nos um serviço –, o princípio de que o que nasceu para ser sapateiro faria bem em exercer esse ofício, com exclusão de qualquer outro, e o que nasceu para ser carpinteiro em ter essa profissão, e assim por diante.

– Assim parece.

– Na verdade, a justiça era qualquer coisa deste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, àquilo que é verdadeiramente ele e que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa, só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside.

– Dizes a inteira verdade, ó Sócrates (Platão, 2005, p. 122).

Justo seria, pois, aquele que exerce o seu lugar dentro da pólis, ou seja, que encontra sua função dentro de um determinado organismo, o qual, no caso de Platão, era a cidade. Essa visão, completamente alinhada ao seu pensamento em geral, expressa perfeitamente a preocupação do filósofo grego com o completo ordenamento social. Não é em vão que em seu diálogo *As Leis* ele volta a enfatizar a importância da hierarquia e da necessidade de cada indivíduo encontrar seu lugar dentro da pólis.

Ao comentar sobre *As Leis*, Aristóteles, em sua obra *Política*, aponta exatamente para esse perfil tão característico de seu mestre: a necessidade de ordenar logicamente e filosoficamente a cidade.

Voltando às *Leis*, observamos que a maior parte é composta, na verdade, de “leis”, e que há muito pouco sobre constituição. Platão procura estruturar um tipo de sociedade que seria mais aceitável, em geral, em nossas cidades do que em *A República*, mas gradualmente volta à constituição inicial. Pois, à parte o compartilhar de esposas, crianças e propriedade, ele constrói as duas sociedades em moldes praticamente similares: o mesmo tipo de educação, a mesma liberdade dos cidadãos em relação às tarefas inferiores, os mesmos arranjos quanto às refeições em comum – com exceção de que, nas *Leis*, essas refeições também se estendem às mulheres, e que o número dos que portam armas é de cinco mil, quando, em *A República*, é de um milhar (Aristóteles, 2004, p. 181, grifos do autor).

Platão concebia a justiça como uma grande engrenagem segundo a qual todas as aptidões estariam abrangidas, fazendo com que a cidade pudesse assim viver de forma organizada, sem os inconvenientes que ele percebia nas cidades da época. Sua visão partia de um ponto de vista simples: há uma ordem natural que deve ser seguida e tal ordem mantém vivas as sociedades que estão sob seu jugo.

Essa concepção está perfeitamente em sintonia com todo o seu pensamento e não é um simples acaso que seu personagem mais célebre, Sócrates, ao ser confrontado com a possibilidade de fugir de sua prisão simplesmente prefere a morte à fuga. A cena está descrita no diálogo *Crítion ou do dever*, o qual narra os momentos da prisão de Sócrates antes que tomasse a cicuta, quando seus amigos tentam persuadi-lo a fugir da prisão, para que assim não seja obrigado a tomar o veneno ao qual fora condenado.

Ante a insistência de seus amigos, Sócrates antepõe o dever moral que liga o indivíduo ao Estado e à lei, tecendo uma ampla e profunda reflexão sobre a natureza mesma da justiça e como a obediência ao Estado e às suas leis é antes um imperativo moral. A tese de Sócrates é bem simples: se o Estado o criou e educou, não poderia ele fugir a uma condenação perpetrada por esse mesmo Estado. O raciocínio não deixa de guardar pertinência com todo o pensamento platônico, uma vez que um dos grandes esforços do filósofo grego consistiu exatamente

em uma tentativa de ordenação da *polis*. Os argumentos de Sócrates são reveladores:

SÓCRATES -“Examine então, Sócrates” – talvez afirmassem as Leis – “se nós nisto estamos dizendo a verdade: que o que você agora tenciona fazer conosco, não o tenciona de modo justo. Pois nós, tendo o gerado, criado e educado, tendo lhe dado participar de todas as coisas belas que tínhamos condições – a você e a todos os outros cidadãos –, nós no entanto proclamamos (ao deixar estabelecida nossa autoridade para qualquer ateniense, quando é sabatinado e conhece os assuntos da cidade e a nós, as Leis) que aquele que nós não agradamos está autorizado a pegar o que é seu e partir para onde quiser. E nenhuma de nós, Leis, é empecilho ou proíbe – quer algum de vocês queira ir para uma colônia nossa (porque nós e a cidade não o agradávamos), quer emigrar partindo para outro lugar – que vá para lá, para onde quiser, levando o que é seu. Mas aquele de vocês que permanece, vendo o modo pelo qual julgamos as sentenças e administramos as demais coisas da cidade, esse então nós afirmamos ter, na prática, reconhecido de comum acordo conosco que haveria de fazer aquilo que nós ordenássemos, e o que não é persuadido nós afirmamos agir triplamente mal: porque não é persuadido por nós que o geramos; porque não é por nós que o criamos; e porque, tendo reconhecido de comum acordo conosco que haveria de ser persuadido, nem é persuadido, nem nos persuade (no caso de não fazermos algo belamente). Mesmo dando a ele uma opção, e não “mandando de maneira selvagem” fazer o que ordenamos, mas o incitando a uma coisa ou outra – ou a nos persuadir, ou a fazer –, ele não faz nenhuma das duas! É nessas responsabilizações, Sócrates, que afirmamos que você também vai incorrer se fizer mesmo o que tem em mente – e dentre os atenienses não será o que menos vai, e sim o que mais!” E se eu então dissesse, “Mas por quê?!”, talvez com justiça me repreendessem, dizendo que dentre os atenienses ocorre de ser eu quem mais reconheceu aquilo de comum acordo com elas. Pois elas afirmariam – “Sócrates, temos muitas provas disso, de que tanto nós quanto a cidade o agradávamos: você nunca nela ficaria, diferentemente de todos os outros atenienses, a não ser que ela o agradasse diferentemente... Você jamais saiu da cidade para uma contemplação (salvo uma vez, para o Istmo), nem para nenhum outro lugar, a não ser para marchar com o exército; nem fez jamais outra viagem,

tal como os demais homens; nem se apossou de você o desejo de conhecer outra cidade e outras leis, mas fomos o suficiente para você – nós e nossa cidade. Tanto assim nos escolhia e reconhecia que haveria de se conduzir na cidade em conformidade conosco, que fez, entre outras coisas, filhos nela, porque a cidade o agradava.

Além do mais, houve naturalmente a possibilidade, durante sua própria causa, de você estipular para si, se quisesse, o exílio – e aquilo que você agora tenciona fazer sem a aprovação da cidade poderia ter sido feito antes com a aprovação. Mas enquanto antes você achava bonito não se abalar, mesmo se fosse preciso morrer, e preferia – como dizia – a morte ao exílio, agora não sente vergonha daquelas palavras nem liga para nós, as Leis, pois tenciona nos corromper, e faz exatamente aquilo que o mais torpe escravo faria, ao tencionar escapular contra o que foi reconhecido de comum acordo e contra aqueles pactos em conformidade com os quais você compactuou conosco se conduzir na cidade. Em primeiro lugar, então, nos responda precisamente isto: se estamos dizendo a verdade quando afirmamos que você reconheceu – em ato, e não em palavra – se conduzir na cidade em conformidade conosco, ou se isso não é verdade.”

O que nós devemos afirmar, Críton, diante disso? Há alguma outra coisa que devemos fazer, senão reconhecer...? (Platão, 2013, p. 83).

É imperioso apontar como, no pensamento platônico, a ideia de justiça se encontra diretamente ligada ao aspecto moral. As leis não são apenas um conjunto de normas que devem ser obedecidas somente porque há um Estado que possui força para punir quem não se sujeite às suas ordens. Ao contrário: a obediência à lei e ao direito, bem como às normas gerais do Estado, encontra-se antes inserida moralmente no indivíduo. Sem essa internalização da lei e de seu reconhecimento, qualquer norma se tornaria inválida, pois a força do Estado não seria necessariamente um meio capaz de colocar em ordem uma cidade ou sociedade para a qual as leis vigentes não fazem nenhum sentido.

Será sobre esse mesmo ponto que, séculos mais tarde, Hannah Arendt chamará atenção, ao discutir sobre o sentido da responsabilidade coletiva de um povo pelos acontecimentos perpetrados pelo Estado a que pertence. No caso particular de Arendt, sua discussão busca compreender sobretudo os fenômenos advindos da Segunda Guerra Mundial, especialmente o holocausto, fruto de um engenhoso e

meticuloso trabalho do Estado nazista. Entretanto, suas observações acerca da responsabilidade coletiva tendo como ênfase a relação entre moral e lei ainda permanecem válidas. Suas palavras merecem ser transcritas:

[...]

Até que ponto essa faculdade do pensamento, que e exercida quando estamos a sós, se estende a esfera estritamente política, em que estou sempre junto com outros, é outra questão. Mas qualquer que venha a ser a nossa possível resposta a essa questão, a ser dada auspiciosamente pela filosofia política, nenhum padrão moral, individual e pessoal de conduta será capaz de nos escusar da responsabilidade coletiva. Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade de ação, que, afinal, é a faculdade de política *par excellence*, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade humana (Arendt, 2004, p. 225, grifo do autor).

É forçoso observar como a relação entre moral e lei apresentada por Platão acabou por se enraizar em todo o pensamento ocidental sendo que o problema moderno da obediência às leis não encontra senão nele a sua fonte mais rica de análise. De alguma maneira, a preocupação com as coisas do Estado a partir de um ângulo pessoal se encontra na base de muitas das filosofias morais e políticas posteriores. Ser um cidadão representa igualmente ser justo. E a justiça não é outra coisa a não ser o reconhecimento de seu lugar na pólis.

Algo parecido defenderá Aristóteles. Em sua *Política*, o discípulo de Platão também apontará uma relação umbilical entre justiça e moral, dois elementos sem os quais a vida em qualquer Estado seria impensável. Assim como seu mestre, Aristóteles concebia a relação entre indivíduo e Estado como um organismo. Sem o Estado não poderia haver lei e sem lei não poderia haver sociedade. Sobre esse ponto, as observações de Bertrand Russell (1957, p. 215-216, grifo do autor) são esclarecedoras:

[...] O Estado, embora posterior em tempo à família, é anterior a ela, e mesmo ao indivíduo, pela sua natureza; porque “o que uma coisa é, quando plenamente desenvolvida, é o que chamamos sua natureza”, e a

sociedade humana, completamente desenvolvida, é um Estado, e o todo é anterior à parte. A concepção aqui implícita é a de *organismo*: uma mão, quando o corpo é destruído, não é mais uma mão. A implicação é a de que uma mão deve ser definida pelo seu propósito – o de agarrar – o qual só pode ser executado quando ligada a um corpo vivo. Do mesmo modo, um indivíduo não pode cumprir o seu propósito, a menos que faça parte de um Estado. Aquê (sic) que fundou o Estado, diz Aristóteles, foi o maior dos benfeitores; porque sem lei o homem é o pior dos animais, e a lei depende, para sua existência, do Estado. O Estado não é uma mera sociedade para a troca e a prevenção do crime: “O fim do Estado é tornar a vida boa... E o Estado é a união de famílias e aldeias numa vida feliz e honrada” (1280b). “Uma sociedade política existe para a causa de ações nobres, e não de mero companheirismo” (1281a).

É forçoso reconhecer que a preocupação com uma visão orgânica sobre a realidade acabou por marcar todo o pensamento grego. A isso se deve a ênfase dada ao Estado por Aristóteles. Sem essa relação, não seria possível haver uma sociedade e, sem esta, a vida humana se tornaria impraticável. Mais uma vez se pode notar como, para o mundo grego, a noção de organismo representa um ponto central, podendo assim os indivíduos e as sociedades serem estudados de forma mais ampla.

Essa mesma amplitude está em Aristóteles. Sua visão do que seria a justiça estava necessariamente ligada a uma concepção orgânica da realidade, da pólis e do homem. Não é em vão que, desde o início de sua *Política*, insiste em apontar como um Estado nada mais é do que um organismo formado por um conjunto de fatores, os quais desempenham dentro do todo um papel relevante. Não se trata, e claro, de uma visão de castas sociais. Ao contrário: o que se pretende é sobretudo apontar como as sociedades são o produto de elementos que guardam entre si uma inerente sintonia, sintonia essa que irá governar suas ações e suas ideias.

A esse tipo de pensamento se deve sua visão acerca da formação do Estado e, por conseguinte, da própria lei e da justiça, uma vez que, sem o Estado, não haveria como elas existirem. É na *pólis* grega que o homem se realiza, política, jurídica e culturalmente. Assim como para Platão, para Aristóteles a forma de Estado influi diretamente no desenvolvimento de seus cidadãos. Por isso lhe parece impossível o desenvolvimento de virtude em indivíduos que levassem uma vida distante da pólis. Sua discrição sobre a formação do Estado segue, pois, uma visão de unidade:

nada funciona sozinho, tudo está internamente interligado. É o que se observa em suas palavras:

O Estado tem, por natureza, mais importância do que a família e o indivíduo, uma vez que o conjunto é necessariamente mais importante do que as partes. Separem-se do corpo os pés e as mãos e eles não serão mais nem pés nem mãos (a não ser nominalmente, o que seria o mesmo que falar em pés ou mãos esculpidos em pedra); destruídos, não terão mais o poder e as funções que os tornavam o que eram. Assim, embora usemos as mesmas palavras, não estamos falando das mesmas coisas. A prova de que o Estado é uma criação da natureza e tem prioridade sobre o indivíduo é que o indivíduo, quando isolado, não é auto-suficiente (sic); no entanto, ele o é como parte relacionada com o conjunto. Mas aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou que não tiver necessidade disso por ser auto-suficiente (sic), será uma besta ou um deus, não uma parte do Estado. Um instinto social é implantado pela natureza em todos os homens, e aquele que primeiro fundou o Estado foi o maior dos benfeitores. Isso porque o homem, quando perfeito, é o melhor dos animais; porém, quando apartado da lei e da justiça, é o pior de todos; uma vez que a injustiça armada é a mais perigosa, e ele é naturalmente equipado com braços, pode usá-los com inteligência e bondade, mas também para os piores objetivos. É por isso que, se o ser humano não for excelente, será o mais perverso e selvagem dos animais, o mais repleto de luxúria e de gula. **Mas a justiça é o vínculo dos homens, nos Estados; porque a administração da justiça, que é a determinação daquilo que é justo, é o princípio da ordem numa sociedade política** (Aristóteles, 2004, p. 146-147, grifo nosso).

Essa ordem a que se refere Aristóteles consiste necessariamente na organização da vida dentro de um Estado. Com efeito, sem ordem seria impossível a um cidadão se desenvolver plenamente ou, nos termos aristotélicos, tornar-se “perfeito”. Essa perfeição, é preciso que se sublinhe, não se trata de nenhuma superioridade. Consiste apenas na transformação do homem naquilo que ele é dentro de uma estrutura social.

E, dentro dessa visão, essa perfeição se encontra ligada ao desenvolvimento das virtudes. Assim como no pensamento de Platão,

como de resto para a grande maioria dos pensadores e autores gregos clássicos, a ideia de virtude constitui um ponto fundamental no desenvolvimento do homem, entendido este como parte indissociável de uma sociedade. Sem a conquista das virtudes, a estrutura social simplesmente não existiria, pois é a virtude o que necessariamente permite que o cidadão do Estado possa governar tanto a si mesmo como a sua sociedade.

No que tange à administração da justiça, Aristóteles é claro ao apontar que seu exercício se encontra intimamente ligado à conquista da virtude. Sem ela, seria impossível um Estado justo ou, em última análise, uma justiça jamais seria justa se pensada ou exercida por um cidadão sem virtude. Mais uma vez se nota a relação já traçada por Platão entre moral e justiça. É em sua *Política* que Aristóteles se pronuncia sobre esse tema:

A finalidade de todo conhecimento e de toda atividade é a virtude. Isso é especialmente verdade em relação às atividades mais importantes, a do Estado e a do cidadão. No Estado, a virtude objetivada é a justiça; e isso significa justiça para toda a comunidade. Está muito claro que a justiça, numa comunidade, significa igualdade para todos. Essa afirmação não é incoerente com a teoria da justiça que expliquei em minha *Ética*, pois envolve os mesmos princípios – de que a justiça relaciona-se a pessoas e que a igualdade deve ser igual para os iguais. O que queremos descobrir agora é a espécie de igualdade ou desigualdade; em que assuntos é a noção de “igual” relevante à teoria política? (Aristóteles, 2004, p. 234, grifo do autor).

Ora, como expõe o próprio autor, seria inconcebível o exercício da justiça sem o desenvolvimento da virtude. Isso porque, como a justiça consiste em uma das atividades mais importantes do Estado, seria um erro crasso submetê-la àqueles que são desprovidos de qualidades mínimas. Essas qualidades, é preciso afirmá-lo, nem de longe representam o rei filósofo apontado por Platão em sua *República*. Ao contrário deste, Aristóteles não insere em sua visão da virtude e da ética um caráter fortemente religioso que se encontra em seu mestre. Nesse sentido, é relevante mencionar aquilo que comenta Bertrand Russell (1957, p. 200, grifos do autor) sobre esse tema:

As opiniões de Aristóteles a respeito da ética representam, em sua maioria, as opiniões predominantes entre os

homens educados e experimentados de sua época. Não se acham, como as de Platão, impregnadas de religião mística; nem contêm teorias tão pouco ortodoxas como as que se encontram na *República*, referentes à propriedade e à família. Aquêles (sic) que não ficam por baixo nem se erguem acima do nível dos cidadãos decentes e de bom procedimento, encontrarão na Ética uma descrição sistemática dos princípios pelos quais afirmam que a sua conduta deve ser regulada. Aquêles (sic) que exigem algo mais ficarão desapontados.

Assim, observa-se que, para Aristóteles, o desenvolvimento da virtude, ainda que pressuponha uma relação de unidade entre homem, moral e Estado, não possui a carga religiosa apresentada por Platão, tão pouco se encontra em sua formulação das virtudes toda a lógica organizacional que seu mestre apresenta na *República*, nem igualmente o caráter censurador que faz com que Platão lance um olhar inquisitivo até aos poetas.

Ao contrário: no caso de Aristóteles, o que se nota é uma tentativa de apresentar a virtude como um meio necessário para o desenvolvimento pleno do indivíduo, para que ele se torne, em suas palavras, “perfeito”. Somente após essa perfeição é que ele estaria apto a exercer as principais funções do Estado e, dentre elas, a administração da justiça. Como ainda lembra Bertrand Russell (1957, p. 201, grifos do autor) acerca da concepção de virtude em Aristóteles:

Há duas espécies de virtude, *intelectual* e *moral*, correspondentes às duas partes da alma. As virtudes intelectuais procedem do ensino; as virtudes morais, do hábito. Compete ao legislador tornar os cidadãos bons, inculcando-lhes bons costumes. Tornamo-nos justos executando atos justos, acontecendo o mesmo quanto às outras virtudes. Sendo obrigados a adquirir bons costumes, acabaremos, com o tempo, pensa Aristóteles, encontrando prazer em praticar boas ações.

Nota-se assim que, embora acreditasse como Platão que a virtude seria fundamental para o pleno desenvolvimento do indivíduo, para Aristóteles ela exigia igualmente não uma ordem social plenamente rígida, como seu mestre desenvolveu em sua *República*, mas a compreensão de que, para a administração do Estado e de tudo que a ele está ligado (como as leis e a justiça), é necessário que se adquira primeiro as qualidades que são inerentes a esse tipo de exercício.

Aristóteles, de igual forma, acreditava que seria necessário um meio termo entre todos os vícios e virtudes para se alcançar esse pleno desenvolvimento. A isso se chamou a célebre doutrina do meio termo. Como ainda ressalta o filósofo inglês:

Tôda (sic) virtude é meio termo entre dois extremos, cada um dos quais é um vício. Prova-se isso mediante o exame das várias virtudes. A coragem é um meio entre a covardia e a temeridade; a liberalidade, entre a prodigalidade e a temeridade; a liberalidade, entre a prodigalidade e a mesquinhez; o amor-próprio, entre a vaidade e a humildade; o dito espirituoso, entre a chocarrice e a grosseria; a modéstia, entre a timidez e o descaramento (Russell, 1957, p. 201).

Essa noção de meio termo também a empregou Aristóteles em relação à procura pela justiça, pois, como ressalta o próprio filósofo “a busca pelo justo é a busca do meio-termo; pois a lei é o meio-termo” (Aristóteles, 2004, p. 247).

Assim, a função da lei é educar o cidadão para que possa governar bem o Estado, para que as suas normas sejam efetivamente obedecidas. Isso não implica dizer que, para o mundo grego, a força do Estado estivesse em segundo plano. Significa apenas que, para uma formação plena do cidadão, era preciso que, acima de tudo, ele estivesse em sintonia com o meio a que pertencia, meio esse sem o qual sua existência se tornaria impossível, como muito bem apontou Aristóteles em sua *Política*:

Em resposta à objeção usual de que existem assuntos os quais a lei parece incapaz de decidir, nesses casos um ser humano será igualmente incapaz de encontrar saída. É para fazer frente a essas situações que a lei primeiro educa os homens e depois os autoriza a decidir, e a lidar com essas coisas indeterminadas, usando o melhor de seu justo julgamento. Além disso, permite que sejam feitas melhorias, onde quer que seja, depois que as experiências mostram que as novas propostas são melhores do que as regulações existentes. Portanto, aquele que pede que a lei governe está pedindo a Deus e à Inteligência, e não a outros, que o façam; quem solicita o governo de um ser humano está produzindo uma besta selvagem, pois as paixões humanas são como bestas selvagens, e sentimentos poderosos levam à perdição os governantes e os melhores homens. Na lei tem-se o intelecto sem paixões (Aristóteles, 2004, p. 247).

Daí, pois, a importância da virtude: para exercer a lei, é preciso que o cidadão seja antes possuidor de certas qualidades que lhe permitirão governar de forma justa o Estado, o qual, por sua vez, tem necessidade de um governante que possa garantir um bom e justo governo a todos.

Como se tentou demonstrar no presente capítulo, tanto o Direito quanto a Filosofia, ainda que tenham trilhado caminhos diversos, possuem uma origem comum. Essa origem, que encontra sua razão de ser na religião, não deixa de se tornar esclarecedora acerca dos rumos que, posteriormente, tanto a Filosofia quanto o Direito iriam tomar.

De igual forma, buscou-se demonstrar como, no pensamento de Platão e Aristóteles, é apresentada a ideia da justiça e como para esses pensadores há uma relação umbilical e necessária entre a virtude e a lei, para que assim possa haver uma administração justa do Estado.

No segundo capítulo, far-se-á a princípio um esboço biográfico da vida de Albert Camus, buscando entender o homem por trás do pensador, ponto fundamental para se entender as razões que levaram o filósofo a ser, como sempre foi apontado, a própria consciência de seu tempo. Em um segundo momento, empreender-se-á uma breve análise do momento histórico em que Camus se situava, para assim poder-se entender e que contexto sua obra foi escrita.

3 O HOMEM E SEU TEMPO

No presente capítulo, tratar-se-á de dois pontos: o primeiro, um esboço biográfico de Albert Camus, traçando uma leitura da vida do grande filósofo francês, analisando seus principais dilemas pessoais, para que assim se possa tentar entender as razões profundas de seu pensamento.

No segundo momento, far-se-á uma breve discussão acerca do momento histórico em que viveu Albert Camus, para que assim se busque entender em que circunstâncias sociais, políticas e culturais o célebre argelino de expressão francesa foi capaz de cunhar uma das obras mais célebres de seu tempo, que iria influenciar toda a França e, por conseguinte, toda a inteligência ocidental do século XX.

3.1 O homem: um pequeno esboço

Nascido em 7 de dezembro de 1913, em Mondovi (Argélia), filho de um agricultor e de mãe argelina que trabalhou duramente para

sustentar os filhos, Albert Camus não é apenas um dos escritores franceses mais importantes do século XX. É, acima de tudo, um dos maiores escritores do ocidente, sendo chamado, ainda em vida, a consciência de seu tempo. Situado historicamente em um século marcado por uma crise moral, intelectual, política e religiosa, Camus soube como poucos expressar as angústias, aflições e desesperos do homem de sua época.

Essa sensibilidade aguçada, que lhe permitiu criar personagens tão complexos como Meursault, do romance *O Estrangeiro*, quanto o médico Bernard Rieux, cronista que relata os acontecimentos do romance *La Peste* (*A Peste*), é a mesma que lhe forneceu a capacidade de conservar, em meio à grande quantidade de ideologias que reinava à época, uma lucidez raramente encontrada em tempos de crise. Essa sensibilidade certamente vem da sua infância pobre, da experiência da pobreza e do contato com a realidade solar da Argélia. Segundo Vicente Barreto ([1971], p. 14):

O dinheiro contado, a presença em casa da avó autoritária e um tio enfermo, desde cedo deram-lhe a consciência do mundo em que vivia. Essa vida difícil e pobre o fez descobrir que o absurdo da existência somente poderia ser vencido por uma consciência lúcida e sem preconceitos. As famílias pobres correm o risco de transmitirem a seus filhos amargor e descrença. Com Camus aconteceu o contrário. Tirou de suas primeiras experiências uma lição para a vida. A miséria serviu-lhe como uma escola de descoberta do próprio homem e da necessidade da criação de novos valores que o ajudassem a construir um mundo novo. Ele escreveria mais tarde que: “eu não descobri a liberdade em Marx. É verdade, eu a descobri na miséria”.

Camus tinha plena consciência de que a fonte de seu pensamento vinha de sua infância pobre e das dificuldades por que passara. Como ele mesmo lembra em 1958 no prefácio anexado à reedição de *O Avesso e o Direito*:

Nesse caso, sei que minha fonte está em *O Avesso e o Direito*, nesse mundo de pobreza e de luz em que vivi durante tanto tempo, e cuja lembrança me preserva, ainda, dos dois perigos contrários que ameaçam todo artista: o ressentimento e a satisfação. Para começar, a pobreza nunca foi uma desgraça para mim: a luz espalhava nela suas riquezas. Mesmo as minhas revoltas foram eliminadas. Creio poder dizer, sem trapacear,

que, quase sempre, foram revoltas para todos, para que a vida de todos se elevasse na luz. [...] Para corrigir uma indiferença natural, fui colocado a meio caminho entre a miséria e o sol. A miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na história; o sol ensinou-me que a história não é tudo. (Camus, 1995, p. 17-18, grifo do autor).

Dessa infância vem também a sua extrema solidão. Com efeito, Camus sempre foi um homem solitário, ainda que se apegasse à vida como um parasita se apegava à sua presa. Esse traço de sua personalidade não passou despercebido por quem o conheceu pessoalmente. Como todo homem sensível que experimentou de perto a miséria e a humilhação, ele conservou uma certa reserva frente aos bens desse mundo. No fundo, Camus era perseguido por uma inquietação que muito lembra Pascal e seu assombro ante o universo.

Questões como a existência de Deus, o sentido da vida, a morte, o mal, sempre estiveram, de alguma forma, presentes em sua alma. Aquele menino sensível, que cresceu em meio a uma família analfabeta que pouco ou nada se interessava por questões livrescas e que não nutria lá grandes curiosidades em relação ao sentido da vida, ainda que tenha aprendido com ela a ter a consciência da realidade necessária para enfrentá-la, aquele menino pobre de Argel não poderia se furtar a uma solidão que, mesmo contra a sua vontade, afastava-o dos seus.

Ainda que amasse muito a sua família, a distância que se impusera entre o menino e ela era enorme. Camus pertencia a uma família pobre e as famílias pobres “argelenses”, como bem lembra Morvan Lebesque, nutriam certo preconceito pelos estudos. Diz ele:

[...] reinava nesta época entre as camadas populares “argelenses” um forte preconceito contra os estudos. Quando se é pobre deve-se trabalhar com as próprias mãos; além disso, estes descendentes de pioneiros desconfiavam dos intelectuais. Um amigo de Camus contou-me que tivera de aprender tudo às escondidas, com a medrosa cumplicidade da família, pois um terrível tio-avô, chefe do clã, ameaçava com um tiro de espingarda quem quer que metesse latim na cabeça do neto. A Sr.^a Camus não sabia ler: como teria ela recebido a proposta do professor? O importante é que estive de acordo (Lebesque, 1967, p. 15).

Como se nota, o ambiente não era nada favorável ao futuro autor d'O *Estrangeiro*. Mas, graças ao seu professor, M. Louis Germain, Camus foi apresentado ao exame das bolsas do ensino secundário, livrando-se, assim, do pesado destino que o aguardava. Mais tarde, já homem adulto, ele reconstruirá essa cena no seu romance inacabado *Le Premier Homme* (*O Primeiro Homem*), livro esse no qual, à maneira do Proust de *Em Busca do Tempo Perdido*, ele apela à memória para recriar esse mundo distante. Louis Germain aparece nesse livro como M. Bernard e o próprio Camus apresenta-se com o nome de Jacques Cormery. Na cena descrita, o seu professor vem à sua casa para convencer sua família a deixar o jovem Jacques Cormery (Camus) frequentar o Liceu.

Um instante depois, M. Bernard, sob o olhar espantado de Jacques, batia à porta de sua casa. A avó veio abrir enxugando as mãos no avental, cuja faixa muito apertada fazia saltar sua barriga de mulher idosa. Quando viu o professor, fez menção de pentear o cabelo com a mão. – Então vovó – disse M. Bernard – trabalhando como sempre? Ah! a senhora tem valor. A avó fez o visitante entrar no quarto que era preciso atravessar para ir à sala de jantar, instalou-o perto da mesa e tirou os copos e o licor de anis. – Não se incomode, vim conversar um pouco com a senhora. Para começar, ele perguntou sobre seus filhos, depois sobre sua vida na fazenda, sobre seu marido e falou de seus próprios filhos. Nesse momento, Catherine Cormery entrou, afobou-se, chamou M. Bernard de “Senhor Professor”, voltou para seu quarto para se pentear e colocar um avental limpo e veio se instalar na ponta de uma cadeira, um pouco afastada da mesa (Camus, 2005, p. 144- 145).

Camus aí descreve a atmosfera pobre de seu lar, o que bem se nota no estado da avó e de Catherine. Louis Germain logo reconheceu no jovem argelino uma mente privilegiada. Certamente, seria injusto deixar um tal prodígio entregue ao destino comum das crianças pobres da Argélia. Seria quase improvável que o jovem Camus viesse a se tornar o famoso autor de romances como *A Peste* e *A Queda* sem a intervenção de Louis Germain.

De alguma forma, Germain representou, nesses primeiros anos da vida de Camus, a presença do pai, morto na batalha do Marne em 1914, durante a Primeira Guerra Mundial, e enterrado no cemitério militar de Saint-Brieuc. O episódio em que a sua mãe e sua avó recebem

a notícia da morte de seu pai é também recriado em *O Primeiro Homem*. É um domingo pela manhã, sua mãe e sua avó estão sentadas em duas cadeiras baixas, escolhendo lentilhas, quando aparece um senhor grave e bem-vestido, tendo nas mãos algo que se assemelha a uma carta.

As duas mulheres, surpresas, afastaram os pratos em que estavam catando as lentilhas que tiravam de uma marmitta colocada entre elas e limparam as mãos quando o senhor, que tinha parado no penúltimo degrau, pediu que não se incomodassem e perguntou pela madame Cormery, “está aqui”, disse a avó, “sou a mãe dela”, e o senhor disse que era o prefeito, que trazia uma notícia dolorosa, que seu marido tinha morrido no campo de batalha e que a França chorava por ele e ao mesmo tempo dele se orgulhava. Lucien Cormery não o tinha ouvido, mas levantou-se e estendeu-lhe a mão com muito respeito, a avó empertigou-se, com a mão na boca, e repetiu “meu Deus” em espanhol. O senhor segurou a mão de Lucien na sua, depois apertou-a com as duas mãos, murmurou palavras de consolo e depois entregou-lhe a carta, virou-se e desceu as escadas com o passo pesado. “Que foi que ele disse?”, perguntou Lucien. “Henri morreu. Ele foi morto”. Lucien olhou o papel, que não abriu, nem ela e nem sua mãe sabem ler, virava-o sem dizer palavra, sem uma lágrima, incapaz de imaginar essa morte tão distante, no fundo de uma noite desconhecida. Em seguida, colocou o papel no bolso do seu avental de cozinha, passou perto da criança sem olhá-la e foi para o quarto que dividia com seus dois filhos, fechou a porta e as venezianas da janela que dava para o pátio, deitou-se em sua cama, onde permaneceu muda e sem lágrimas durante longas horas, apertando no bolso a carta que não podia ler e olhando no escuro a desgraça que não compreendia (Camus, 2005, p. 73).

Tal cena é realmente dramática. Essa mulher pobre e analfabeta, que nem sequer pode ler a carta que traz a notícia da morte de seu marido, exerceu uma força assombrosa no destino de seu filho, direta ou indiretamente. Camus nutrirá uma verdadeira fascinação pela personagem mãe em sua obra e esse tipo de personagem aparecerá em muitas de suas mais importantes criações, ocupando os mais diversos lugares.

Basta lembrar de obras como *O Estrangeiro* e *O Mal-entendido* para se notar como ele sempre se deixou impressionar por esse tipo. Todo

mundo conhece mais ou menos o início d'*O Estrangeiro*: “Hoje, minha mãe morreu. Ou talvez ontem, não sei bem. Recebi um telegrama do asilo: ‘Sua mãe falecida. Enterro amanhã. Sentidos pêsames’”. Isto não quer dizer nada. Talvez tenha sido ontem” (Camus, 1972, p.11). Embora Meursault seja um personagem singular, o que mais choca não é sua singularidade ou o assassinato de um árabe.

É o alheamento em relação à morte da mãe que mais aterroriza os seus juízes. De fato, se a mãe é a origem da vida de um homem, nada mais normal do que se ter em relação a ela uma verdadeira devoção, uma espécie de gratidão por se ter recebido dela a existência e o direito de estar nesse mundo. E Camus sabia disso.

Talvez por isso esse verdadeiro fascínio por tal personagem. Na peça *O Mal-entendido*, o personagem Jan retorna rico à casa materna, de onde saíra quando criança, e é assassinado pela mãe e pela irmã, que possuem um albergue e nutrem o estranho costume de matar os hóspedes ricos que tenham a desgraça de passar por ali. Nessa peça, a mãe se chama Maria, e sua filha, Marta. O impulso de solidariedade de Jan converte-se em sua própria desgraça.

Alheamento ou assassinato, esquecimento ou castigo, o fato é que, na obra de Camus, a presença da mãe é uma constante. É difícil precisar quais as razões disso. Em todo caso, é quase impossível não relacionar tudo isso à própria mãe do autor. Ele não foi o primeiro e nem será o último homem que receberá de sua mãe, direta ou indiretamente, marcas indeléveis.

Na história da literatura francesa moderna, não são poucos os escritores que receberam de sua progenitora uma influência considerável. Basta lembrar-se de Baudelaire e de sua mãe, Caroline Archimbaut-Dufaÿs. Como bem lembra Ivan Junqueira em seu famoso estudo sobre Baudelaire, o poeta maldito jamais se recuperou do fato de sua mãe ter-se casado em segundas núpcias com o general Jacques Aupik. É o que se nota em uma carta que o poeta escreveu para a sua mãe em 6 de maio de 1861, portanto 37 anos depois do segundo casamento dela, carta essa contida no ensaio de Ivan Junqueira e que revela um pouco a psicologia do grande poeta. Ei-la:

Há em minha infância uma época de amor apaixonado por ti; escuta e lê sem receio. Jamais falei tanto disso a ti. Lembro-me de um passeio de fiacre; saías de uma casa de saúde em que estavas exilada, e me mostraste, para provar que pensaste em teu filho, desenhos à caneta

que fizeste para mim. Julgas que tenho uma memória terrível? Mais tarde, a praça de Saint-André-des-Arts e Neuilly. Longas caminhadas, ternuras sem fim! (Baudelaire apud Junqueira, 2000, p. 21).

É bem verdade que a relação de Camus e Catherine, sua mãe, não chegou aos mesmos extremos do poeta das *Correspondências*. Entretanto, não se pode negar que o criador de Meursault recebeu dessa mulher pobre e analfabeta, que ganhava a vida como empregada doméstica, muito de sua personalidade. A mesma solidão e silêncio de Catherine estão presentes em Camus. De fato, não havia por que tal mulher sorrir. Em uma vida difícil em um bairro pobre como Belcourt, com um marido morto em guerra e tendo que trabalhar duro para ganhar um salário miserável, não tinha por que Catherine ser feliz.

Se entre pessoas esclarecidas não é raro encontrar indivíduos que não conseguem conceber motivos para amar e viver, não parece em nada absurdo que uma tal mulher se privasse de mostrar a sua felicidade, felicidade essa que ela parecia não possuir. No fundo, como é comum acontecer com todos os miseráveis, ela se resignou ante o mundo, e não era culpa sua se não podia demonstrar amor.

Essa indiferença marcou o jovem Camus. E não é difícil acreditar que o silêncio e a solidão de sua mãe, bem como a sua infelicidade, tenham penetrado fundo na alma do futuro autor de *O Mito de Sísifo*. No seu estudo sobre o escritor francês, Morvan Lebesque usa o seguinte trecho de Camus para apontar a indiferença que a mãe tinha pelo mundo:

A mãe da criança ficava silenciosa: Às vezes faziam-lhe uma pergunta: “Em que pensas?” “Em nada”, respondia ela. E era verdade. Tudo reside aí, em nada, por consequência. A sua vida, os seus interesses, os seus filhos limitavam-se a estar ali, uma presença demasiado natural para ser sentida... Não pensa em nada. Lá fora, a luz e os ruídos; aqui, o silêncio na noite. A criança crescerá, aprenderá. Educam-na e exigir-se-lhe-á [sic] que esteja reconhecida, como se lhe evitassem a dor. A mãe terá sempre aqueles silêncios. Quanto a ele, crescerá na dor. Ser um homem, eis o que conta (Camus apud Lebesque, 1967, p. 16).

E como não relacionar essa indiferença pelo mundo presente em Catherine aos personagens de Camus? Meursault é a própria indiferença feita carne. Marta, a personagem da peça *O Mal-entendido*, é capaz de

matar sem a menor consideração para poder realizar seu sonho de ir para perto do mar. Calígula, personagem que dá título à peça homônima, é tão frio como um bloco de gelo. Enfim, não é de se estranhar que essa indiferença ante o mundo venha dessa primeira experiência do escritor, dessa primeira visão de uma miséria que anula qualquer contato entre o homem e a felicidade, e que lança em sua face a tragédia e a irracionalidade do absurdo.

Por outro lado, se essa indiferença fez com que Camus notasse a tragédia humana, de igual modo criou nele uma espécie de resistência contra esse estado de coisas. Ainda segundo o mesmo Lebesque (1967, p. 16-17, grifo do autor):

Estranha e terrível defrontação. Face a face, o adolescente que penetra, graças ao estudo e à reflexão, na grande explicação das coisas, e a mãe, calma e profunda, impenetrável e silenciosa como o mar (Camus depressa aproximará estas duas palavras), que, por uma eternidade de miséria e de aquiescência, vive na intimidade das coisas. Por um lado, a revolta, e por outro, simultaneamente, matéria-prima desta revolta e a sua superação. Evitemos mais uma vez qualquer interpretação demasiado fácil. No limiar dos anos 30 é verdade que Camus já está sedento de justiça – justiça social e justiça simplesmente – e apresta-se a militar. Mas esta efervescência não destrói nele nem a aplicação ao trabalho, nem a alegria de viver. Camus não é um rebelde levado à revolta ostensiva e agressiva. O bacharel que ele acaba de se tornar é, antes de mais, um rapaz feliz de existir, um belo adolescente moreno, musculado, desportivo, de tipo espanhol evidente (e no moral também: essa “castelhanaria” que fará sorrir o seu maior mestre!) Este aluno sério destina-se aos estudos superiores. Interessa-se pelo teatro amador e pelo futebol: aos domingos, de equipa azul-claro e branca, defende as redes do *Racing* Universitário.

De fato, como bem nota Lebesque, Camus não se deixou levar pelas tragédias que presenciou. Ele era pertencente a uma classe de artistas que, ao contato com a miséria e a dor, transforma tudo isso em vida e em vontade de viver. A essa mesma classe pertencem alguns dos homens mais notáveis da história das artes, tais como Beethoven, Dostoiévski, Kafka, Knut Hamsun e Machado de Assis. Homens que, ante a miséria do mundo, deram um grito de vida e não de morte, pois, por mais que a

obra de um indivíduo trate da morte e do desespero, apenas pelo fato de ser criação já lhe confere o título de vida, e é em nome dessa mesma vida que esses homens seguem até o fim.

E quantos artistas não sucumbiram ante a visão do mal. Casos como os de Oscar Wilde, Virginia Woolf e Hemingway mostram claramente que muitos grandes homens, ante a tragédia da existência, ficam pelo caminho. Para artistas como eles, nem a criação pode despertar em sua alma a vontade de viver e de criar que permite ao artista avançar e continuar vivendo, a despeito de tudo.

E essa vontade de viver a tinha Albert Camus em grande quantidade. Ele jamais se deixou levar de todo pelo próprio absurdo que descreveu. Camus nutria um grande amor pela vida, uma grande necessidade de viver, ainda que o seu tempo pouco ou nada estimulasse essa vontade. Em um século em que a humanidade parecia descartar de vez a razão e se entregava alegremente a todo tipo de verdades, por mais absurdas que fossem (basta lembrar as obras de Kafka, sobretudo *O Processo* e *Na Colônia Penal*, e os campos de concentração de Hitler, para se notar tal fato), o papel do artista é mostrar aos demais a mais pura lucidez de que se necessita numa situação como essa. E assim o fez Camus. O mal existe, é verdade, mas não se pode desistir jamais. Viver e amar a vida antes de tudo: eis uma das mais importantes lições de Camus. Como ele mesmo declara pela boca do personagem Clemence do romance *A Queda*:

E depois, vamos direto ao ponto, eu amo a vida, eis a minha verdadeira fraqueza. Amo-a tanto que não tenho nenhuma imaginação para o que não for vida. Tã avidez tem algo de plebeu, não acha? A aristocracia não se concebe sem um pouco de distância em relação a si mesma e à própria vida. Morre-se, se for preciso, antes quebrar que dobrar. Mas, eu, eu me dobro, porque continuo a me amar (Camus, 2008, p. 58).

Essa crença na vida, para Camus, vem ligada à sua crença na arte. Ele não compreendia o trabalho artístico como um ofício que isole o criador do seu mundo. Pelo contrário. Como ele mesmo confessa em seu discurso de recepção do Prêmio Nobel de Literatura:

Pessoalmente, eu não posso viver sem minha arte. Mas eu jamais coloquei essa arte acima de tudo o mais. Se, em compensação, dela necessito, é porque não está

separada de ninguém e me permite viver, tal como sou, no mesmo nível dos demais. A arte não é, a meu ver, um divertimento solitário. É um meio de comover o maior número de homens, oferecendo-lhes uma imagem privilegiada do sofrimento e das alegrias comuns. Ela, pois, obriga o artista a não se isolar, ela o submete à verdade mais humilde e mais universal. E aqueles que muitas vezes escolhem seu destino de artista porque se sentem diferentes logo aprendem que alimentam sua arte, e sua diferença, ao admitir sua semelhança com todos. O artista se forja no perpétuo retorno ao outro, a meio caminho da beleza, da qual não pode abster-se, e da comunidade, da qual não pode fugir. É por isto que os verdadeiros artistas não menosprezam nada: eles se obrigam a entender em vez de julgar. E se eles têm um partido a tomar neste mundo, que possa ser aquele cuja sociedade, nas palavras de Nietzsche, não seja mais governada por um juiz, mas por um criador, seja ele um operário ou um intelectual (Camus, 2024, p.2)³.

De fato, Camus é um desses autores para os quais a obra de arte não é, senão, uma profunda necessidade, jamais o produto de fenômenos exteriores. Não há como não reconhecer aqui aquela classe de artistas que tanto exaltava Nietzsche em um de seus aforismos: “Eis um artista tal como eu gosto de artistas, modesto em suas necessidades: ele quer apenas duas coisas, seu pão e sua arte - ‘*panem et Circen*’...” (Nietzsche, 2006, p.12, grifo do autor) Sim, Camus era modesto e sabia que a verdadeira obra de arte não se desvincula de uma profunda necessidade, de uma chama que arde secreta no interior do criador. Sem essa chama interna, é simplesmente impossível a um homem conceber qualquer criação. Como ele mesmo confessa:

Em arte, ou tudo acontece simultaneamente ou nada acontece; não há luzes sem chamas. Um dia, Stendhal

3 Tradução livre: “Je ne puis vivre personnellement sans mon art. Mais je n’ai jamais placé cet art au-dessus de tout. S’il m’est nécessaire au contraire, c’est qu’il ne se sépare de personne et me permet de vivre, tel que je suis, au niveau de tous. L’art n’est pas à mes yeux une réjouissance solitaire. Il est un moyen d’émouvoir le plus grand nombre d’hommes en leur offrant une image privilégiée des souffrances et des joies communes. Il oblige donc l’artiste à ne pas se séparer; il le soumet à la vérité la plus humbre et la plus universelle. Et celui qui, souvent, a choisi son destin d’artiste parce qu’il se sentait différent apprend bien vite qu’il ne nourrira son art, et sa différence, qu’en avouant sa ressemblance avec tous. L’artiste se forge dans cet aller retour perpétuel de lui aux autres, à mi-chemin de la beauté dont il ne peut se passer et de la communauté à laquelle il ne peut s’arracher. C’est pourquoi les vrais artistes ne méprisent rien; ils s’obligent à comprendre au lieu de juger. Et s’ils ont un parti à prendre ce monde ce ne peut être que celui d’une société où, selon le grand mot de Nietzsche, ne régnera plus le juge, mais le créateur, qu’il soit travailleur ou intellectuel”.

exclamou: “Mas a minha alma é um fogo que sofre se não arde”. Aqueles que a ele se assemelham nesse ponto só deveriam criar nessa fogueira. Na ponta da chama, o grito sai direto e cria suas palavras, que, por sua vez, o repercutem. Estou falando daquilo que todos nós, artistas, incertos de sê-lo, mas seguros de não ser outra coisa, esperamos, dia após dia, para, finalmente, consentir em viver (Camus, 1995, p. 33).

E, no fundo, toda a obra de Camus vem dessa necessidade de vida. Em um mundo de descrença, como o seu, não pode o artista se dar ao luxo de criar uma arte que não tenha a vida e o amor à vida como centro. Nem pode o criador se afastar do meio em que está inserido, sendo homem do seu tempo e de seu espaço sem, contudo, criar uma literatura que seja apenas panfletária, como muitos autores do seu tempo fizeram. Camus compreendeu bem cedo que a obra de arte liga o artista aos homens de sua época e faz com que o criador dialogue com eles.

Contudo, dialogar com o seu tempo não significa, de forma alguma, ser escravo dele ou estar suscetível aos seus caprichos. Há uma solidão específica no ato de criar, solidão essa que livra das vaidades comuns a que um artista, ainda mais se for bem-sucedido, está sujeito. Se um artista sucumbe aos irracionalismos da fama, acaba por perder algo essencial de sua arte. E Camus sabia disso e sempre se esquivou de tal fenômeno. De fato, chega a ser cômica e deprimente a situação de um criador que não consegue pôr uma fronteira entre a sua obra e a fama conseguida através dela.

Em 1957, Camus tratou tal tema em um dos contos inseridos no livro *L'Exil et le Royaume* (*O Exílio e o Reino*). O conto em questão é: *Jonas ou o Artista Trabalhando*, espécie de retrato entre cômico e sarcástico da atividade artística. Jonas, pintor de repente famoso, fama essa que ele recebeu sem surpresa alguma, pois confiava em sua estrela, é aos poucos engolido por sua celebridade e, com o maior prazer, se deixa levar e faz toda sorte de concessão.

Em outras ocasiões, seus novos amigos o visitavam. Rateau só vinha depois do jantar. Passava os dias no escritório e além disso sabia que os pintores trabalhavam à luz do dia. Mas os novos amigos de Jonas pertenciam quase todos à espécie artistas (sic) ou críticos. Uns haviam pintado, outros iam pintar, e os últimos ocupavam-se do que havia sido ou iria ser pintado. Todos tinham certamente em alta conta

os trabalhos de arte, e lamentavam a organização do mundo moderno que torna tão difícil a realização dos referidos trabalhos e o exercício, indispensável ao artista, da meditação. Lamentavam isso durante tardes inteiras, suplicando a Jonas que continuasse a trabalhar, como se não estivessem lá, e que agisse livremente com eles que não eram burgueses e sabiam o quanto valia o tempo de um artista. Jonas, satisfeito por ter amigos capazes de admitir que se pudesse trabalhar na sua presença, voltava a seu quadro sem deixar de responder às perguntas que lhe faziam, ou de rir das anedotas que lhe contavam (Camus, 2013, p. 106).

Como se pode certamente prevê de tal fragmento, o destino de Jonas é lamentável. E, o que não pode de forma alguma causar espanto, tudo nele levará ao esgotamento de sua fonte de criação, a ponto dele chegar a ser incapaz de pintar mais alguma coisa. Jonas jogou o jogo da sociedade e não poderia ter como resultado senão o sacrifício de sua arte. Sua última criação é algo irrisório e, de certa forma, deprimente:

No outro cômodo, Rateau olhava para a tela, inteiramente branca, no centro da qual Jonas escrevera apenas, com letra muito pequena, uma palavra que se podia decifrar, mas não se podia saber ao certo se era 'solitário' ou 'solidário' (Camus, 2013, p. 131).

Eis o fim de Jonas. E é esse o fim de todo artista que não cria sob a égide da necessidade. Há no ato de criar uma chama interna, chama essa que Jonas deixou que se apagasse em nome dos bens desse mundo. Nas palavras do próprio Camus (1995, p. 17):

Assim, cada artista conserva dentro de si uma fonte única, que alimenta durante a vida o que ele é e o que ele diz. Quando a fonte seca, vê-se, pouco a pouco, a obra encarquilhar-se e rachar. São as terras ingratas da arte, que a corrente invisível não mais irriga. Com o cabelo ralo e seco, o artista, barba escassa, está maduro para o silêncio ou para os salões, o que vem a dar no mesmo.

E Jonas deixou que a sua fonte secasse, o que é uma dupla traição, pois atinge ele e sua arte. Em se tratando de criação, o artista não pode ceder seu talento aos bens desse mundo. Camus sabia perfeitamente que o trabalho do intelectual é ser claro e lúcido, e jamais se deixar levar pelas sedução do poder, que facilmente corrompem um espírito menos

austero. E essa austeridade a possuía Camus. Um exemplo claro dela está contida em seu diário de viagem e ocorreu no Brasil.

O autor de *Calígula* pousou em terras brasileiras em 1949 e deixou registrado em seu diário, que foi publicado na primeira vez na França em 1978, as suas impressões sobre esse passeio. O fato mencionado ocorreu durante sua viagem para Iguape, viagem essa que depois gerou o conto *A Pedra que Cresce*, que, assim como *Jonas ou o Artista Trabalhando*, está presente no livro *O Exílio e o Reino*. A ida à cidade paulista ocorreu nos dias 5, 6 e 7 de agosto de 1949. Camus tinha como destino presenciar as festas religiosas dessa cidade. Tudo parecia caminhar bem, segundo ele.

Mas um grandalhão desengonçado, que mal se aguenta nas pernas, tem a singular ideia de vir pedir meu passaporte. Mostro-o, e ele parece dizer-me que não estou em ordem. Cansado, mando-o às favas. As autoridades, indignadas, reúnem-se numa espécie de conselho, findo o qual vêm dizer-me que vão botar esse policial (pois é um policial) na prisão e que tenho que escolher a forma de puni-lo. Suplico-lhes que o deixem em liberdade. Explicam-me que a honra tão grande que faço a Iguape não foi reconhecida por esse mal-educado e que é preciso uma sanção para essa falta de modos. Repito o que dissera antes. Mas querem homenagear-me dessa maneira. A coisa vai durar até a noite do dia seguinte, quando, finalmente, descubro a fórmula, pedindo que me façam o favor pessoal e excepcional de poupar esse tonto. Todos surpreendem-se diante do meu cavalheirismo e dizem-me que tudo será feito conforme a minha vontade. (Camus, 1978, p. 127-128).

Toda essa cena está descrita de forma literária no conto *A Pedra que Cresce*, no qual Camus aparece como o engenheiro D'Arrast. Tal acontecimento revela a personalidade humana do autor d'*O Estrangeiro*. Conhecer os limites e as consequências do poder é algo fundamental para um homem, ainda mais quando ele é um criador e pode incutir nos homens comuns uma influência considerável. Poucos artistas e intelectuais tiveram, no século XX, uma consciência tão clara de sua função quanto Albert Camus.

No fundo, a sua natureza pouco ou nada se reconhecia nos jogos de espelhos do poder. A um homem inquieto como ele, tais jogos são destituídos de significado. Não que ele ignorasse o quanto o poder

fascina os homens. Pelo contrário. Ele era extremamente consciente dessa necessidade de poder que arrasta os homens a todo tipo de crime. Como confessa Clemence, no romance *A Queda*:

Bem sei que não se pode deixar de dominar ou de ser servido. Todo homem tem necessidade de escravos, como de ar puro. Mandar corresponde a respirar, não tem a mesma opinião? E até os mais desfavorecidos conseguem respirar. O último da escala social ainda tem o cônjuge ou o filho. Quando é solteiro, um cão. O essencial, em resumo, é uma pessoa poder zangar-se, sem que alguém tenha o direito de responder. “Não se responde ao pai”, conhece a fórmula? Em certo sentido, ela é singular. A quem se responderia neste mundo, senão a quem se ama? Por outro lado, ela é convincente. É preciso que alguém tenha a última palavra. Senão, a toda razão pode opor-se uma outra: nunca mais se acabaria. A força, pelo contrário, resolve tudo. Levou tempo, mas conseguimos compreender isso. Por exemplo, deve ter notado, a nossa velha Europa filósofa, enfim, da melhor maneira. Já não dizemos, como nos tempos ingênuos: “Eu penso assim. Quais são suas opiniões?” Tornamo-nos lúcidos. Substituímos o diálogo pelo comunicado. “Esta é a verdade”, dizemos. “Podem até discutila, mas isso não nos interessa. Mas, dentro de alguns anos, lá estará a polícia para lhes mostrar que tem razão” (Camus, 2008, p. 35-36).

Como se nota, Camus era extremamente consciente a respeito do poder e da necessidade de se ter escravos. Nesse campo, não nutria o autor francês nenhuma ilusão. O problema do poder, que de alguma forma é o problema do mal, sempre o perseguiu. E isso ele registra em seu diário, no dia 2 de agosto, quando ainda estava em terras brasileiras:

Cansado de anotar insignificâncias. (Escrevo isto no avião que me leva para São Paulo. Ontem foi feito de insignificâncias. Até mesmo uma conversa com Mendes sobre as relações entre a cultura e a violência, que me ajudou a precisar o que eu pensava, me pareceu nada.) perseguido, na verdade, nessa gloriosa luz do Rio, pela ideia do mal que se faz aos outros a partir do instante em que se olha para eles. Durante muito tempo, fazer sofrer me foi indiferente, é preciso confessá-lo. Foi o amor que me esclareceu quanto a isso. Agora, não consigo mais suportá-lo. De certa forma, é melhor matar que fazer

sofrer. O que me pareceu muito claramente, ontem, afinal, é que eu desejaria morrer (Camus, [1978], p. 118-119).

Camus era um espírito extremamente abalado pela ideia do mal. E, já no fim de sua vida, esse problema pareceu inquietá-lo de forma particular. Se ao mesmo tempo era necessário ter consciência da tragédia humana, do absurdo, por outro lado era preciso, de igual modo, jamais sucumbir ao seu poder. Talvez nessa recusa à entrega total à tragédia humana é que esteja a sua grande afirmação em relação à vida e seu apego a ela. É preciso viver e ter alegria de viver. Nesse sentido, pode-se dizer de Camus o mesmo que François Mauriac (1981, p. 16) afirmou certa vez sobre Pascal:

Pascal precisava de alegria para não perder coragem, porque era desses cuja salvação se realiza entre temores e tremores. Tempo virá talvez em que já não sinta nada, em que possa duvidar desse fogo que, uma vez extinto, deixa o coração mais frio e mais negro. Então poderá tocar, através do casaco, aquele papel que traz consigo, sinal sensível de que não houve ilusão, de que foi visitado, possuído, alma e corpo pela mais viva alegria.

Mas, diferente de Pascal, a alegria pela qual Camus fora tocado nada tem a ver com Cristo. Pelo contrário. Como ele mesmo confessa numa conversa ao teólogo cristão Howard Mumma (2002, p. 81):

De forma contrária à crença popular – explicou Camus –, eu nunca chamei a mim mesmo de existencialista, mas sempre me identifiquei com esse senso de isolamento e desamparo em meio a um universo hostil. E, como Sartre, tenho buscado encontrar a moral diante do desespero e do prospecto de um universo sem Deus. É como eu falei uma vez a um grupo de monges dominicanos: “compartilho com vocês da mesma repulsa do mal, mas não compartilho da sua esperança em Deus. E continuo a lutar contra esse universo em que crianças sofrem e morrem”.

De fato, Camus não acreditava em Deus, ao menos não no Deus formulado pelo Cristianismo, o Deus de Abrão. Um tal ser divino era incapaz de apaziguar nele as suas dúvidas. Camus pertencia à classe dos grandes procuradores, daqueles que andam atrás de uma resposta assim

como Diógenes andava com sua lanterna à procura de um homem. Mas, assim como o filósofo grego, ao que parece, a procura do escritor francês resultou em malogro. No fundo, há sempre uma necessidade de fé.

Mas Camus se recusava a dar esse salto no escuro do qual falava Kierkegaard. Ante um mundo absurdo, um homem não pode se dar ao luxo de tamanho salto. E o autor d'*A Peste* sabia disso. Esse embate entre a necessidade da fé e ao mesmo tempo a sua impossibilidade em um mundo absurdo, esse mesmo embate que tanto torturou um artista como Dostoiévski, talvez tenha sido esse o grande dilema de Camus. Como bem o descreveu Mumma (2002, p. 31):

Ali estava ele, sentado diante de mim, cabeça abaixada. O olhar deprimido nos seus olhos era acentuado pelas pequenas bolsas de pele abaixo de cada um. Apesar de seu brilhante sucesso e de sua fama como escritor, a tristeza era sua emoção predominante. Fiquei imaginando o que se passava em sua cabeça naquele momento. Como ele podia pensar que eu, um reverendo convidado na América, poderia de alguma forma ajudá-lo? Como eu poderia auxiliá-lo a achar as respostas que ele buscava ardentemente? Enquanto eu o observava, percebi que havia nele mais do que curiosidade intelectual. Ele queria mais do que uma compreensão da fé. Ele queria experimentar essa fé, e tê-la atingido em vida.

Se era verdade ou apenas uma impressão de Mumma essa fé que Camus queria atingir em vida, é coisa que nunca se irá saber. A alma de um homem é um abismo no qual jamais se poderá de todo penetrar. E, no caso do escritor francês, a morte o surpreendeu, ao que parece, antes dele encontrar o que tanto procurava. A bordo de um Facel-Vega dirigido pelo editor Marcel Gallimard, numa viagem de Sens a Paris, a 4 de janeiro de 1960, então com 47 anos, morria Albert Camus. Estava de olhos abertos, entre os ferros retorcidos do automóvel que, por uma má manobra, se chocara com uma árvore. Em um dos bolsos, trazia o bilhete de trem com o qual deveria fazer a viagem a Paris. Alguns anos depois do acidente, ao passar pelo local, assim o descreve Mumma (2002, p. 118):

Eu não podia ver nenhum dano visível na árvore, nenhuma cicatriz ou pedaço de casca faltando, pelo menos do meu ponto de vista. Não havia nada de espetacular a respeito, era apenas uma árvore comum, mas eu não conseguia tirar os olhos dela. Não sei o

que eu esperava ver: alguns pedaços do carro, chão exposto, alguma evidência de que aquele era mesmo o lugar. Parecia ser a única árvore nas proximidades, era tão estranho que o carro dele tivesse batido nela, uma terrível coincidência.

Coincidência, distração do motorista, destino, fatalidade. Seja como for, o fato é que o absurdo se consumara.

3.2 O tempo: a imagem de um mundo devastado

Uma análise minuciosa das tragédias que tanto marcaram o século XX certamente o colocaria entre os episódios mais sangüinários e terríveis de toda a história da civilização humana. Comparado a outros exemplos igualmente nada gloriosos de terror e fanatismo, os acontecimentos que singularizaram esse breve século ganham em premeditação, alheamento e banalização da própria concepção do mal e desprezo pela existência humana.

Em poucos momentos da humanidade a ideia de extermínio foi usada de forma tão precisa e alheia quanto nos campos de concentração nazistas e poucas vezes se assassinou com métodos tão eficazes e amplos como nas prodigiosas armas usadas na Segunda Guerra Mundial, encontrando essa macabra engenharia científica o seu clímax nas bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki.

Não sem completa razão, muitos dos intelectuais e artistas desse emblemático século viram nele a própria descrença na civilização, material e espiritualmente. Já em 1922, o poeta inglês T. S. Eliot publica uma das obras que resumiriam o seu tempo: *A Terra Desolada*, poema que logo se tornou uma espécie de porta-voz de todos os traumas que o início do século já deixava escapar. Seus versos são pontuais:

Atrás de mim, porém, numa rajada fria, escuto
O chocalhar dos ossos, e um riso ressequido tangencia
o rio.

Um rato rasteja macio entre as ervas daninhas,
Arrastando seu viscoso ventre sobre a margem
Enquanto eu pesco no canal sombrio
Durante um crepúsculo de inverno, rodeando por
detrás o
gasômetro,

A meditar sobre o naufrágio do rei meu irmão
E sobre a morte do rei meu pai que antes dele pereceu.

Branços corpos nus sobre úmidos solos pegajosos
E ossos dispersos numa seca e estreita água-furtada,
Que apenas vez por outra os pés dos ratos embaralham
(Eliot, 1981, p. 96-97).

Alguns anos depois, Camus iria usar a mesma imagem dos ratos para expressar a ocupação nazista sobre a Europa, em um romance que se tornou um clássico de seu tempo, *A Peste*, obra que, como poucas de seu gênero, foi capaz de traçar um diagnóstico histórico, político, social e cultural de um século que atravessava seu momento mais negro.

Esse cenário, entanto, não se originou de modo espontâneo e imediato. Foi antes fruto de uma lenta e por vezes silenciosa marcha histórica e cultural que, desde o século XVIII, vinha dando sinais do que viria a ocorrer, como muito bem apontou a filosofia de Nietzsche e, em certa medida, as obras de Dostoiévski e Kafka. Sobre este último autor, aponta com grande clareza George Steiner (2001, p. 254, grifos do autor):

A antevisão, em *O Processo*, do inferno em que se transformaria a burocracia moderna, das culpas imputadas, da tortura anônima e da morte que caracterizam os regimes totalitários do século vinte já é um lugar-comum. O trucidamento (literal) de K. tornou-se um ícone do homicídio político. “A colônia penal”, de Kafka, transformou-se em realidade pouco depois de sua morte, quando também os temas da aniquilação e dos “vermes”, de sua *Metamorfose*, adquiriram macabra realidade. A realização concreta de suas premonições, com pormenores de clarividência, está indissociavelmente relacionada às suas fantasias aparentemente desvairadas. E de uma maneira obscura, porém também inevitável, insinua-se a pergunta – na verdade o enigma – da responsabilidade. Haveria algum sentido em pensar que, de alguma forma, as previsões claramente formuladas na ficção de Kafka, em *O Processo*, principalmente, teriam contribuído para que de fato ocorressem?

De fato, os assombrosos acontecimentos que marcam a obra de Kafka acabaram por fazer parte do cotidiano daqueles que, ao invés de colher os benefícios do progresso da técnica e da ciência, acabaram por se deparar com um cenário de horror e sofrimento. Os horrores presentes em livros como *Na Colônia Penal*, novela que descreve uma máquina de tortura, foram igualmente vivenciados nas câmaras de gás dos campos de

concentração ou nos efeitos imediatos e a longo prazo inerentes ao uso da bomba atômica.

Sobre esse último ponto, crucial é o relato do médico Michihiko Hachiya, sobrevivente do ataque de Hiroshima em 1945. Sobre esse diário, comenta Elias Canetti (2011, p. 245, grifo do autor):

Os rostos derretidos de Hiroxima (sic); a sede dos cegos. Dentes brancos salientes num rosto esvaecido. Ruas margeadas de cadáveres. Um morto sobre uma bicicleta. Lagos cheios de mortos. Um médico com quarenta feridos: “O senhor ainda está vivo? O senhor ainda está vivo?”. Quantas vezes ele teve de ouvir essa pergunta. Visita importante: a Excelência. Para lhe prestar as devidas honras, o médico se senta no leito e pensa que está se sentindo melhor.

À noite, como única luz, o incêndio da cidade, os cadáveres ardendo. Cheiro como o de sardinhas queimando.

Quando tudo aconteceu, a primeira coisa que ele subitamente notou em si: estava completamente nu.

O silêncio; todas as figuras movem-se sem barulho, como num filme mudo.

As visitas ao doente no hospital: primeiros relatos sobre o ocorrido; o aniquilamento de Hiroxima (sic).

A cidade dos 47 *ronins*: será por isso que foi escolhida?

Todo esse terror foi aos poucos sendo gestado, produto de transformações políticas, sociais, filosóficas e culturais que, paulatinamente, foram preparando um cenário em que o horror seria o principal protagonista. As explicações para esse fenômeno são vastas, porém podem ser resumidas na crise religiosa que solapou toda a Europa, o acelerado progresso científico, que foi capaz de produzir armamentos nunca antes concebidos e, sobretudo, as crescentes desavenças políticas, que, ante um mundo em transformação, acabaram por tornar possíveis as duas grandes guerras do século XX.

Nesse ambiente em que as certezas cada vez mais se tornam pó, não espanta que tenha havido uma ampla tendência de reconceitualização de tudo que, até então, permanecia resguardado pelo mando da certeza e da verdade. Não foram poucos os autores que, de Kafka até Hemingway, debruçaram-se sobre os grandes conflitos desse momento, em uma busca apaixonada e ao mesmo tempo angustiante acerca das razões desses

conflitos e, sobretudo, em busca de uma resposta que pudesse solucionar ou ao menos fornecer uma breve luz no fim do túnel. Vicente Barreto ([1971], p. 9-10) apresenta uma síntese exemplar desse momento:

Quando em 1945 iniciou-se a recuperação moral, política, social e econômica da Europa existia no espírito e no coração dos homens um estranho sentimento, chamado pelo poeta “triste opacidade”. Os intelectuais e artistas recém-saídos da guerra, muitos deles (sic), principalmente na França, vindos dos subterrâneos da luta clandestina tinham consciência da solidão em que se encontravam. Agora mais do que nunca sabiam que a revolta deveria ser dirigida para a salvação de cada um como artistas, pensadores e intelectuais e também como homens. Não se tratava mais de questionar a ordem estabelecida, mas de construir sobre (sic) os escombros do passado um mundo mais digno e mais justo. Pela primeira vez na história da cultura ocidental essa reconstrução ia-se processar sem a possibilidade de ajuda do passado. Receberam uma herança que, como disse René Char, não foi transmitida através de qualquer testamento. Tratava-se de uma geração deserdada, destinada a rejeitar algumas experiências essenciais em sua existência. Essa geração nascida depois de 1900 viveu alguns acontecimentos capitais na história da humanidade: a I Guerra Mundial, a depressão econômico-financeira de 1929, os expurgos dos processos de Moscou em 1936, a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), a defecção da democracia liberal-burguesa diante de Hitler em Munique (1938), os massacres e destruição de populações inteiras na II Guerra Mundial, culminando as suas experiências históricas com a destruição cientificamente controlada de Hiroshima e Nagasaki. Todos esses (sic) acontecimentos viriam a alterar fundamentalmente a vida e a obra de toda uma geração.

Todos esses acontecimentos sobre os quais comenta Vicente Barreto foram o produto de uma evolução que, ao contrário de trazer o progresso, trouxe a destruição e o horror. O século XIX representou um grande avanço em termos científicos e técnicos. Como poucas vezes antes, acreditava-se que as consequências naturais desses avanços seriam uma melhoria universal da qualidade de vida em todo o globo, sobretudo porque as inovações científicas possibilitaram a solução de problemas que, até então, pareciam insolúveis.

Não só o campo eminentemente técnico apresentou grandes avanços. Uma crescente evolução em áreas como a psicologia e, sobretudo, o surgimento da Psicanálise de Freud fez com que se acreditasse que se estava dando um passo largo rumo a uma espécie de novo Iluminismo em toda a Europa, podendo finalmente ficar no passado toda sorte de conflitos e de terror.

Não seria difícil para qualquer indivíduo do final do século XIX e início do século XX apostar todas as suas esperanças em uma época de progresso, ciência e revolução em toda as áreas do conhecimento humano e, conseqüentemente, na forma de viver. Até segunda ordem, essa esperança se mostrava um caminho lógico ante todas as transformações que, sobretudo a partir de meados do século XIX, acabaram por deixar fortes impressões na vida europeia. Sobre esse entusiasmo, comenta de forma muito acerta Marc Ferro (2008, p. 85):

Os homens de 1900 acreditavam no progresso porque, no século precedente, invenções extraordinárias mudaram o curso de suas vidas: a estrada de ferro, o telégrafo, os aviões que começaram a aparecer. E, além disso, ao lado dessas invenções técnicas, também se afirmavam os sucessos da medicina. Aliás, meio século mais tarde, na Etiópia, os médicos investiram todos os esforços no controle da varíola e conseguiram a erradicação da doença. Esse sucesso foi considerado um preâmbulo para vitórias sobre outras epidemias.

O sucesso da vacinação, instaurada por Jenner e Pasteur, foi seguido, imediatamente, pela descoberta das sulfamidas e dos antibióticos. Além disso, o aperfeiçoamento das técnicas cirúrgicas e os progressos da anestesia permitiram aumentar a expectativa de vida e diminuir o sofrimento.

Os homens e as mulheres do século passado estavam certos de que esses autênticos progressos seriam acompanhados, necessariamente, de progressos sociais e políticos. A eclosão da guerra mundial, em 1914-1918, pôs fim a essas ilusões, mas todos queriam acreditar que ela seria a última, “a última das últimas”, como diziam os franceses. A Segunda Guerra Mundial, pouco depois, suplantou em termos de horror tudo o que já tinha sido visto.

Mas há outras coisas.

Esses conflitos que se seguiram aos sonhos de um mundo melhor acabaram por colocar em xeque não apenas as esperanças individuais, mas, acima de tudo, impuseram a todos um dever quase moral de não só pensar as razões pelas quais tais horrores foram possíveis, mas sobretudo refletir quais os caminhos deveriam ser trilhados para que um tal tipo de horror não voltasse a imperar.

Em todas as áreas do conhecimento humano, intelectuais e artistas se voltaram para os problemas advindos das duas grandes guerras e das demais tragédias que tiveram o século XX como palco. Como uma onda poderosa e devastadora, teorias inteiras foram refeitas e novas correntes de pensamento surgiram na tentativa de fornecer aos sobreviventes dessa era uma resposta que lhes permitisse seguir adiante.

Dentre esses intelectuais, grande parte da reflexão moderna sobre o tema foi composta por artistas e escritores, os quais, através de seus romances e obras de arte, acabaram por criar uma alegoria capaz de pensar a realidade de seu tempo, uma vez que a ciência e a técnica se mostraram ineficazes ou, o que é pior, foram elas mesmas as responsáveis, em grande medida, por todas as tragédias que marcaram o século.

Nesse sentido, obras como, por exemplo, as de George Orwell acabaram por ser um ponto de reflexão importante acerca do que se poderia pensar do cenário político europeu. Em de seus ensaios mais célebres, dedicados ao escritor Henry Miller, Orwell apresenta uma reflexão ao mesmo tempo trágica e lúcida de sua época. Suas palavras são assombrosas e belas a um só tempo:

O que está obviamente acontecendo, com guerra ou sem guerra, é a ruptura do capitalismo *laissez-faire* e da cultura liberal-cristã. Até recentemente todas as implicações disso não foram previstas, porque se imaginava que o socialismo poderia preservar e até ampliar a atmosfera do liberalismo. Agora começa a ser perceptível quão falsa essa ideia era. Quase certamente estamos nos movendo para uma era das ditaduras totalitárias – uma época em que a liberdade de pensamento será a princípio um pecado mortal e, mais tarde, uma abstração sem sentido. O indivíduo autônomo vai ser carimbado fora da existência. Mas isso significa que a literatura, da forma como a conhecemos, deve sofrer pelo menos uma morte temporária. A literatura do liberalismo está chegando ao fim e a literatura do totalitarismo ainda não apareceu e é quase impossível de imaginar. Quanto ao

escritor, ele está sentado em um iceberg derretendo; ele é meramente um anacronismo, uma ressaca da era burguesa, certamente condenado como o hipopótamo (Orwell, 20202, p. 105).

O cenário proposto por Orwell não é nenhum pouco animador, o que representa, por certo, algum exagero. Em todo caso, seu pensamento está plenamente de acordo com a sua obra. Livros como *1984* e *A Revolução dos Bichos* acabaram por ser uma importante e necessária reflexão acerca dos descaminhos da política de seu tempo. E, de alguma forma, a visão de Orwell aponta para a grande necessidade presente em todo o mundo ocidental de repensar os rumos que aquela civilização em frangalhos deveria trilhar.

Ao lado dessa postura a um só tempo lúcida e pessimista, surgiram aqueles que, embora assombrados pelo horror de seu tempo, acabaram por cunhar uma visão de mundo que apostava na esperança. Em uma época em que o caos parecia reinar, era preciso que se desse a toda essa confusão alguma ordem. Um desses pensadores foi Hans Kelsen.

Representante máximo de uma corrente que tentou dar ao Direito um ar científico e “puro”, na melhor tradição kantiana do termo, o célebre jurista alemão chegou a propor uma tentativa de ordem através de uma crença sólida no próprio direito. Sua ideia de justiça, ao que parece, estava arraigada em uma confiança no poder normativo do direito de solucionar o profundo vazio político e ao mesmo tempo social de seu tempo. Kelsen reconhecia que o velho conceito de civilização e, portanto, de justiça havia falhado. Como ele mesmo reconhece:

Será que nós, integrantes de uma civilização cristã, temos o direito de sentir esse alívio moral? Podemos nos considerar tão mais avançados em comparação com os aborígenes do Peru? O nosso século XX não deu à humanidade, juntamente com as realizações mais prodigiosas da tecnologia, duas guerras mundiais cujos sacrifícios humanos ofuscaram com grande vantagem o assassinio de crianças pelos incas pagãos? Será que podemos nos recusar a compreender esses pais e mães enquanto nós mesmos nos orgulhamos tanto de depositar a flor de nossa juventude em altares que só diferem daqueles dos incas pelo fato de não haver nenhuma religião que justifique o derramamento do precioso sangue por nada a não ser a insensatez nacionalista?

Há verdades tão evidentes por si mesmas que devem ser sempre proclamadas e incessantemente reiteradas para que não sejam condenadas ao esquecimento. Uma dessas verdades é: a guerra é assassinato em massa, a maior desgraça de nossa cultura, e nossa principal tarefa política é garantir a paz mundial, uma tarefa muito mais importante que decidir entre democracia e autocracia, ou capitalismo e socialismo, pois não há possibilidade de progresso social enquanto não se criar uma organização internacional que impeça com eficiência a guerra entre as nações do mundo (Kelsen, 2011, p. XI-XII).

E essa garantia de paz, segundo Kelsen, não poderia vir senão através do direito, e sobretudo o direito positivo, que fosse capaz de impor àqueles que estão sob sua égide um dever tal que pudesse por em ordem o caos reinante. Sua solução implica, necessariamente, uma criação de um Estado mundial regido por um direito internacional forte.

Como havia de se esperar, a visão de Kelsen consiste ainda em uma crença quase inabalável no poder normativo da lei. Para ele, justiça e lei acabam por fazer parte de uma só ideia, uma vez que, sem um direito forte, portanto uma norma forte, seria impossível haver paz, logo impossível haver qualquer espécie de justiça. Suas palavras não poderiam ser mais claras:

A técnica específica da ordem que regula as relações entre os Estados é o direito internacional. Quem deseja se aproximar da meta da paz mundial de forma realista deve lidar com esse problema de maneira muito sóbria, encarando-o como um aperfeiçoamento lento e constante da ordem jurídica internacional (Kelsen, 2011, p. XIII).

Nota-se, assim, sua total confiança em um direito que estivesse acima do Estado, no exato sentido de que o Direito Internacional pudesse, de alguma forma, regular as relações de poder e sociais que tanto precisavam ser controladas, o que, olhando objetivamente, não seria uma tarefa inglória, sobretudo porque os conflitos ocorridos durante a Segunda Guerra Mundial iriam exigir esse tipo de controle.

Na prática, entanto, suas ideias nunca foram aplicadas, uma vez que a Europa de então não poderia mais recorrer a esse artifício para solucionar seus problemas, os quais cada vez mais estavam se agravando. Mais adiante comentará Kelsen (2011, p. 12):

Isso significa que a solução do problema da paz duradoura só pode ser buscada no contexto do direito internacional – isto é, por uma organização que não exceda, quanto ao grau de centralização, o tipo normal das comunidades internacionais. Essas comunidades se caracterizam pelo fato de que o direito que regula as relações entre os Estados-membros mantém seu caráter internacional sem se converter em direito nacional. Entretanto, a constituição de um Estado mundial com um governo mundial e um parlamento mundial, embora, como conteúdo de um tratado internacional, seja direito internacional, é ao mesmo tempo direito nacional, uma vez que é a base jurídica do Estado mundial.

A ideia de Kelsen não é propriamente original. Kant já havia proposto algo parecido em seu tratado *A Paz Perpétua*, de 1795, apelando para a razão, a moralidade e o progresso mundiais, elementos esses que ele jamais encontrou em nenhum dos Estados nacionais. Em todo caso, era uma proposta condizente com o espírito alemão de seu tempo, e sobretudo com sua filosofia, cujas bases sempre estiveram assentadas em uma confiança por vezes exagerada no poder da razão, herança mais do que visível do Iluminismo, do qual foi um dos últimos representantes⁴.

Entanto, assim como acontece com Kelsen, a visão de Kant sobre como seria construída essa paz perpétua fundada sobre a razão não encontra no mundo contemporâneo nenhuma aceitação, sobretudo por se entender que o momento histórico em que Kant viveu lhe permitiu esboçar um pensamento que, em plena contemporaneidade, parece inaplicável.

Mesmo pensadores alemães modernos, como é o caso de Habermas, reconhecem esse hiato presente entre as ideias de Kant para uma paz mundial e a realidade política, histórica e social do mundo atual. O que não implica necessariamente que muitos de seus argumentos sejam ainda válidos. O que se torna impossível é a aplicação do pensamento como um todo. Como lembra Habermas (2018, p. 282):

4 Chama atenção o otimismo kantiano ao escrever que “Se existe um dever e, ao mesmo tempo, uma esperança fundada de tornar efectivo (sic) o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride até ao infinito, então a paz perpétua, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade, armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, a pouco e pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (pois é de esperar que os tempos em que se produzem semelhantes progressos se tornem cada vez mais curtos)” (Kant, 2008, p. 52).

Evidentemente Kant desenvolve essa ideia nos conceitos do direito racional e no horizonte de experiências de sua época. Ambos nos separam de Kant. Com o imerecido saber melhor dos que nasceram depois, nós reconhecemos hoje que a construção proposta por Kant padece de dificuldades conceituais e já não se mostra apropriada para nossas experiências históricas.

No caso de Kelsen, entanto, soa um tanto estranho sua confiança no poder da norma, sobretudo em uma época em que a organização do Estado nazista, cujas leis eram solidamente construídas, demonstrava que um Estado mundial seria antes um reino do terror do que propriamente a solução para os problemas advindos das crises pelas quais o século XX havia passado.

Autores contemporâneos não negam o fato de que a crença moral e social no poder da norma constituiu um dos elementos principais do grande controle do regime nazista. O uso do direito positivo, sem nenhuma reflexão que o possa sustentar, acabou por dar origem a um dos mais monstruosos regimes de terror de toda a história do Ocidente⁵. Como lembra Richard A. Posner (2009, 158-159, grifo nosso):

Na maior parte das vezes, não eram os fanáticos nazistas, mas a própria comunidade conservadora, que criava a nova teoria do direito (na verdade, como veremos, as raízes desta antecedem Hitler). No novo contexto, como explicavam os profissionais mais respeitados, os juízes deveriam “emitir juízos de valor coerentes com a ordem jurídica nacional-socialista e com os desígnios das lideranças políticas; as pessoas poderiam ser punidas por um ato que, mesmo não estando previsto expressamente em nenhuma lei, merecesse “punição segundo o princípio fundamental de uma lei penal e da salutar opinião popular”; a antiga máxima “não há pena sem prévia cominação legal” era substituída pela máxima “não há crime sem pena”. **Quanto ao direito penal, sua “principal função é exterminar” (pp. 73-6). A iniciativa das leis raciais de Nuremberg foi de Hitler, mas o judiciário garantiu o cumprimento destas com prazer, em**

⁵ Radbruch já havia chamado atenção, em sua *Filosofia do Direito*, a esse tipo de justiça que se identifica apenas com a lei. A tal fenômeno, atribuiu o conceito de justicidade. Afirmo o pensador alemão: “A justiça, no entanto, com base em outros pontos de vista, apresenta dois aspectos. Pode denominar-se justa aplicação ou a obediência de uma lei, e ainda essa própria lei. Aquela primeira espécie de justiça, em especial a do juiz fiel à lei, dever-se-ia chamar preferencialmente justicidade” (Radbruch, 2010, p. 48).

sentenças repletas de referências furiosas a coisas como “a impertinência dos judeus, seu desprezo pelas leis alemães, sua libidinagem e sua falta de escrúpulos” (p.104).

Posner mostra, de maneira clara, como os magistrados contribuíram para a eficácia da perseguição nazista, como se houvesse uma dupla ação: por um lado, leis que estimulavam o preconceito e o ódio étnico; por outro, magistrados que se empenhavam em fazer valerem tais leis, em um macabro espetáculo de eficiência. E, mais adiante, comenta o mesmo autor:

Com o fim da guerra e a ocupação da Alemanha, os aliados tentaram limpar o judiciário para dar espaço a juízes e professores de direito, judeus ou não, levados ao exílio pelos nazistas. Mas a comunidade jurídica alemã lutou essa batalha com unhas e dentes e acabou vencendo. Os exilados nomeados para o cargo de juiz ou professor logo após a guerra foram despedidos poucos anos depois, quando a recém-instituída República Federal da Alemanha promulgou uma lei que garantia a restituição, no cargo, de funcionários públicos (inclusive os juízes) do Terceiro *Reich*, exceto por uns poucos que haviam ocupado postos “políticos”. (A medida lembra a decisão da República de Weimar de conservar no cargo os membros do judiciário imperial). Estes, incluindo-se alguns que foram condenados no “julgamento dos juízes”, de Nuremberg, receberam aposentadorias generosas. Por exemplo, Franz Schlegelberger, subsecretário do Ministério da Justiça e, por um certo tempo, ministro em exercício durante o período nazista, um homem profundamente envolvido nos vários extermínios realizados pelos nazistas e condenado à prisão perpétua em Nuremberg (mas solto em 1951), recebeu uma aposentadoria mensal de 2.894 marcos alemães (sete vezes o salário mensal médio de um trabalhador especializado), mais 160 mil marcos alemães de aposentadoria retroativa, muito embora Hitler já lhe tivesse dado 100 mil marcos do *Reich*, quando de sua aposentadoria em 1942 (Posner, 2009, p. 161).

Posner chama atenção para o poder da burocracia do judiciário alemão durante o período nazista. E foi exatamente a essa burocracia que mais tarde, ao se tentar julgar os crimes de guerra, muitos dos

oficiais nazistas se apegaram, tentando culpar esse fantasma denominado burocracia e assim se isentar da responsabilidade pessoal de seus crimes. Isso porque a burocracia é justamente uma zona cinzenta, na qual tudo e nada podem ser a mesma coisa. Nesse sentido, são esclarecedoras as palavras de Hannah Arendt (2004, p. 93-94):

Em todo sistema burocrático, a transferência de responsabilidades é uma questão de rotina diária, e se desejamos definir a burocracia em termos de ciência política, isto é, como uma forma de governo – o mando dos cargos, em oposição ao mando de homens, de um único homem, de poucos ou de muitos –, a burocracia é infelizmente o mando de ninguém e, por essa mesma razão, talvez a forma menos humana e mais cruel de governo.

No caso do nazismo e seu império do horror, essa burocracia jurídica estava em parte fundada sobre a crença em um positivismo jurídico em que a justiça se identifica com a lei. É o velho credo da norma, fantasma que, desde Kant, acabou por fazer parte da própria forma de pensar dos alemães.

Foi justamente contra essa crença exacerbada na norma que, segundo Bobbio, tornou-se cada vez maior uma corrente antipositivista, corrente essa que tecia fortes críticas ao império do positivismo e reivindicava cada vez mais um fortalecimento do jusnaturalismo, como uma tentativa de corrigir os descaminhos que, no século XX, tomou o direito e a ideia de justiça como identificação total com a lei codificada. Como aponta o célebre jurista e pensador italiano:

A batalha antipositivista, nos últimos anos, desde quando se fala com insistência de um enésimo renascimento do irreduzível direito natural, foi travada principalmente contra o positivismo jurídico como ideologia. O principal motivo de acusação foi que ele é responsável, pelo menos em parte, por alguns fenômenos típicos do totalitarismo. Os acusadores têm cartas favoráveis, ao pôr em relação a forte tradição do positivismo jurídico entre os juristas alemães e o cego estatismo do regime nazista. Acusações análogas foram lançadas, sobretudo por juristas franceses, contra a ciência jurídica alemã no final da Primeira Guerra Mundial (Bobbio, 2016, p. 142).

Mais adiante, ao comentar o cada vez mais crescente vigor da corrente jusnaturalista, Bobbio insiste em lembrar como esse crescimento se deu sobretudo pela desilusão representada pelo credo no positivismo jurídico e no direito entendido eminentemente como norma, como lei codificada, esquecida da velha tradição humanista que, por século, jogou luz sobre alguns de seus principais dilemas. Assim comenta Bobbio (2016, p. 215-216, grifos do autor):

O jusnaturalismo continua a renascer, pelo menos nos últimos cinquenta anos. Não obstante a amplidão de recentes discussões e o eco suscitado por certas conversões (como aquela de Radbruch, na Alemanha, e a outra, menos conhecida, mas não menos significativa, de Carlo Antoni, na Itália), o renascimento do jusnaturalismo não é, na Europa, uma novidade dos últimos anos. Já no fim da Primeira Guerra Mundial, portanto em circunstâncias análogas às de hoje, Julien Bonnecase condenava com veemência toda a ciência jurídica alemã, culpada de ter subjugado o direito à força, e atribuía candidamente a vitória dos Aliados ao fato de não terem traído a ideia do direito natural. Na Alemanha, Ernest Troeltsch, considerando a ideia do direito natural como a mais nobre expressão do pensamento político europeu, censurava a filosofia alemã por ter chegado à exaltação da força depois de abandonar, sobretudo por causa da contrarrevolução romântica, a fé naquela ideia. Alguns anos depois, François Gény, ao publicar o quero volume de *Science et technique* (1924), tecia mais uma vez o elogio do “*irreductible droit naturel*”, desenvolvendo o tema da “*nécessité du droit naturel*” contra a persistente e obstinada mentalidade positivista de muitos franceses.

A análise de Bobbio representa de modo claro como as mazelas advindas das duas grandes guerras acabaram por abalar todas as referências políticas, culturais e sociais do século XX, e não seria diferente com a compreensão do fenômeno jurídico, especialmente a própria visão daquilo que se poderia chamar justiça.

Assim como aconteceu em relação à crença no progresso, o credo em um mundo regido por uma norma poderosa e capaz de colocar tudo sob sua égide não conseguiu resistir às monstruosas realidades que, seja na Primeira Guerra Mundial, seja na Segunda, acabaram por vir à luz, exigindo de juristas, filósofos e pensadores uma reflexão profunda acerca daquilo que se poderia sustentar uma relação entre, por um lado, a

realidade política europeia e, por outro, a ideia de justiça presente na vida do Estado moderno.

Agora, a busca por uma resposta estava nas mãos não apenas de juristas ou de filósofos. Estava igualmente nas mãos dos escritores que, com sua obra e seu pensamento, ajudaram a fornecer alguma resposta ao enigma moderno referente a qual caminho se deve trilhar. Esse fenômeno não é algo tipicamente moderno. Em toda a história do Ocidente, grande parte da vida das ideias proveio exatamente das obras de escritores que, imbuídos nos problemas de seu tempo, acabaram por criar em sua visão artística uma filosofia *perene*.

Foi Nietzsche quem, no século XIX, chamou ainda mais atenção a esse fenômeno, ao apontar como os artistas representam uma corrente de sensibilidade que, muitas vezes, acabam por entender melhor a realidade de seu tempo do que os próprios filósofos. Afirma o grande pensador alemão:

É difícil aprender o que é um filósofo, porque isso não se pode ensinar: há que “sabê-lo” por excelência - ou ter o orgulho de *não* sabê-lo. Mas o fato de que hoje todos falem de coisas de que não *podem* ter qualquer experiência vale particularmente, e desgraçadamente, para os filósofos e os estados filosóficos: a pouquíssimos é dado conhecê-los, e todas as opiniões populares acerca deles estão erradas. Assim, por exemplo, a maioria dos pensadores e eruditos não conhece por experiência própria essa coexistência genuinamente filosófica de uma espiritualidade vivaz e audaciosa, que corre de modo *presto*, e uma exatidão e necessidade dialética que não dá um passo em falso; em conseqüência [sic], eles não dariam crédito a quem lhes falasse disso. [...] Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles, que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de “arbitrário”, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente - em suma, que só então necessidade e “livrearbítrio” se tornam unidos neles. (Nietzsche, 2005, p. 107-108, grifos do autor).

O poeta inglês T. S. Eliot, em um ensaio célebre, também havia chamado atenção a esse fenômeno, sobretudo em uma época específica: a Inglaterra do século XVII. Afirma o célebre escritor inglês:

A diferença não é uma diferença simples de nível entre poetas. É algo que aconteceu no espírito inglês entre a era de Donne ou Lord Herbert de Cherbury e a era de Tennyson e Browning: é a diferença entre o poeta do intelecto e o poeta reflexivo. Tennyson e Browning também são poetas e pensam; mas eles não percebem o pensamento como o imediatismo do perfume de uma rosa. Uma ideia era para Donne uma experiência: modificava sua sensibilidade. Quando a mente de um poeta está perfeitamente equipada para o seu trabalho, ele cria continuamente as experiências mais díspares; a experiência do homem comum é caótica, irregular, fragmentária. Se você se apaixona ou lê Spinoza, essas duas experiências não têm nada em comum, pois não têm nada em comum com o barulho de uma máquina de escrever ou o cheiro de comida; na mente do poeta, essas experiências formam apenas novas unidades (Eliot, 1986, p. 775, tradução nossa)⁶.

E, no século XX, um dos autores que representarão esse papel será Albert Camus, cuja obra constitui uma reflexão profunda sobre o seu tempo, pondo a nu os horrores da guerra e refletindo sobre o destino humano em meio ao caos político, social e moral.

No capítulo seguinte, analisar-se-á a obra de Albert Camus, ambicionando apontar sua reflexão acerca do conceito de justiça, tanto em sua filosofia quanto em sua obra literária, buscando sublinhar como o filósofo francês empreendeu uma das análises mais esclarecedoras do fenômeno da justiça em seu tempo e como seu pensamento forneceu uma saída lúcida ao dilema do homem em meio a um século devastado.

4 A JUSTIÇA NA OBRA DE ALBERT CAMUS: UMA REFLEXÃO DE HOJE E DE SEMPRE

No capítulo anterior, foi estudado como o século em que Albert Camus viveu o marcou profundamente, tanto como homem quanto

6 “La differenza non è semplice differenza di livello tra poeti. È un qualcosa che è accaduto nello spirito inglese tra l'epoca di Donne o Lord Herbert of Cherbury e l'età di Tennyson e Browning: è la differenza tra il poeta d'intelletto e il poeta riflessivo. Anche Tennyson e Browning sono poeti, e pensano; ma non percepiscono il pensiero con la stessa immediatezza del profumo di una rosa. Un'idea era per Donne un'esperienza: ne modificava la sensibilità. Quando la mente di un poeta è perfettamente attrezzata per il suo lavoro, amalgama continuamente le esperienze più disparate; l'esperienza dell'uomo comune è caotica, irregolare, frammentaria. Che s'innamori o legga Spinoza, queste due esperienze non hanno nulla in comune, come non hanno nulla in comune col rumore di una macchina da scrivere o l'odore del cibo; nella mente del poeta queste esperienze non fanno che formare nuove unità”.

como pensador, e, de alguma maneira, acabou por fazer com que, em sua filosofia e em sua literatura, surgisse uma forma de pensamento que poria em xeque não apenas as precárias certezas do século XX, mas sobretudo esboçaria uma possível resposta aos grandes dilemas que assolaram aquele que foi um dos mais sombrios séculos da história.

No presente capítulo, far-se-á uma análise de como, em seu pensamento, há um esforço para entender o seu conturbado século e como essa pretensão passa necessariamente por uma tentativa de pensar o que viria a ser a justiça como uma relação de solidariedade e de equilíbrio entre os indivíduos, que lhes permite poder continuar vivendo mesmo em um mundo dominado pelo horror.

Dessa forma, em um primeiro momento, tratar-se-á de apresentar como uma visão de justiça aparece em seu pensamento filosófico, sob a forma de uma espécie de guia para os dilemas e perplexidades da inteligência europeia de seu tempo, especificamente no livro *O Mito de Sísifo*. Em um segundo momento, analisar-se-á como há igualmente em sua literatura, notadamente nos romances *O Estrangeiro* e *A Peste*, uma generosa reflexão acerca do que seria a justiça e como ela estaria fundada sobretudo em uma aceitação da realidade, e como só se pode amar a vida de forma verdadeira quando se está plenamente consciente de suas tragédias e glórias.

4.1 A justiça na filosofia de Albert Camus: um estudo sobre *O Mito de Sísifo*

É uma visão mais do que comum o fato de que, no século XX, após as duas grandes guerras, que abalaram as estruturas da sólida formação cultural que até então dirigia a Europa, a filosofia entrou em profunda crise, sobretudo porque, longe das ambições metafísicas e encurralada pelo domínio da técnica (pois foi justamente esta última que permitiu a construção das bombas que dizimaram Hiroshima e Nagasaki), ela encontrava-se agora quase como uma atividade sem objeto, presenciando com certa tristeza como o seu antes vasto campo de estudo estava dominado por outras formas de conhecimento que, ainda que tenham nascido de seu ventre, mostravam-se agora totalmente independentes ou ao menos assim pensavam ser.

Nesse cenário, não foi difícil para os pensadores propor uma forma de filosofia que, longe das antigas ambições, fosse capaz de pensar

a realidade cotidiana, em um esforço de se manter a um só tempo viva e livre, para ajudar a velha Europa em sua reconstrução. Como muito bem lembra o filósofo e professor Benedito Nunes (2009, p. 47) em um lúcido ensaio sobre a filosofia de Lefebvre:

[...] Morre a filosofia e subsiste o filósofo. É a este que se defere o encargo de engajar-se na vida, para conhecê-la por dentro, e para zelar pelo seu sentido interno e seu desenvolvimento externo. “Ele [o filósofo] não se coloca acima da cotidianidade, na esfera das atividades excepcionais, do domínio das ideologias e do Estado. É no seio mesmo do cotidiano que ele vai determinar o que está freando e bloqueando a marcha para a frente. Ele permanece como testemunha e juiz das alienações”.

De fato, o lugar do filósofo agora é na rua, como um atento observador do cotidiano, como uma espécie de deus caído, que vai usar suas artes para poder decifrar o mundo que o rodeia. E poucos pensadores exerceram tão bem esse papel quanto Albert Camus, em cuja filosofia há uma marca profunda não só das principais ideias de seu tempo, mas acima de tudo dos dramas que assolaram o homem comum e que, elevados à categoria de reflexão, fizeram de sua obra uma das mais notáveis de seu tempo.

Talvez exatamente por isso seu pensamento é atravessado por uma consciência da vida e do homem de forma tão profunda que sua obra permanece completamente atual. Seu primeiro grande estudo de fôlego filosófico foi *O Mito de Sísifo*. Sobre esse primeiro estudo, comenta Vicente Barreto ([1971], p. 47):

“Le Mythe de Sisiphe” tem como ponto de partida a vivência do paradoxo. Em “L’Envers et l’Endroit” e “Noces” Camus apresentava uma dualidade. O homem de um lado e do outro a natureza. Essa dualidade transforma-se num paradoxo. Se o homem vivesse dentro de um dualismo tudo seria mais fácil. Bastaria o homem deixar a vida correr; êle (sic) no seu lado, a natureza do outro. O paradoxo, e aí reside a dificuldade da vivência absurda, coloca em discussão a própria possibilidade do homem viver. “Le Mythe de Sisiphe” começa com a afirmativa de que “existe somente (sic) um problema filosófico verdadeiramente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale a pena ser vivida, é responder à questão fundamental da filosofia”.

Já como ponto de partida, Camus apresenta nessa obra um dilema (ou paradoxo, como quer Vicente Barreto) moral. E sua questão moral não é meramente retórica. Ao contrário, ela constitui o centro mesmo da discussão acerca do próprio propósito da filosofia e da vida humanas. Nas palavras do próprio Camus (2014, p. 19):

Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois. Trata-se de jogos; é preciso primeiro responder. E se é verdade, como quer Nietzsche, que um filósofo, para ser estimado, deve pregar com o seu exemplo, percebe-se a importância dessa resposta, porque ela vai anteceder o gesto definitivo. São evidências sensíveis ao coração, mas é preciso ir mais fundo até torná-las claras para o espírito.

Essa exposição de um problema filosófico a partir de um ponto de vista moral não causa espécie se avaliado dentro do século em que Camus viveu. Publicado em 1942, esse livro de alguma forma reflete o contexto político da Europa de então. A filosofia não poderia agora se ater apenas a questões puramente metafísicas, que representassem acima de tudo um jogo intelectual. A grande filosofia do século XVIII, marcada sobretudo pelos grandes sistemas filosóficos, como são exemplos as obras de Hegel e Kant, não seria mais viável. Isso porque a sistematicidade desses autores se apoiava em uma plena confiança na razão (não em vão Kant escreveu a *Crítica da Razão Pura*), confiança essa que foi posta em xeque.

Em um cenário assim, não restaria à filosofia senão pensar os problemas do cotidiano, em um grande esforço de entender não as grandes catedrais do pensamento (como são, por exemplo, as filosofias de Espinosa e Leibniz), mas sim compreender os dilemas do homem comum, esmagado entre a história e o terror.

Nesse sentido, *O Mito de Sísifo* é, acima de tudo, uma grande meditação moral. Sua função consiste em colocar o homem de seu tempo ante a sua real condição: em uma época em que, como nunca antes na história, a morte de seres inocentes é programada com a mesma frieza de um cálculo matemático⁷.

⁷ É a mesma frieza que encontramos, por exemplo, nos relatos coligidos por Hannah Arendt em seu célebre livro *Eichmann em Jerusalém*. Para o oficial nazista, tudo não passava de uma tarefa e, como tal, deveria ser cumprida, pouco importando se essa tarefa fosse o assassinato de homens, mulheres e crianças. Comenta a filósofa: “Eichmann, com seus dotes mentais bastante

Estar consciente de sua existência e de tudo que ela implica será, para Camus, uma das grandes questões de sua filosofia, servindo como uma forma de combate ao grande vazio que se seguiu à época de crise na Europa. E esse combate parte necessariamente de um reconhecimento da fragilidade do cotidiano humano. Como ele mesmo assevera:

Cenários desabarem é coisa que acontece. Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o “por quê” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. “Começa”, isto é o importante. A lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas inaugura ao mesmo tempo um movimento de consciência. Ela o desperta e provoca sua continuação. A continuação é um retorno inconsciente aos grillhões, ou é o despertar definitivo. Depois do despertar vem, com o tempo, a consequência: suicídio ou restabelecimento. Em si, a lassidão tem algo de desalentador. Aqui devo concluir que ela é boa. Pois tudo começa pela consciência e nada vale sem ela. Estas observações nada têm de original. Mas são evidentes: isto basta por algum tempo, até fazermos um reconhecimento sumário das origens do absurdo. O simples “cuidado” está na origem de tudo (Camus, 2014, p 27).

Camus observa, com a agudeza que lhe era peculiar, que a vida maquinal do homem moderno o leva diretamente a uma existência sem sentido, a um profundo vazio que pode ser o início ou da autodestruição (o suicídio) ou do terror (o homem barbarizado que, em *O Estrangeiro*, ele irá revelar, pois o personagem central nada mais é do que um homem sem emoções ou que é incapaz de expressá-las).

Como muitos pensadores de seu tempo, o célebre filósofo argelino/francês se debruçou sobre o tema do absurdo, sem precisamente ser um adepto do pensamento existencialista de Sartre. O absurdo, a consciência dele, será antes o ponto de partida: é preciso reconhecer na

modestos, era certamente o último homem na sala de quem se podia esperar que viesse a desafiar essas idéias (sic) e agir por conta própria. Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens — sempre o cuidado de estar ‘coberto’ —, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a “obediência cadavérica”, (*Kadavergehorsam*), como ele próprio a chamou” (Arendt, 1999, p. 84, grifo do autor).

realidade tudo aquilo que pode, de alguma maneira, sufocar o gênero humano.

Essa precariedade não é apenas um privilégio da história. É igualmente um elemento que estará presente em todas as faces da condição humana. Camus será particularmente crítico em relação à ciência de seu tempo, justamente a mesma ciência que propiciou a criação das armas que destruiriam tantos inocentes. Em certa passagem, comenta:

Mas toda a ciência desta Terra não me dirá nada que me assegure que este mundo me pertence. Vocês o descrevem e me ensinam a classificá-lo. Vocês enumeram suas leis e, na minha sede de saber, aceito que elas são verdadeiras. Vocês desmontam seu mecanismo e minha esperança aumenta. Por fim, vocês me ensinam que este universo prestigioso e multicolor se reduz ao átomo e que o próprio átomo se reduz ao elétron. Tudo isto é muito bom e espero que vocês continuem. Mas me falam de um sistema planetário invisível no qual os elétrons gravitam ao redor de um núcleo. Explicam-me este mundo com uma imagem. Então percebo que vocês chegaram à poesia: nunca poderei conhecer. Tenho tempo para me indignar? Vocês já mudaram de teoria. Assim, a ciência que deveria me ensinar tudo acaba em hipótese, a lucidez sombria culmina em metáfora, a incerteza se resolve em obra de arte. Que necessidade havia de tanto esforço? As linhas suaves das colinas e a mão da noite neste coração agitado me ensinam muito mais (Camus, 2014, p. 32-33).

Tal crítica não era gratuita. Ainda que em 1942 não houvesse ainda ocorrido o lançamento das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki, os avanços da Segunda Guerra já mostravam todo o seu terror. A destruição das duas cidades japonesas viria apenas a corroborar o que Camus já anuncia nessa obra: a ciência leva necessariamente a um vazio.

E, na realidade, esse vazio seria representado pela destruição. Por isso, seu primeiro grande estudo filosófico é, no fundo, uma grande reflexão moral sobre a Europa de seu tempo e, por extensão, do Ocidente e dos caminhos que levaram ao terror em que o velho continente estava mergulhado. Nele Camus primeiro expõe o mal, o absurdo, e, em seguida, propõe uma solução. Nessa exposição, o diagnóstico é fundamental, pois permite ao autor primeiro entender o problema para em seguida fornecer alguma resposta, alguma meditação que pudesse jogar luz na escuridão

de seu tempo. Como ele mesmo comenta: “Este mito só é trágico porque seu herói é consciente” (Camus, 2014, p. 123).

E qual a resposta fornecida por Camus após o diagnóstico? É algo simples: ele volta ao mito para aí buscar aquilo que, já em Platão e Aristóteles, era algo evidente: apenas um homem consciente é capaz de guiar a sua vida, logo será esse homem o único capaz de guiar sua sociedade e, por conseguinte, o Estado. Tal como para Platão e Aristóteles, para Camus seria impossível uma vida organizada sem que houvesse consciência. Por isso apela ao mito, em uma espécie de busca de um equilíbrio que, com a escuridão dos séculos, foi perdido.

De modo sutil e genial, Camus resgata nos gregos a serenidade perdida, aquele mesmo ponto de equilíbrio tão caro para Platão e Aristóteles, sem os quais todo o seu pensamento seria impossível. Sua ideia de justiça, assim como para os filósofos gregos, seria necessariamente inseparável da virtude e somente um homem virtuoso é justo. Tal proposta, que de alguma forma passou despercebida pelos analistas de seu tempo, consiste em uma das mais originais contribuições de Camus. Em uma época em que o Direito, profundamente mergulhado pelo fascínio do positivismo, contribuía para formalizar o massacre de multidões humanas, cego de seu passado filosófico e humanista, Camus propõe uma visão de mundo em que a virtude possa ser o centro da vida humana, sem a qual não se poderá vencer o terror.

Não em vão o personagem escolhido para seu primeiro grande estudo se trata de Sísifo, condenado a carregar montanha acima a sua rocha, que volta a cair eternamente. Essa rotina maquinal, que é a mesma rotina do homem moderno, só se justificaria com uma profunda consciência de sua ação e somente com essa consciência é que se poderia vislumbrar uma resposta ao terror. Nas palavras do próprio Camus (2014, p. 124):

Toda a alegria silenciosa de Sísifo consiste nisso. Seu destino lhe pertence. A rocha é sua casa. Da mesma forma, o homem absurdo manda todos os ídolos se calarem quando contempla seu tormento. No universo que repentinamente recuperou o silêncio, erguem-se os milhares de vozes maravilhadas da Terra. [...] De resto, sabe que é dono de seus dias. No instante sutil em que o homem se volta para a sua vida, Sísifo, represando para a sua rocha, contempla essa sequência de ações desvinculadas que se tornou seu destino, criado por ele, unindo sob o olhar de sua memória e em breve selado por sua morte. Assim, convencido da origem totalmente

humana de tudo o que é humano, cego que deseja ver e que sabe que a noite não tem fim, ele está sempre em marcha. A rocha ainda rola.

Assim, para Camus, Sísifo atinge uma grande dimensão moral: a dimensão da consciência. É através dela que ele consegue superar o terrível destino que lhe é reservado e é igualmente através dela que ele pode seguir adiante, sem se deixar afogar pelo terror. De igual forma, somente um homem consciente de sua realidade, por mais grotesca que esta possa ser, seria capaz de fornecer algum tipo de ordem, ordem essa que seria capaz de dirigir seu destino.

Camus entende assim a justiça como ela é: não apenas um problema eminentemente de juristas (os quais, como a história do nazismo revelou, não são propriamente confiáveis), mas de toda a sociedade e, particularmente, dos filósofos. Como comentam Arthur Freire Simões Pires e Antonio Hohlfeld (2024, p. 2):

Justiça é um tema moral. Assim sendo, os aspectos imanescentes de sua discussão estão, em maior ou menor escala, associados a questões de moralidade e que orientam, em dimensão individual, a própria concepção particular do termo. O filósofo estadunidense Michael Sandel (2017), por exemplo, defende que é impossível realizar uma discussão sobre o assunto se descolado da perspectiva social que pressupõe. Quer dizer, não se pode, em medida alguma, excluir o fato de que a Justiça não está restrita às instituições judiciárias, mas está presente ao largo da sociedade. Ainda segundo Sandel, os problemas acarretados pela injustiça são de ordem cívica, econômica, política e moral; a solução, por seu turno, é um engajamento em prol do bem-estar coletivo.

E é justamente em prol do bem-estar coletivo que escreve Camus, sobretudo porque experimentou na própria pele, em sua infância pobre em Argel, todos os males de uma indiferença sobre o destino comum, uma realidade em que as instituições estão alheias ao seu redor e na qual a justiça é apenas mais uma palavra. Como ele mesmo confessa em suas anotações: “O fundamento do direito é aquele do Estado. Fundamento romano que 89 reintroduziu no mundo pela força e contra o direito. É preciso retornar ao fundamento grego, que é a autonomia” (Camus,

2010).⁸ Ou, como expressa em outro de seus textos marcantes: “Eu escolhi a justiça para permanecer fiel à terra” (Camus, 1967, p. 74, tradução nossa)⁹.

Para Camus, a justiça estava necessariamente ligada à liberdade. Uma não poderia existir sem a outra, uma vez que somente um homem livre pode ser justo. Esse ideal, que remonta diretamente aos gregos, permeia toda a sua obra. Como ele anota em um de seus cadernos: “Se o homem não conseguir conciliar a justiça e liberdade, falha em tudo¹⁰” (Camus, 2010, p. 218, tradução nossa).

Por isso seu Sísifo, ao contrário do mito grego, é feliz, pois compreendeu seu destino e pode dominá-lo. Sísifo é virtuoso. Seu trinfo é necessariamente moral, a mesma moral que, para Platão e Aristóteles, era indispensável àqueles que governam a pólis e administram a justiça. Como muito bem comenta Camus (2014, p. 124):

Deixo Sísifo na base da montanha! As pessoas reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele acha que está tudo bem. Esse universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz.

Sísifo, apesar de sua condenação, é livre porque é consciente. Por isso é capaz de ser feliz. De forma sutil, Camus fornece nesse ensaio uma grande alegoria sobre aquilo que entendia ser a justiça: em um mundo em que cada vez mais se está condenado a viver sob o domínio do horror, é preciso que se tenha consciência de sua condição para que assim se possa dispor de um mínimo de liberdade e, por conseguinte, de justiça. O mal, por si mesmo, não seria o grande problema. Como Camus deixa claro, ele só ganha projeções assombrosas quando os indivíduos se tornam alienados de sua condição.

É nessa alienação que nasce o reino do terror e da força. E não seria de fato em outro cenário que um fenômeno como o nazismo, por exemplo, poderia ser possível. Em um momento de profunda cegueira moral, em que mesmo grandes pensadores como Heidegger se curvaram

8 “Le prince du droit, c’est celui de l’État. Principe romain que 89 a reintroduit dans le monde par la force et contre le droit. Il faut revenir au principe grec qui est l’autonomie”.

9 “J’ai choisi la justice au cotraire, pour rester fidèle à la terre”.

10 “Si el hombre fracasa al querer conciliar la justicia y la libertad, fracasa en todo”.

aos ideais do partido de Hitler, Camus alerta para a necessidade de que é preciso que se tenha uma profunda consciência moral de suas ações, que se tenha plena convicção de sua liberdade para que, assim, se possa alcançar alguma justiça mesmo em um mundo de horror.

A justiça é, pois, uma conjunção entre a liberdade e a consciência moral. No caso particular de Sísifo, ela é sobretudo a consequência de estar atento ao mundo ao seu redor e de jamais abrir mão de sua consciência e requerer com paixão o direito de ser livre. Como o próprio Camus (2010, p. 205, tradução nossa) reconhecerá em seu caderno de número quatro, iniciado no mesmo ano em que publicou *O Mito de Sísifo*:

No final das contas, eu escolho a liberdade. Porque mesmo que a justiça não seja feita, a liberdade preserva o poder de protestar contra a injustiça e salva a comunicação. Justiça num mundo silencioso, justiça para os mudos destrói a cumplicidade, nega a rebelião e restaura o consentimento, mas desta vez em sua forma mais baixa. Aqui vemos a primazia que adquire gradualmente o valor da liberdade. Mas o difícil é nunca perder de vista o fato de que ao mesmo tempo deve exigir justiça, como foi dito. Dito isto, há também uma justiça embora muito diferente, em fundar o único valor constante na história dos homens, que nunca tiveram qualquer outra razão legítima morrer pela liberdade. Liberdade é poder defender aquilo em que não acredito, mesmo num regime ou num mundo que eu aprovo. É poder para dar razão ao adversário¹¹.

Nota-se como, em seu pensamento sobre a justiça, a liberdade adquire um papel fundamental. Camus não poderia conceber um mundo em que se alcançaria a justiça sem que se tivesse o mínimo de liberdade para questionar o que viria a ser a justiça como valor. Seu Sísifo, exemplo perfeito para o mundo em que vive, resgata um tema que, com o fortalecimento do positivismo no Ocidente, acabou ficando para o

¹¹“En definitiva, elijo la libertad. Porque aunque la justicia no se cumpla, la libertad preserva el poder de protestar contra la injusticia y salva la comunicación. La justicia en un mundo silencioso, la justicia de los mudos destruye la complicidad, niega la rebelión y restituye el consentimiento, pero esta vez en su forma más baja. Aquí se ve la primacía que adquiere poco a poco el valor de la libertad. Pero lo difícil es no perder nunca de vista que al mismo tiempo debe exigir la justicia como se ha dicho. Sentado esto, hay también una justicia, aunque muy diferente, en fundar el solo valor constante en la historia de los hombres, que nunca han tenido otra razón legítima para morir que la libertad. La libertad es poder defender lo que no pienso, incluso en un régimen o un mundo que apruebo. Es poder dar la razón al adversario”.

segundo plano: a importância da reflexão moral para a criação de uma sociedade minimamente organizada.

Com efeito, Platão e Aristóteles já haviam empreendido essa reflexão, que acabou por ficar perdida por entre as teias da lógica moderna, devota fiel que foi ao cartesianismo. No campo jurídico, esse cartesianismo não foi diferente, havendo um grande predomínio de uma visão meramente normativa sobre o Direito e, por consequência, uma visão eminentemente formal da justiça. Seria justiça aquilo que os códigos dizem ser. E a sua aplicação nada mais seria do que uma adequação dessa norma à realidade.

No plano meramente lógico, tal concepção estaria perfeita. Entretanto, como muito bem aponta Camus em seu livro, não é lógica que rege os caminhos da história. Como dirá o filósofo francês (2010, p. 209, tradução nossa) em seu caderno número V, escrito após a publicação de *O Mito de Sísifo*:

Único problema contemporâneo. Podemos transformar o mundo sem acreditar no poder absoluto da razão? Apesar das ilusões racionalistas, e mesmo marxistas, toda a história do mundo é a história da liberdade. Como poderiam os caminhos para a liberdade ser determinados? Definitivamente, é falso dizer que o que está determinado é o que deixou de viver. Mas a única coisa que é determinada é o que já foi vivido. Nem mesmo o próprio Deus, se existisse, poderia mudar o passado. E o futuro pertence somente ao homem¹².

De fato, a história mostrou que os racionalistas, apesar de seus sistemas impecáveis, estavam equivocados. Não é razão que move a história, mas sim o comportamento humano ou, como queria Camus, a liberdade, essa liberdade que o pensamento cristão havia chamado de livre arbítrio. Cabe ao homem a tarefa de mudar a sua realidade, e cada homem é, por isso mesmo, senhor de sua história.

Camus já estava se antecipando, de algum modo, aos discursos que tomariam a história como responsável pelas tragédias da humanidade. No fundo, ele apela para a importância e responsabilização do indivíduo,

12“Único problema contemporâneo. ¿Podemos transformar el mundo sin creer en el poder absoluto de la razón? A pesar de las ilusiones racionalistas, e incluso marxistas, toda la historia del mundo es la historia de la libertad. ¿Cómo podrían determinarse los caminos de la libertad? Sin duda, es falso decir que lo que está determinado es lo que ha dejado de vivir. Pero lo único determinado es lo que ya ha sido vivido. Ni el mismo Dios, si existiese, podría modificar el pasado. Y el porvenir no le pertenece en mayor medida que al hombre”.

pois é ele, o indivíduo, que cria a história, vai forjando as suas bases e pode, caso tenha de fato interesse, mudar os rumos de sua vida.

Por isso usa como símbolo de seu livro não uma multidão, mas um indivíduo: é Sísifo um solitário, condenado a rolar montanha acima a sua rocha. Entretanto, Camus deixa claro que só há um caminho para sua salvação: ser consciente de sua situação para assim poder ser livre. Sísifo não lança a ninguém a injustiça de seu castigo. Em nenhum momento culpa a história por sua condenação. Ao contrário: ele apenas aprende que é necessário reconhecer de que compõe a sua culpa e, assim, poder conviver com ela, alcançando finalmente a sua liberdade. Somente quando compreende sua liberdade é que Sísifo pode ser feliz e ser mais forte do que sua condenação. Como lembra Camus (2014, p. 122):

É durante esse regresso, essa pausa, que Sísifo me interessa. Um rosto que padece tão perto das pedras já é pedra ele próprio! Vejo esse homem descendo com passos pesados e regulares de volta para o tormento cujo fim não conhecerá. Essa hora, que é como uma respiração e que se repete com tanta certeza quanto sua desgraça, essa hora é a da consciência. Em cada um desses instantes, quando ele abandona os cumes e mergulha pouco a pouco nas guaridas dos deuses, Sísifo é superior ao seu destino. É mais forte que sua rocha.

Camus deixa claro que, apesar de sua condenação, Sísifo, contrariando o que a princípio seria seu destino, pode ser maior do que sua pena. Essa imagem, em uma Europa tomada novamente pela guerra, sobretudo uma guerra que teria o macabro acréscimo de apresentar uma grande perseguição àqueles que eram diferentes, combatidos apenas por serem quem são, essa imagem, enfim, não deixa de ser um símbolo perfeito.

Em um mundo assim, o racionalismo europeu não tem mais sentido. E, como a história acabou por revelar, a justiça foi cooptada pelo poder e se tornou ela mesma um dos instrumentos de fortalecimento do horror. Era mais do que claro para o célebre filósofo argelino/francês que, nesse cenário, seria impossível alcançar alguma justiça sem que, tal como fizera Sísifo, se buscasse uma profunda reflexão sobre a sua realidade e sua liberdade. E não era senão de cegueira moral e de falta de liberdade que sofria toda a Europa.

E foi justamente essa cegueira que levou ao sucesso do holocausto nazista, para o qual o positivismo jurídico contribuiu de forma inegável,

como queria Radbruch. Mesmo seus críticos reconhecem como a sua visão apontava para uma relação direta entre o positivismo jurídico e o êxito da política nazista. Como comenta Antonio Manuel Peña Freire (2020, p. 61, tradução nossa):

A vida e a carreira teórica de Radbruch são bem conhecidas: no final da Segunda Guerra Mundial e depois de ter sofrido os rigores do regime nacional-socialista, Radbruch revisou algumas de suas ideias sobre a relação entre direito e justiça. Ele apontou o positivismo como responsável por ter fomentado o nazismo ou, pelo menos, por não ter permitido uma reação da comunidade jurídica à injustiça jurídica dos nazistas. O Nacional-Socialismo, afirmou Radbruch (1946, p. 21), “sabia vincular os seus adeptos, soldados de um lado e advogados do outro, por meio de dois princípios: ‘ordens são ordens’ e ‘a lei é a lei’”. ‘[...] O princípio “a lei é a lei” [...] foi a expressão do pensamento jurídico positivista que prevaleceu quase sem oposição entre os juristas alemães por muitas décadas. Segundo Radbruch, o positivismo “de fato desarmou os juristas alemães diante de leis de conteúdo arbitrário e criminoso”⁴ (p. 35). Por esta razão, “a luta contra o positivismo é travada em toda a parte a partir do ponto de vista da ‘arbitrariedade jurídica e do direito supralegal’”¹³.

De igual forma, juristas clássicos alemães como Carl Schmitt contribuíram para o fortalecimento da doutrina jurídica do nazismo, sobretudo pela ênfase atribuída ao poder da lei e da norma, herança inegável da velha filosofia kantiana. Como assevera Claudia Paiva Carvalho (2020, p. 715, grifos do autor):

Ao associar conceitos amplos e imprecisos à realidade concreta do povo e do Estado alemão, Schmitt abria

13“La trayectoria vital y teórica de Radbruch es conocida: al término de la Segunda Guerra Mundial y tras haber padecido los rigores del régimen nacionalsocialista, Radbruch revisó algunos de sus planteamientos a propósito de la relación entre derecho y justicia. Señaló al iuspositivismo como el responsable de haber propiciado el nazismo o, al menos, de no haber permitido una reacción de la comunidad jurídica frente a la injusticia legal de los nazis. El nacionalsocialismo, afirmó Radbruch (1946, p. 21), «supo maniatar a sus secuaces, por una parte soldados, por la otra juristas, por medio de dos principios “órdenes son órdenes” y “la ley es la ley” [...] El principio “la ley es la ley” [...] era la expresión del pensamiento jurídico positivista que durante muchos decenios predominó casi sin oposición entre los juristas alemanes». El iuspositivismo, a juicio de Radbruch, habría «desarmado de hecho a los juristas alemanes frente a las leyes de contenido arbitrario y delictivo»⁴ (p. 35). Por esa razón, «por doquier se entabla la lucha contra el positivismo desde el punto de vista de la “arbitrariedad legal y el derecho supralegal”.

espaço para a incorporação da ideologia nazista pela via da interpretação das normas, antigas e novas. A nazificação do direito ocorreria, por excelência, no momento de aplicação, quando a situação concreta é considerada para fixar o entendimento das normas. Por isso o papel de juízes e dos tribunais nesse processo é determinante e não se limita a uma aplicação mecânica das leis. Ao contrário, os órgãos julgadores deveriam preencher o conteúdo das cláusulas e princípios de acordo com a visão de mundo nazista (STOLLEIS, 2007: 221).

Por isso também não é fortuita a referência de Schmitt ao *Führer* como “juiz supremo” ao justificar a legalidade do ato de Hitler que determinou o expurgo e a execução de diversos membros do partido nazista, no episódio que ficou conhecido como “*Noite das facas longas*”. No texto “O *Führer* protege o Direito”, Schmitt legitima o ato de Hitler como “o exercício de uma autêntica judicatura”, que não está sujeito à justiça porque “ele mesmo foi a justiça suprema”.

Era justamente contra esse racionalismo que se opunha Camus. Contra um racionalismo em nome do qual, por uma operação lógica, justifica-se o assassinado e o terror. Por isso ele escreve seu estudo sob o símbolo de Sísifo: ninguém mais teria razão para se revoltar ou recorrer ao terror do que um condenado a um trabalho infernal como o personagem do mito grego. Mas, ao contrário disso, Camus aponta que Sísifo só será feliz quando entender sua pena e puder encontrar sua liberdade.

Foi justamente essa ausência de reflexão e de liberdade que permitiu o avanço do terror e sobretudo um terror fundado em bases lógicas. Nota-se dessa forma que, para o pensador argelino/francês, a justiça, ainda que não abra mão da razão, não pode ser apenas uma fria operação da inteligência e da lógica. Ela necessita de humanidade. Em seu *O Mito de Sísifo*, Camus sugere um símbolo como ponto de reflexão e de saída ao dilema europeu, ainda que sua obra não tenha sido assimilada dessa forma. Poucos conseguiram entender as razões profundas dessa obra e isso explica o progresso do terror nazista, que só teria fim em 1945.

É imperioso apontar que Camus não era um pessimista em relação à justiça. Ao contrário. Sua preocupação era acima de tudo chamar atenção aos equívocos que tornavam-na defeituosa e que levariam segundo ele (e de fato levaram) aos grandes absurdos que tiveram o século XX como palco. Entanto, em sua obra e em sua vida, há uma

defesa acirrada dos valores da justiça e sua aplicação, mesmo com todas as imperfeições. Como muito bem comenta Herbert R. Lottman acerca da situação de Paris após a libertação em 1944 (2009, p. 408, grifos do autor):

[...] Em breve ele estaria engajado numa batalha editorial com Albert Camus: Mauriac, no *Figaro*, conservador, clamando por piedade, e Camus no *Combat*, depositando sua confiança na “justiça humana, com suas terríveis imperfeições”, corrigida por “uma honestidade desesperadamente mantida”.

Como lembra Lottman, Camus cultivava um profundo apreço pela justiça e sua preocupação consistia justamente em fornecer uma resposta à crise de seu tempo. Não uma resposta definitiva, pois a velha pretensão sistemática não seria mais possível em seu tempo. Era, antes, uma solução capaz de trazer à razão aqueles homens que, pelos motivos mais torpes, condenavam seus semelhantes à morte com uma argumentação lógica.

Daí a importância de seu *O Mito de Sísifo*: através dele, Camus empreendeu, ao mesmo tempo, um grande diagnóstico de seu tempo e lançou as bases para uma resposta à crise moral, política e jurídica da Europa. Mas, para a tristeza de toda uma civilização, seu apelo não foi compreendido.

4.2 A justiça na literatura de Albert Camus: uma análise de *O Estrangeiro*

Assim como acontece com sua filosofia, a literatura de Albert Camus está ultrapassada por uma forte e profunda reflexão acerca da justiça. Em toda a sua vasta obra, o célebre pensador francês meditou acerca da relação do homem e seu meio, para que, dessa forma, pudesse pensar os limites morais e sociais aos quais poderia chegar. Tal como em sua filosofia, seus textos literários se compõem quase que exclusivamente de uma dupla face: há o diagnóstico e uma possível resposta.

Possível porque, como todo o século XX iria demonstrar, a certeza não gozava de tanta credibilidade. E nenhum pensador se atreveu a formular respostas inquestionáveis diante dos desastres ocorridos nesse século. Com Camus não seria diferente. Nesse sentido, o seu romance *O Estrangeiro*, publicado em 1942, mesmo ano em que publica *O Mito de Sísifo*, é uma profunda reflexão sobre o homem de seu tempo e sobre

as falhas existentes em todo o sistema de justiça de então. Isso porque, para Camus, o romance era ele mesmo uma forma de pensamento, muito mais do que uma simples obra de arte. Como muito bem comenta Vicente Barreto ([1971], p. 143):

Camus sempre insistiu que o romance era uma filosofia colocada em imagens, sendo o romancista um artista e não um filósofo. O romance é escrito para demonstrar alguma coisa, nem que o absurdo da existência humana. O pensamento é uma sucessão de imagens que refletem nossas idéias (sic). Chegou mesmo a escrever que se alguém desejasse ser filósofo deveria escrever romances. A ficção aparece como o suporte concreto do pensamento abstrato. Na verdade Camus filia-se ao classicismo, definindo-se mesmo em dois textos, 'L'Intelligence et l'Echafaud' e na introdução às 'Maximes' de Chamfort, por um romance que mantivesse a forma dos grandes romancistas do século XIX. Essa tradição é a dos romancistas filósofos, em que a obra de ficção é muitas vezes (sic) a ilustração de uma filosofia oculta e que não foi transformada em sistema.

Assim, Camus usa o romance muito mais do que uma simples obra literária. Ele é uma outra forma de seu pensamento, agora posto em imagem. E, nesse contexto, *O Estrangeiro* é uma grande reflexão sobre o homem de seu tempo e como a justiça sob a qual esse homem está sujeito é falha. O enredo é bem simples: conta a história de Meursault, um homem banal que leva uma vida indiferente e, por isso mesmo, mata sem maiores motivos um árabe. A partir disso é julgado e condenado. Mas não pelo seu crime, mas sobretudo por seu comportamento.

O julgamento e a prisão de Meursault estão na segunda parte da obra. Nela, Camus explora como os tribunais se valem de uma interpretação superficial e preconceituosa da realidade para erigir suas sentenças. Como ainda lembra Vicente Barreto ([1971], p. 150): "A segunda parte do romance passa-se na prisão. Camus preocupou-se então em mostrar como a justiça está impregnada de preconceitos e é no fundo incapaz de julgar e compreender".

De fato, durante todo o julgamento do personagem, o que ocupa o primeiro plano não é o crime cometido, mas o comportamento moral de Meursault. É em nome desse comportamento que ele é julgado e condenado. Camus conhecia perfeitamente as falhas da justiça de seu tempo. Reconhecia nela uma falta de liberdade que comprometia o seu

juízo. Mais uma vez se nota como, para o filósofo argelino/francês, a justiça como conceito estava necessariamente ligada à moral e à virtude, virtude essa que os juízes representados em sua obra não tiveram. Como relata Camus (2019, p. 77) em seu livro, durante o julgamento de Meursault:

Eu ouvia e entendia que me consideravam inteligente. Mas não compreendia bem por qual motivo as qualidades de um homem comum podiam tornar-se acusações esmagadoras contra um culpado. Era isto pelo menos o que me impressionava, e deixei de ouvir o promotor até o momento em que ele disse:

— Chegou a mostrar remorsos? Nunca, senhores. Nem uma só vez no decurso do sumário de culpa este homem pareceu abalar-se com seu crime abominável.

E, mais adiante, aponta como o promotor é, acima de tudo, um carrasco sob o véu de uma determinada concepção de justiça:

Dizia que tinha se debruçado sobre ela e que nada tinha encontrado, senhores jurados. Dizia que, na verdade, eu não tinha alma e que nada de humano, nem um único dos princípios morais que protegem o coração dos homens, me era acessível.

— Não poderíamos, sem dúvida, censurar-lhe uma coisa destas — acrescentou. — O que ele não teria possibilidades de adquirir, não podemos queixar-nos de que lhe falte. Mas, no que se refere a este tribunal, a virtude negativa da tolerância deve transformar-se na virtude menos fácil, mas mais elevada, da justiça. Sobre tudo, quando o vazio de um coração, assim como o que descobrimos neste homem, se torna um abismo onde a sociedade pode sucumbir (CAMUS, 2019, p. 78).

É mais do que notório como Camus esboça nessa obra uma ampla e poderosa imagem das falhas morais daqueles que têm o poder de julgar. Assim como mais tarde se descobrirá em relação aos tribunais nazistas, o direito que aparece em seu romance é sobretudo um direito positivado, alienado e técnico, que usa todas as formas de ardil não para chegar à justiça, mas para condenar.

Em toda a parte em que trata do julgamento, Camus deixa claro como o Judiciário de seu tempo e, por conseguinte, o conceito difundido de justiça em sua época, era acima de tudo um conceito de acusação e

de condenação. De alguma forma, ele já esboça aquilo que mais tarde será um dos objetos de estudo de Foucault: a utilização da justiça como um sistema de poder cuja principal finalidade é condenar, baseando seu julgamento não em fatos, mas em pré-conceitos e lugares comuns. Como lembrará mais tarde o autor de *Vigiar e Punir*:

Resumindo: desde que funciona o novo sistema penal — o definido pelos grandes códigos dos séculos XVIII e XIX — um processo global levou os juízes a julgar coisa bem diversa do que crimes: foram levados em suas sentenças a fazer coisa diferente de julgar; e o poder de julgar foi, em parte, transferido a instâncias que não são as dos juízes da infração. A operação penal inteira carregou-se de elementos e personagens extrajurídicos. Pode-se dizer que não há nisso nada de extraordinário, que é do destino do direito absorver pouco a pouco elementos que lhe são estranhos. Mas uma coisa é singular na justiça criminal moderna: se ela se carrega de tantos elementos extrajurídicos, não é para poder qualificá-los juridicamente e integrá-los pouco a pouco no estrito poder de punir; é, ao contrário, para poder fazê-los funcionar no interior da operação penal como elementos não jurídicos; é para evitar que essa operação seja pura e simplesmente uma punição legal; é para escusar o juiz de ser pura e simplesmente aquele que castiga [...] (Foucault, 1987, p. 25-26).

A visão apresentada por Foucault já estava muito antes presente em Albert Camus. De alguma forma, seu romance *O Estrangeiro* consiste em uma grande denúncia de uma visão distorcida do que viria a ser a justiça. Nota-se nessa obra, mais uma vez, o esforço do pensador argelino/francês em alertar sobre os perigos de uma justiça cega, presa em seus códigos e entendida como simples técnica. Sem o seu substrato humanista, sem a virtude e a liberdade, a justiça se converte tão somente em mais uma das formas de opressão com que o poder se apresenta.

E não é se não contra o poder que Camus se revolta, como muito bem apontou em seu livro *O Homem Revoltado*, pois este é aquele que diz não. E diz não justamente a uma interpretação simplista e reducionista da justiça, entendida como mero mecanismo de poder. Camus denuncia uma visão da justiça meramente condenatória. Uma justiça que julga e condena a seu bel prazer, sem levar em consideração a própria realidade.

De alguma forma, Meursault é uma espécie de símbolo da grande injustiça perpetrada na segunda metade do século XX, pois de que eram acusados os judeus que foram eliminados nos campos de concentração nazistas? Todos foram condenados pelo simples fato de constituírem um tipo de povo, sem necessariamente terem cometido nenhum crime. Julga-se e condena-se por prazer. E, nesse jogo macabro, a realidade serve apenas como um simples detalhe e dela só é aproveitado aquilo que poderá, de alguma forma, reforçar a condenação. Camus deixa isso bem claro ao descrever a veemência acusatória do promotor, acusação essa que é dirigida não aos fatos, mas para o comportamento do acusado. Assevera o autor:

Foi então que começou a falar da minha atitude em relação à mamãe. Repetiu o que já dissera durante os debates. Mas falou muito mais longamente nisto do que a respeito do meu crime. Tão longamente que por fim passei a sentir apenas o calor daquela manhã. Até o instante, pelo menos, em que o promotor se deteve e, depois de um momento de silêncio recomeçou, numa voz baixa e compenetrada:

— Este mesmo tribunal, meus senhores, vai julgar amanhã o mais abominável dos crimes: o assassinio do próprio pai.

[...]

— Peço-vos a cabeça deste homem — disse. — E é sem escrúpulos que vos dirijo este pedido. Pois no decorrer da minha longa carreira tem-me acontecido pedir a pena capital, mas nunca como hoje eu senti este penoso dever tão compensado, equilibrado, iluminado pela consciência de um mandamento sagrado e imperativo e pelo horror que sinto diante de um rosto humano onde nada leio que não seja monstruoso (Camus, 2019, p. 78-79).

Camus antecipa, nessa obra, as discussões modernas sobre a complexidade do direito penal, como é o caso, por exemplo, do próprio conceito de direito penal do inimigo. Meursault é tipicamente um inimigo, um sujeito que não merece a atenção da justiça e do qual se deve livrar imediatamente. A palavra “monstruoso” proferida pelo promotor deixa tudo claro: não se estava condenando um homem, mas qualquer coisa de inumano, que não merecia um tratamento diferente do que estava recebendo. Como comenta Raúl Zaffaroni (2014, p. 18, grifos do autor) em seu exemplar estudo sobre o tema:

A essência do tratamento diferenciado que se atribui ao *inimigo* consiste em que o direito *lhe nega sua condição de pessoa*. Ele só é considerado sob o aspecto de *ente perigoso ou daninho*. Por mais que a ideia seja matizada, quando se propõe estabelecer a distinção entre *cidadãos* (pessoas) e *inimigos* (não-pessoas), faz-se referência a seres humanos que são privados de certos direitos individuais, motivo pelo qual deixaram de ser considerados pessoas, e esta é a primeira incompatibilidade que a aceitação do *hostis*, no direito, apresenta com relação ao princípio do Estado de direito.

Em um tal cenário, a justiça é substituída pelo próprio terror. Assim como aconteceu aos judeus, Meursault é despido de toda e qualquer humanidade por ser simplesmente quem é. São suas ações que o levam à condenação. Sua condição humana *lhe é negada* em nome de uma moral duvidosa e corrompida, mas que serve perfeitamente às intenções de quem está condenando. Como muito bem avalia Vicente Barreto ([1971], p. 152):

Tudo que acontecera no passado era usado para provar que Meursault era um insensível, um monstro que não poderia continuar no convívio social. Os fatos passados foram justapostos para provar a sua culpa na morte do árabe e, principalmente, o seu desenraizamento da sociedade em que vivia. O promotor declara que Meursault enterrara a mãe com o coração de um criminoso. Camus pretende mostrar como uma sociedade forjada no cinismo e no crime não pode enfrentar o desafio apresentado por Meursault. A sociedade só é forte na disciplina com que subjuga. Fora daí ela não tem reservas para compreender e absorver as múltiplas e variadas manifestações humanas. A própria inocência ou ignorância das regras do jogo (sic) social são argumentos para a acusação. Quando *lhe* perguntam porque tinha matado Meursault responde: “por causa do sol”. Os risos são a resposta para a verdade dita por Meursault.

De fato, cada ato de Meursault é analisado com um único propósito: condená-lo. Camus descreve, assim, um mundo em que a lei e a justiça não estão pautadas em nenhuma virtude. Seu centro consiste apenas no poder, no preconceito e na vingança, alicerçada em uma mesma moral que, depois de saberá, condenou às câmaras de

gás milhões de seres humanos gratuitamente, como seres despidos de humanidade, verdadeiros inimigos da sociedade e, portanto, passíveis de serem destruídos.

É contra essa lógica da destruição que se rebelo o romance de Camus. Seu livro é, acima de tudo, um estudo sobre o poder, a justiça e o mal, e a imagem que apresenta da justiça em seu tempo não faz nenhuma concessão: é o mero jogo de poder e superficialidade, um poderoso mecanismo que, como nas obras de Kafka, serve apenas para esmagar os indivíduos que não lhe convêm.

De forma implícita, Albert Camus, assim como fez em *O Mito de Sísifo*, aponta para a necessidade de que haja na compreensão do que viria a ser justiça dois elementos centrais: liberdade e virtude, a mesma virtude que, como já foi apresentado, tanto interessou aos gregos, notadamente Platão e Aristóteles. Ao contrário disso, o que seu romance revela é uma visão da justiça corrompida, que se resume apenas a um conjunto de leis que é manobrado de acordo com o interesse daquele que está julgando. E, despida de seus princípios, o Direito torna-se apenas mera forma vazia, assim como são vazios os homens que o manipulam. Como observa Morvan Lebesque (1976, p. 46):

[...] Meursault é pois preso pelos juízes. Todos são juízes: policiais, magistrados, o próprio advogado, assim como o público da sala do tribunal. Por que razão matou ele? É absolutamente necessário sabê-lo, pois trata-se de “compreender”. [...] Seguem-se os mecanismos finais, as longas mangas das togas ao vento, as trocas de eloquência entre o acusador público e o defensor, por fim, o veredicto. [...] Assim se julga ao nível da História – mas da História só, ou seja, do homem mutilado – as tragédias solares. [...] Sob um céu os homens vazios são condenados pelo vazio. Em nós fica apenas a recordação de Meursault, o santo sem espessura.

Como bem observa Lebesque, é um mundo em que todos são juízes, em que a atmosfera está carregada pela ânsia de condenar. Em que a lei e poder são sinônimos e em que a justiça é apenas um simples detalhe, que não chega a vir ao caso. E é essa mesma justiça esquecida que tanto sofrimento causará no século XX, atravessado não só por duas grandes guerras, mas por regimes autoritários em grande parte do globo, todos eles repetindo o mesmo manual: supressão de direitos, uso do poder para fins próprios e aparelhamento dos poderes estatais para atingir

seus objetivos, como são exemplo as várias ditaduras que contaminaram quase toda a América Latina.

Por isso, *O Estrangeiro* é, além de um grande romance, um estudo sobre os perigos que uma sociedade (e particularmente o indivíduo) está sujeita quando o mundo em que vive está governado por forças meramente maquinais, por uma ideia de justiça simplesmente formal, manipulada e corrompida por administradores para os quais o que importa acima de tudo é única e exclusivamente o poder.

E, de igual forma, é uma necessária meditação a todos que se dedicam ao Direito: uma justiça que seja apenas norma não tem validade. É preciso que aqueles que se dedicam ao seu estudo e a exercê-la sejam igualmente virtuosos e livres, caso contrário serão apenas mais uma peça na grande engrenagem do poder.

De certa maneira, o julgamento ao qual foi submetido Meursault lembra as velhas teorias empregadas pela criminologia do século XIX segundo as quais o indivíduo era avaliado não por seus atos, mas sim por sua pretensa periculosidade. Como comenta Foucault (2013, p.86):

Toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade, ou não, com a lei, mas sobre o que podem fazer, o que são capazes de fazer, o que estão sujeitos a fazer, o que estão na iminência de fazer.

Assim, a grande noção da criminologia e da penalidade em fins do século XIX foi a escandalosa noção, em termos de teoria penal, de periculosidade. A noção de periculosidade significa que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade de acordo com as suas virtualidades, e não de acordo com seus atos; não no que concerne às infrações efetivas a uma lei efetiva, mas às virtualidades de comportamento que elas representam.

E Camus, durante toda a segunda parte de seu romance, aborda de forma magistral o contraste que há entre, por um lado, os acusadores e, por outro, o condenado. No caso de Meursault, é notório como o personagem não compreende as razões pelas quais é acusado. Aliás, o que ele não reconhece é o uso de seu comportamento para leva-lo à forca. Não que não mereça a condenação. Camus era consciente de que todos crimes merecem sua punição. Porém não era esse seu ponto de análise.

O que lhe interessava era, sobretudo, entender como os mecanismos de poder e de preconceito podem ser mais fortes do que o próprio senso de justiça e como um homem pode ser condenado por

razões que desconhece. Leitor assíduo de Kafka, ele sabia perfeitamente que a justiça não se confunde com a burocracia jurídica. E Kafka lhe forneceu base para sua reflexão. Não é em vão que, em um célebre estudo sobre o autor alemão, ele irá apontar:

Toda a arte de Kafka consiste em obrigar o leitor a reler. Seus desenlaces, ou sua falta de desenlace, sugerem explicações, mas estas não se revelam com clareza e exigem, para parecerem bem fundamentadas, que se releia a história com um novo enfoque (Camus, 2014, p. 127).

Como Kafka, Camus avaliava o drama humano não em seu viés coletivo, mas individual. Por isso, Meurault, apesar de ser um criminoso, é escolhido como ponto de referência para analisar o problema da justiça e das engrenagens de poder por ser justamente um indivíduo a um só tempo solitário e excêntrico. No fundo, sua intenção seria provar como a justiça não estava preparada para lidar com temas que, de alguma forma, fujam dos limites de seus códigos.

De fato, sua percepção foi certa: assim como aconteceu ao seu personagem, de igual forma o direito alemão acabou por não saber como se comportar ante o fenômeno do nazismo. E, para a tristeza de toda uma geração, optou pelo lado mais sombrio, deixando marcas profundas em toda a cultura jurídica alemã. E essa escolha implicou a morte de contingentes inteiros de seres humanos que, como Meursault, não sabiam do que estavam sendo acusados¹⁴.

Em nenhum momento se percebe em Meursault uma consciência lúcida de sua real situação. Ao contrário de Sísifo, que, apesar de sua condenação, poderia ser feliz, o personagem central de *O Estrangeiro*, ao que parece, não consegue trilhar esse caminho. Muitas respostas são possíveis para tal dilema. Uma delas, e talvez com a qual Camus concordaria, consiste no fato de que Meursault, por alguma razão, é um

¹⁴Acerca das acusações sobre os judeus, imperiosa é a leitura do erudito e profundo ensaio de George Steiner (2001, p. 337, grifos do autor), intitulado *Como se Através de um Espelho Sombrio*, em que analisa a relação entre o Judaísmo e o Cristianismo. Em uma de suas passagens mais impressionantes, comenta o grande crítico: “Portanto pode-se observar em cada progrom e no Shoah uma forte prova de automutilação cristã, um desesperado esforço dos cristãos e de seus descendentes pagãos sob a forma de paródia que são os nazistas, para silenciar de uma vez por todas a maldição do ideal inerente à aliança de Moisés com Deus, no profundo humanismo de Isaías e nos ensinamentos de Jesus, o Judeu. Erradiquem os judeus e terão erradicado do interior do cristianismo ocidental a insuportável lembrança do fracasso moral e social. Existe, em decorrência disso, uma terrível simetria no fato de que ao instituir o mundo dos campos de extermínio, a civilização do gentio europeu conseguiu torná-lo insuportável lembrança para o judeu. Pois é no judaísmo que se mantém essa lembrança obsessiva e enlouquecedora que o cristianismo esforçou-se furiosamente por sufocar dentro de si”.

alienado. Ou seja, não está consciente da situação em que se encontra, muito menos consegue entender por que a liberdade lhe seria importante e como, ainda, um julgamento justo poderia ser-lhe uma solução.

Ao contrário disso, mostra-se esmagado pelo meio que o cerca. Ante o poder, sua reação é apenas de fuga para seu próprio interior, como se as imagens de seu mundo psíquico, de alguma forma, constituíssem-lhe uma espécie de ponto de apoio. Suas palavras são claras sobre esse ponto:

No fim, lembro-me apenas de que, na rua e através de todo o espaço das salas e das tribunas, enquanto meu advogado continuava a falar, eu ouvi o ecoar da buzina do vendedor de sorvetes. Assaltaram-me as lembranças de uma vida que já não me pertencia, mas onde encontrara as mais pobres e as mais tenazes das minhas alegrias: cheiros de verão, o bairro que eu amava, um certo céu de entardecer, o riso e os vestidos de Marie. Tudo quanto eu fazia de inútil neste lugar subiu-me então à garganta e só tive uma pressa: acabar com isto e voltar à minha cela para dormir. Mal ouvi o advogado clamar, para concluir, que os jurados não gostariam certamente de condenar à morte um trabalhador honesto, perdido por um minuto de desvario, e pedir as circunstâncias atenuantes para um crime cujo remorso eterno, o mais seguro dos castigos, eu já arrastava comigo. O tribunal suspendeu a sessão e o advogado sentou-se com um ar esgotado. Mas seus colegas foram cumprimentá-lo. Ouvi: “Esplêndido, meu caro.” Um deles chegou até a pedir a minha opinião. Concordei, mas meu elogio não era sincero, porque estava cansado demais (Camus, 2019, p. 80).

Camus esboça assim um perfil daqueles condenados que, por alguma razão, já reconhecem no ambiente em que se encontram a sua própria sentença. Por alguma razão, Meursault pressente que será condenado e se comporta como se isso fosse algo normal. A naturalização da pena, mesmo absurda, constitui um dos temas do romance. Assim como os personagens de Kafka, Meursault se comporta como se todo o seu julgamento transcorresse de forma legal e natural. O espetáculo grotesco de sua acusação e a sua resignação ao aceitar a pena lembra, de alguma forma, aqueles condenados que, nos campos de extermínio, comportavam-se normalmente enquanto aguardavam a morte, em uma silenciosa e profunda entrega e conformismo.

Sobre esse ponto, é imperioso lembrar um dos relatos mais marcantes da vida em um campo de concentração. Trata-se do livro *É Isto um Homem?*, do escritor e químico italiano Primo Levi. De origem judaica, Levi permaneceu por onze meses no chamado “campo da morte”, até que finalmente foi libertado pelo Exército Vermelho. Com ele havia mil judeus italianos mandados para Auschwitz e somente vinte sobreviveram. Dessa experiência, Levi escreveu suas memórias, que constituem um dos documentos mais importantes sobre o holocausto nazista. Em uma descrição do comportamento dos condenados, relata:

A noite chegou, e todos compreenderam que olhos humanos não deveriam assistir, nem sobreviver a uma noite “dessas”. Nenhum dos guardas, italianos ou alemães, animou-se a vir até nós para ver o que fazem os homens quando sabem que vão morrer.

Cada um se despediu da vida da maneira que lhe era mais convincente. Uns rezaram, outros se embebedaram; mergulharam alguns em nefanda, derradeira paixão. As mães, porém, ficaram acordadas para preparar com esmero as provisões para a viagem, deram banho nas crianças, arrumaram as malas, e, ao alvorecer, o arame farpado estava cheio de roupinhas penduradas para secar. Elas não esqueceram as fraldas, os brinquedos dos, os travesseiros, nem todas as pequenas coisas necessárias às crianças e que as mães conhecem tão bem. Será que vocês não fariam o mesmo? Se estivessem para ser mortos, amanhã, junto com seus filhos, será que hoje não lhes dariam de comer? (Levi, 1988, p.13 -14).

De fato, Meursault acaba por ser um símbolo da condenação injusta, do conformismo ante o poder estabelecido e da cooptação do poder para servir a assuntos pessoais. Em verdade, o tema da justiça e de sua aplicação sempre foi uma constante na cultura francesa. Sobre esse mesmo tema já haviam escrito autores como Victor Hugo (em seus livros *Os Miseráveis* e *O Último dia de um Condenado*) e Voltaire. Este último, por exemplo, dedicou um célebre estudo ao tema, intitulado *Tratado sobre a Tolerância*, que tem como ponto de partida o julgamento de Jean Calas, acusado de ter assassinado o próprio filho por questões religiosas. E, no século XX, muitas dos trabalhos de Michel Foucault se detiveram exatamente na questão da justiça, das penas e do poder.

Entanto, poucos autores foram capazes, como Camus, de apresentar uma análise tão crua e ao mesmo tempo tão realista da opressão

do poder sobre o indivíduo, a mesma opressão que esmagaria nos campos de extermínio levas e levas de seres humanos. Não que Camus tenha sido um profeta, como fora, de alguma maneira, Franz Kafka. No seu caso, o que o levou a esse tipo de análise foi o sentimento profundo de humanidade que ele compartilhava com o homem comum, humilhado entre a existência e a história.

Camus demonstrou um profundo interesse por esses sistemas de condenação que são capazes de levar um homem à destruição sem um argumento plausível. Em seu célebre texto *Reflexões sobre a Guillhotina*, de 1947, ele inicia relatando o horror que uma condenação pública causara a seu pai, que não resistiu ao fato de ver um homem ser condenado à morte de forma tão brutal, ainda que se tratasse de um assassino. Dirá Camus (2010, p. 467-468, tradução nossa):

[...] O que ele viu aquela manhã ele nunca contou a ninguém. Minha mãe conta apenas que ele veio correndo para casa, com o rosto distorcido, recusando-se a falar, deitou-se por um momento na cama, e de repente começou a vomitar. Ele tinha acabado de descobrir a realidade escondida sob as nobres frases com que foi mascarada. Ao invés de pensar nas crianças mortas, ele não conseguia pensar em nada além daquele corpo trêmulo, que havia acabado de ser largado sob uma tábua para ter sua cabeça cortada.

Presumivelmente, esse ato ritual é, de fato, horrível, uma vez que se consegue superar a indignação de um simples e franco homem, uma punição que ele considerava merecida teve não outro efeito, no fim, do que nauseá-lo. Quando a extrema penalidade simplesmente provoca vômitos nos respeitáveis cidadãos que é suposta proteger, como pode alguém afirmar que isso é provável, como deveria ser, trazer mais paz e ordem na comunidade? Pelo contrário, é obviamente não menos repugnante do que o crime, e este novo assassinato, longe de fazer a reparação ao dano feito ao corpo social, acrescenta uma nova mancha para o primeiro [...] ¹⁵

15“De lo que vio aquella mañana no dijo nada a nadie. Mi madre cuenta únicamente que volvió de prisa y corriendo, con el rostro desencajado, se negó a hablar, se tumbó un momento en la cama y de repente se puso a vomitar. Mí padre acababa de descubrir la realidad que se ocultaba bajo las fórmulas grandilocuentes con las que se la enmascaraba. En vez de acordarse de los niños asesinados, no podía pensar en otra cosa que en ese cuerpo palpitante al que acababan de arrojar sobre una plancha para cortarle el cuello. Forzoso es creer que este acto ritual es lo suficientemente horrible como para lograr vencer la indignación de un hombre recto y sencillo y para que un castigo que él consideraba cien veces merecido no tuviera finalmente otro efecto que provocarle náuseas. Cuando la suprema justicia hace vomitar al hombre honrado al que supuestamente debe proteger, parece difícil sostener que cumple su función de introducir paz

O mesmo horror que atingiu seu pai se encontra em *O Estrangeiro*. Em ambos os casos, não se trata de uma defesa de um assassino, mas sim a análise do mecanismo pelo qual esse indivíduo é julgado e levado à destruição. Assim como acontece em relação à guilhotina, Camus denuncia em seu romance que uma justiça que condena por tudo, menos pelo crime cometido, não faz mais do que acrescentar um crime ao outro.

E não foi esse senão o caso de Meursault. Sua condenação nada mais foi do que um outro crime cometido, só que sob a égide da justiça. É notório como, para Camus, há uma profunda distância entre o julgamento de seu personagem e a real justiça. Como acontece em *O Mito de Sísifo*, sua obra é antes uma denúncia, só que, no caso de Meursault, sem nenhum final feliz.

Camus foi um dos últimos grandes descendentes do iluminismo francês. Sua obra representa um dos momentos mais lúcidos do pensamento ocidental no século XX. Por isso, não é de se espantar que seus dois primeiros grandes trabalhos de fôlego (*O Mito de Sísifo* e *O Estrangeiro*) tenham sido uma meditação sobre a justiça, o mal e o poder, pois foi justamente contra esses mesmos problemas que se voltaram pensadores como Rousseau, Montesquieu e Voltaire.

Mais uma vez, o filósofo argelino/francês, com seu romance, alerta para os perigos de um mundo vazio de sentido, de consciência, de moral e de liberdade. Meursault não conseguiu ser livre porque não foi capaz de entender o que o cercava. Ao contrário do que propõe Camus para Sísifo, é impossível imaginar Meursault feliz. A imagem que dele temos é de um homem esmagado pelo poder, por uma falsa noção de justiça, que nada mais é do que a representação dos vícios pessoais e coletivos dos homens de seu tempo.

E será por esses mesmos homens que Meursault será morto. Suas últimas palavras são sintomáticas:

Como se esta grande cólera me tivesse purificado do mal, esvaziado de esperança, diante desta noite carregada de sinais e de estrelas eu me abria pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Por senti-lo tão parecido comigo, tão fraternal, enfim, senti que tinha sido feliz e que ainda o era. Para que tudo se consumasse, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muitos espectadores no dia da minha execução e que me recebessem com gritos de ódio (Camus, 2019, p. 92).

y orden en la sociedad. Revela, por el contrario, que no es menos indignante que el crimen, y que este nuevo homicidio, lejos de reparar la ofensa inferida al cuerpo social, añade una nueva mancha a la primera”.

Dá-se com ele um fenômeno curioso: não só naturaliza o mal, mas deseja até o mal que lhe fazem. No fundo, aceita a condenação que lhe deram e acredita ser o monstro que tanto afirmaram ser. Com esse romance, Camus inicia a primeira grande fase de sua obra, refletindo sobre o absurdo. A ela, se seguirá a fase da revolta, marcada por obras como *O Homem Revoltado* e *A Peste*. Nelas, será analisado o indivíduo em sociedade, como um amplo e poderoso painel do comportamento humano. E, após ela, iniciará aquilo que muitos de seus estudiosos chamam a fase do amor, representada sobretudo pelo romance inacabado *O Primeiro Homem*, cujos manuscritos foram encontrados com o autor na cena do acidente que o mataria.

No presente capítulo, buscou-se apresentar como, nesses dois grandes livros iniciais, a saber, *O Mito de Sísifo* e *O Estrangeiro*, Camus apresentou uma reflexão sobre a Europa de seu tempo, dando especial atenção ao diagnóstico do mal que a consumia. Para o pensador argelino/francês, assim como para Platão e Aristóteles, uma sociedade justa só é possível quando está administrada por indivíduos virtuosos. E, no caso de Camus, essa virtude nada mais é do que a consciência, a moral e a liberdade. É sobre essa tripla visão que ele compreende a justiça e, sem esses elementos, seria impossível se pensar em uma sociedade que de fato se pudesse chamar de justa.

Sua visão sobre a justiça flerta, de alguma forma, com a concepção jusnaturalista, porém dela se difere por apresentar uma visão não tão romântica do ser humano¹⁶. No fundo, Camus faz antes um resgate do velho ideal grego de justiça, alicerçada por uma força moral que sempre reinou nos escritos de Platão e Aristóteles. E, através de seus ensaios e romances, denunciou os absurdos de seu tempo e apresentou seu conceito de justiça, sem contudo pretender dar a última palavra sobre o tema.

E é inegável que, ainda hoje, seu pensamento esteja mais vivo do que nunca, sobretudo em um mundo em que a justiça cada vez mais parece ser cooptada por forças que representam tudo, menos a virtude. E, se de fato se fizer um inventário dos horrores do presente tempo, não será um escândalo se encontrar muitos indivíduos como Meursault e Sísifo espalhados pelos mais variados países, todos buscando uma oportunidade de se livrar de sua rocha e de sua injusta condenação.

16 Romantismo esse que Bobbio, em seu livro *Jusnaturalismo e positivismo jurídico* denuncia, por entender algo ingênua a visão do gênero humano apresentada pelos jusnaturalistas. Dirá ele: “Ora, o que falta à lei natural é exatamente o que constitui o elemento característico do direito, ou seja, a efetividade. O direito natural é um direito desarmado” (Bobbio, 2016, p. 199).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre Direito e Literatura sempre foi estreita e remonta ao próprio passado grego. Um dos exemplos mais notórios é *Antígona*, peça escrita por Sófocles e que representa uma profunda meditação acerca do poder, da justiça, da religião e do Estado. Desde então, muitas obras da literatura ocidental acabaram por possuir cada vez mais uma relação mais próxima com o mundo jurídico e o exemplo máximo dessa relação é sem dúvida alguma os romances e contos de Franz Kafka, autor alemão que, através de suas parábolas, descreveu e profetizou muitos dos principais acontecimentos do século XX.

De igual forma, o Direito guarda, desde o seu nascimento, uma relação profunda com a filosofia. Ambos advieram do mesmo mundo religioso, mundo esse que fez sua influência se expandir até a modernidade, na qual, ante o império da ciência e do nascimento da técnica, não mais comportava um olhar religioso sobre os fenômenos políticos, sociais e culturais.

Seja como for, o caso é que, mesmo após esse processo, a literatura, o direito e a filosofia sempre estiveram, de alguma forma, juntas. O desgaste do cientificismo, de alguma maneira, possibilitou não o ressurgimento dessa relação, pois ele sempre existiu, mas sim o seu reconhecimento. E, uma vez reconhecido esse diálogo, muitos escritores, juristas e filósofos compuseram obras que flertam com essas três ciências.

Isso se torna possível por várias razões. Uma das mais convincentes consiste no fato de que todas elas possuem uma origem comum, sendo afastadas por um racionalismo exacerbado que, desde Descartes, pretendeu olhar o mundo de forma estritamente lógica. Mas esse projeto não se tornou possível, sobretudo porque a lógica, desde Aristóteles, nada mais é do que um instrumento, um meio utilizado para se alcançar alguma verdade, não constituindo assim uma verdade em si mesma.

Daí o retorno a uma visão mais holística da realidade, em que o conhecimento se dá em comunhão com todas as formas de saber, afastando assim qualquer tipo de exclusivismo científico. E, no que tange aos estudos literários, filosóficos e jurídicos, essas três disciplinas passaram cada vez mais a se relacionar, gerando obras célebres, como as de, por exemplo, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, Dostoiévski, Victor Hugo, Franz Kafka.

No século XX, um dos autores que mais apresentaram essa relação foi o filósofo, romancista e dramaturgo Albert Camus, cuja obra ainda hoje serve de elemento para a compreensão não só de seu século, mas de toda a contemporaneidade. O presente trabalho, intitulado *Albert Camus e o direito: uma reflexão filosófica sobre o conceito de justiça*, teve como objetivo analisar o conceito de justiça na obra do filósofo, romancista e dramaturgo francês Albert Camus, tendo como objetivos específicos estudar a possível relação entre Direito e Literatura em sua obra; conceituar a ideia de justiça e sua relação com a literatura e investigar a possibilidade de uma reflexão filosófica sobre o conceito de justiça na obra do filósofo e escritor Albert Camus, notadamente nos livros *O Mito de Sísifo* e *O Estrangeiro*.

Dessa maneira, fez-se uma análise acerca da relação da obra de Camus com a justiça, tentando entender como, em seu pensamento, uma reflexão sobre aquilo o que seria a justiça se tornaria possível. De igual forma, empreendeu-se um estudo acerca da relação entre Direito, Filosofia e Literatura.

No primeiro capítulo, tentou-se fazer uma relação entre direito e filosofia e uma breve análise do conceito de justiça em Platão e Aristóteles, na tentativa de apontar como se tornou possível essa relação e como, na filosofia dos dois principais filósofos gregos, dá-se o conceito de justiça. Isso porque será a sua obra referência para todos os pensadores posteriores, inclusive para Albert Camus.

No segundo capítulo, buscou-se fazer um esboço biográfico e filosófico de Albert Camus, para que se pudesse entender as razões pelas quais foi capaz de escrever uma das obras mais importantes do século XX e que ainda reflete não só na filosofia atual, mas igualmente na literatura, no teatro e no direito. E, em um segundo momento, buscou-se analisar os principais acontecimentos do século XX, especialmente os fenômenos da Primeira e da Segunda Guerra Mundiais e suas consequências.

No terceiro capítulo, empreendeu-se um estudo sobre como a justiça aparece na obra de Camus, em dois aspectos: filosófico e literário. No que tange ao primeiro aspecto, buscou-se analisar o ensaio *O Mito de Sísifo*, obra que marca a fase dos grandes estudos filosóficos de Camus e, em relação ao segundo aspecto, foi analisado o romance *O Estrangeiro*, obra que constitui, ao lado de *A Peste*, a grande produção romanesca do autor.

Ao longo do estudo, foi possível notar que, assim como o problema sugere, há uma reflexão profunda e sofisticada sobre a justiça

na obra de Albert Camus, reflexão essa que, historicamente, notou-se ser pouco explorada, sobretudo porque se encontra ofuscada pela forte presença da análise acerca do tema do absurdo que tanto marcou os trabalhos do autor.

Entanto, assim como Platão e Aristóteles, notou-se que, em Camus, existe uma sofisticada visão da justiça como virtude, em um tripé: consciência, moral e liberdade. Tanto em *O Mito de Sísifo* quanto em *O Estrangeiro* foram encontrados elementos que dão base para um pensamento em que a justiça é analisada sob um viés extremamente original e que, de alguma forma, representa um retorno para o mundo helênico, sem, é preciso que se aponte, exista nesse retorno nenhuma forma de saudosismo ou de romantização.

Ao contrário. O estudo demonstrou que Camus se apropria das conquistas representadas pela obra dos mestres gregos e, através dela, tenta inaugurar uma reflexão que, de alguma forma, pudesse propiciar aos homens de seu tempo (e de todos os tempos) uma saída para o absurdo histórico, político, social e jurídico em que viviam.

Muitos problemas foram encontrados durante a pesquisa. Um dos mais recorrentes foi o fato de que grande parte da obra de Camus ainda permanece ou sem tradução para a língua portuguesa ou de difícil acesso mesmo em seu idioma original, bem como são raros no mercado editorial brasileiro grande parte dos livros que tratam sobre o pensamento do autor. Entanto, para solucionar esse problema, recorreu-se a obras traduzidas para o espanhol e, em muitos casos, foi feita uma tradução pessoal, sem nenhum objetivo de ser definitiva, mas somente para poder avaliar textos que se faziam indispensáveis ao presente trabalho.

A presente pesquisa, assim, mostrou-se importante para jogar luz sobre um aspecto pouco trabalhado em relação à obra do grande pensador argelino/francês: sua relação com a justiça e como o mundo jurídico permite pensar seu trabalho como uma meditação profunda sobre os riscos de um direito eminentemente técnico, distante de qualquer humanismo, passível assim a toda sorte de autoritarismo e de terror. E como são necessários valores como a consciência, a virtude e a liberdade para que possa de fazer existir uma justiça que esteja além das codificações e não seja tão somente mais uma palavra em qualquer discurso retórico.

Um estudo futuro poderia ter como tema a continuação da mesma análise em relação às demais obras de Camus, tais como o romance *A Peste* e o ensaio filosófico *O Homem Revoltado*, bem como o seu rico e variado teatro, que engloba peças célebres como *O Estado de*

Sítio, *Calígula* e *Os Justos*, obras nas quais o tema da justiça, da liberdade e do poder está presente, mas que, devido aos limites da pesquisa em tela, não foram abordadas no atual estudo.

Em resumo, acredita-se que o trabalho empreendido contribuirá para uma visão cada vez mais ampla não só da obra de Albert Camus, mas também do Direito, da Literatura e da Filosofia e contribuirá para uma formação mais humanista e humanizada de todos aqueles que se dedicam ao Direito e que, necessariamente, terão a justiça como o ponto central de suas atividades profissionais, evitando assim que os horrores do século XX se repitam e que não mais seja possível condenações tão absurdas como as de Sísifo e de Meursault.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Vida e obra**. Tradução de Baby Abrão, Pinharanda Gomes, Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BOBBIO, Norberto. **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp; Instituto Norberto Bobbio, 2016.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1900. **Planalto**, 2024. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso 22 dez 2024.

BARRETO, Vicente. **Camus – vida e obra**. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor, [1971]

COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**: estudo sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonscesa. São Paulo: Hemus, 1975.

CAMUS, Albert. **O avesso e o direito**. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1995.

CAMUS, Albert. **O primeiro homem**. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Maria Luiza Newlands Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

CAMUS, Albert. **O estrangeiro**. Tradução de Valerie Rumjanek. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CAMUS, Albert. **A queda**. Tradução de Valerie Rumjanek. 4. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

CAMUS, Albert. Discours de Suède. **Athena Philosophique**. Disponível em: <https://athenaphilosophique.net/wp-content/uploads/2019/07/Camus-Albert-Discours-de-su%C3%A8de.pdf>. Acesso em 05 de dezembro de 2024.

CAMUS, Albert. **O exílio e o reino**. Tradução de Valerie Rumjanek. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

CAMUS, Albert. **Diário de viagem**: a visita de Camus ao Brasil. Tradução de Valerie Rumjanek Chaves. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, [1978].

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. 5. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

CAMUS, Albert. **Lettres à un ami allemand**. França: 1967.

CANETTI, Elias. O diário do dr. Hachiya, de Hiroxima. *In: A consciência das palavras*. Tradução de Márcio Suzuki e Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CAMUS, Albert. Cuaderno V. *In: Obras completas*. Volume 2. Espanha: Alianza Tres, 2010.

CAMUS, Albert. Cuaderno IV. *In: Obras completas*. Volume 2. Espanha: Alianza Tres, 2010.

CAMUS, Albert. Reflexiones sobre la guillotina. *In: Obras completas*. Volume 1. Espanha: Alianza Tres, 2010.

Carvalho, Claudia Paiva. A contribuição teórica de Carl Schmitt para o direito nazista. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 13, N.02, 2022, p.698-722. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/h6qM8svQf89CTG34P7WpwFr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso 18 dez 2024.

ELIOT, T. S. A terra desolada. *In: Poesia*. Tradução de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

ELIOT, T. S. I poeti metafisici. *In: Opere*, Milano: Classici Bompiani, 1986.

FERRO, Marc. **O século XX explicado aos meus filhos**. Tradução de Hortencia Santos Lencastre. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

FREIRE, Antonio Manuel Peña. Lecciones del nazismo jurídico para la filosofía de derecho: Radbruch y el positivismo jurídico. Doxa. **Cuadernos de Filosofía del Derecho**, (2020), 43, pp. 59-81. Disponível em: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/106921/1/Doxa_2020_43_03.pdf. Acesso 18 dez 2024.

HABERMAS, Jünger. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018.

JUNQUEIRA, Ivan. A arte de Baudelaire. In: **Baudelaire, Eliot, Dylan Thomas: três visões da modernidade**. Rio de Janeiro: Record, 2000. Cap. II. p. 19-105.

KELSEN, Hans. **A paz pelo direito**. Tradução de Lenita Ananias Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua**: um projeto filosófico. Tradução de Artur Morão. Covilhã: 2008. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1795/mes/paz.pdf>. Acesso 21 dez 2024.

LEBESQUE, Morvan. **Camus por ele próprio**. Tradução de Maria José Palla e M. Vilaverde Cabral. [Lisboa]: Portugália Editora, 1967.

LOTTMAN, Herbert R.. **Arive Gauche**: escritores, artistas e políticos em Paris, 1934-1953. Tradução de Isaac Piltcher. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi Dei Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MAURIAC, François. Pascal. In: **O pensamento vivo de Pascal**. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Livraria e Editora Waldré, 1981. Coleção Os Imortais do Pensamento Universal.

MUMMA, Howard. **Albert Camus e o teólogo**. Tradução de Paulo Roberto Purim. São Paulo: Carrenho Editorial, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **O crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. 8. ed. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NUNES, Benedito. O processo da filosofia. In: **O dorso do tigre**. São Paulo: Editora 34, 2009.

ORWELL, George. Dentro da baleia. In: **Ensaio**s. Tradução de Fabrício Zuccherato, Ana Paula Bonjani e Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Pé de Letra, 2020.

PLATÃO. **As leis**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

PLATÃO. **A república**. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o dever)**. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2013.

PIRES, Arthur Freire Simões; HOHLFELD, Antonio. A justiça e a queda: considerações desde as prosas jornalística e romanesca camusianas. **Letras de hoje**, Porto Alegre, v. 59, n. 1, p. 1-16, jan./dez. 2024. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/fale/article/view/44720/28509>. Acesso 12 dez 2024.

POSNER, Richard A. **Para além do direito**. Tradução de Evandro Ferreira e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

REALE, Miguel. **Memórias**: a balança e a espada, vol. II, São Paulo: Saraiva, 1987.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**, livro primeiro. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Tradução de Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SANTOS, André Luiz. **História do direito**: livro didático. 2. ed. Palhoça: UnisulVirtual, 2011.

STEINER, George. Um comentário sobre *O Processo* de Kafka. In: **Nenhuma paixão desperdiçada**. Tradução de Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Record, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. Os gregos inventaram tudo. **Primeira Versão**, ano I, nº43, março - Porto Velho, 2002, volume III.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **O inimigo no direito penal**. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

Compartilhe sua experiência de leitura com o autor



@adonay_moreira.adv



[linkedin.com/in/adonay-moreira-58888213b](https://www.linkedin.com/in/adonay-moreira-58888213b)



adonaymoreira3@gmail.com



ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



Uema
UNIVERSIDADE ESTADUAL
DO MARANHÃO

ISBN - 978-85-8227-638-9



9 788582 127638 9